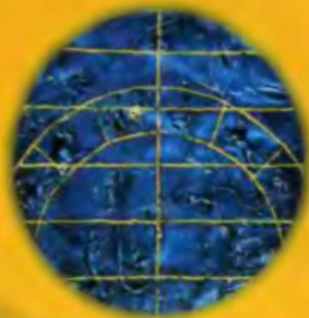




исследования и переводы

КОСМОС И ДУША

Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века



**Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy**

COSMOS AND SOUL

TEACHINGS ON THE UNIVERSE AND MAN

IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES

(ESSAYS AND TRANSLATIONS)

Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff



Progress–Tradition
Moscow 2005

**Российская Академия наук
Институт философии**

КОСМОС И ДУША

УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ

В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА

(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)

Редакторы П. П. Гайденко и В. В. Петров



Прогресс–Традиция
Москва 2005

УДК 1/14
ББК 87.2
К 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 04–03–16023

Общая редакция
П. П. Гайденко и В. В. Петров

Статьи:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, П. П. Гайденко, В. Н. Катасонова,
С. В. Месяц, Ж.-М. Нарбонна, В. В. Петрова, А. В. Серегина,
М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина, А. М. Шишкова.

Переводы с древнегреческого, примечания:

Т. Ю. Бородай, С. В. Месяц, М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина.

Переводы с латинского, примечания:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, А. В. Серегина, А. М. Шишкова.

Рецензенты

д. филос. н. А. Л. Доброхотов

д. филос. н. А. А. Столяров

К 71 КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.

ISBN 5–89826–242–3

В сборнике «Космос и Душа» рассматриваются античные и средневековые учения о человеке, мире и Боге. Книгу составили исследования ведущих специалистов в области истории философии и науки. Публикуются новые переводы трактатов Аристотеля, Фемистия, Александра Афродисийского, Плотина, Оригена, Максима Исповедника, Фомы Аквинского, Роберта Гроссетеста. Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, богословия, науки, студентов гуманитарных специальностей, всех интересующихся историей античной и средневековой культуры и мысли.

ББК 87.2

ISBN 5–89826–242–3

© П. П. Гайденко, В. В. Петров,
общая редакция, 2005

© Коллектив авторов, статьи,
переводы, примечания, 2005

© Прогресс-Традиция, 2005

© М. С. Петрова, оформление, 2005

Едва ли не самым существенным в теологии истории Иоахима, в трактовке им мировых времен является его убеждение в том, что божественное Откровение не завершено, что оно развивается и раскрывается в истории и что эволюция Откровения как раз и составляет сущность и содержание исторического процесса. Для средневековой богословской мысли это было нечто новое: впервые история догм, которые в жизни Церкви, что вполне понятно, постоянно уточняются и раскрывают свои новые грани, была отождествлена с историей самого Откровения, как оно явлено в Священном Писании¹⁷⁶. Историческую эволюцию человеческого понимания Откровения Иоахим до неразличимости сближает с эволюцией самого Откровения, тем самым опять-таки снимая границу между человеческим и божественным. В результате человеческая история оказывается ключом к проникновению в тайну внутрибожественной жизни Троицы.

Эта — пантеистическая по существу — тенденция, заложенная в учении Иоахима Флорского о мировых временах, оказала сильное влияние на дальнейшее развитие европейской мысли — тем более что это учение нетрудно было секуляризовать. Через протестантских мистиков — Себастьяна Франка, Валентина Вайгеля и Якоба Бёме — учение Иоахима получило распространение в Германии и обрело новую жизнь в эпоху Просвещения. Достаточно упомянуть здесь имена Гердера и Лессинга с их стремлением к сверхконфессиональной форме религиозности и к торжеству «вечного Евангелия» в будущем царстве свободы и любви. Но особенно заметно влияние Иоахима в немецком идеализме начиная от Фихте, и прежде всего в философии Шеллинга, который в своей *Философии откровения* не проводит никакой границы между рождением Бога-Сына и творением мира, т. е. не отделяет внутрибожественную жизнь от жизни тварного мира. В теории мировых эпох Шеллинг, по существу, воспроизводит учение Иоахима, давая ему богословское и философское обоснование.

¹⁷⁶ Правда, нельзя не отметить, что мысль о развитии божественного Откровения в истории Церкви впервые была высказана в середине III в. Савеллием из Птолемаиды Ливийской. Савеллий считал, что Бог открывает себя в Ветхом Завете как дающий законы Отец, в Новом Завете — как спасающий Сын и продолжает являться как освящающий христиан Дух. При этом савеллиане утверждали, что, когда в мире открылся Отец, еще не существовали ни Сын, ни Дух; когда же открыл себя Сын, перестал существовать Отец; с началом же откровения Духа перестал существовать Сын. В будущем, согласно Савеллию, завершится и откровение Святого Духа, и все Лица Троицы возвратятся в божественное Единство. Александрийский собор 261 г. и Римский собор 262 г. осудили савеллианство как ересь.

С. В. МЕСЯЦ

ТРАКТАТ АРИСТОТЕЛЯ «О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ»

Трактат *О памяти и припоминании*, новый перевод которого мы предлагаем вниманию читателя, относится к числу так называемых *Parva naturalia* — малых естественнонаучных произведений Аристотеля. Традиционно объединяемая под этим названием группа сочинений тематически и методически примыкает к трактату *О душе* и, по существу, является продолжением начатых в нем исследований. Если во второй и третьей книгах *О душе* выясняется, что есть душа в своем самом общем определении, каковы ее основные части и способности, то в трактатах цикла *Parva naturalia* (далее, *P. N.*) описываются отдельные проявления душевной деятельности у разных животных: ощущение, память, вождение, удовольствие и страдание, сон и бодрствование, юность и старость, дыхание и питание, жизнь и смерть, здоровье и болезни. Продвигаясь таким образом от более общего к более частному, Аристотель следует им же самым сформулированному правилу: во всяком научном исследовании переходить от более явного и понятного для нас к более явному и понятному по природе. А поскольку для нас, пишет он в *Физике* (I, 1, 184 а 25), в первую очередь ясны и очевидны «слитные», т. е. нерасчлененные вещи, а уж затем из них путем их расчленения становятся известными элементы или начала, то естественный путь ведет от вещей, воспринимаемых в общем, к составляющим их частям. О том, что и свои психологические исследования Аристотель строит по этому принципу, свидетельствует первая же строчка цикла (*P. N.* 436 а 1–6):

Поскольку раньше мы определили, что есть душа сама по себе и каждая из ее способностей в отдельности, то теперь следует рассмотреть, какие из присущих животным и всем обладающим жизнью существам видов деятельности яв-

ляются общими для них, а какие — особенными. Примем поэтому сказанное в *О душе* в качестве известного и будем говорить обо всем остальном, и в первую очередь — о первом.

Название *Parva naturalia* известно с конца XIII в. Считается, что первым его ввел в употребление известный теолог и комментатор Аристотеля Эгидий Римский (1243/7–1316), а с конца XV в. оно начинает встречаться в рукописях так называемого *Vetus Translatio Latina*. Сейчас это название объединяет под собой восемь произведений: *Об ощущении и ощущаемом*; *О памяти и припоминании*; *О сне и бодрствовании*; *О сновидениях*; *О предсказаниях во сне*; *О долгой и краткой жизни*; *О юности и старости, жизни и смерти, дыхании*; *О дыхании*.

В такой последовательности расположил трактаты И. Беккер в издании 1831–1870 гг., опираясь на свидетельство большинства манускриптов. Однако, судя по дошедшим до нас латинским комментариям, существовала и другая схема цикла, согласно которой помимо перечисленных выше сочинений в *Parva naturalia* входили также трактаты *О движении* и *О рождении животных*. В целом предложенная Беккером схема является на сегодняшний день общепринятой. Исключение составляет лишь заключительный трактат цикла *О дыхании*, который современные исследователи отказываются признавать самостоятельным произведением. Действительно, ни в одном из известных нам манускриптов нет сочинения с таким названием. Раздел, занимающий в издании Беккера страницы с 467 b 10 по 480 b 30, озаглавлен в рукописях либо *О юности и старости, жизни и смерти*, либо *О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании*. Беккер произвольно разбивает единый раздел на два самостоятельных трактата, присваивая последнему название *О дыхании*, с чем большинство современных исследователей не согласно. По-прежнему спорным остается и вопрос о времени создания цикла. Одни ученые, вслед за В. Йегером¹, относят *Parva naturalia* к последнему, афинскому, периоду творчества Аристотеля (335/4–322 гг. до н. э.), мотивируя свою точку зрения тем, что во многих трактатах цикла содержатся ссылки на II книгу *О душе*, являющуюся одним из самых поздних произведений философа². Другие исследовате-

¹ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1955), S. 354. Трактат *О рождении животных* одно время считался относящимся к *Parva naturalia*. См. парижское издание цикла 1530 г.

² *Об ощущении и ощущаемом* 436 b 10, 14, 437 a 18, 438 b 2, 439 a 8, 16, 18, 440 b 28; *О сне и бодрствовании* 451 a 11, 455 a 24; *О юности и старости* 476 b 13, 474 b 11.

ли (среди них Д. Росс) полагают, что бо́льшая часть цикла могла быть написана одновременно с большими трактатами по зоологии: такими, как *История животных* и *О частях животных*, следовательно, ее нужно относить к так называемому «среднему» периоду деятельности Аристотеля, то есть ко времени его пребывания в Малой Азии и Македонии (347–334 гг. до н. э.)³. Наконец, третья группа ученых склонна считать, что все трактаты цикла были созданы в разное время. Так, Ф. Нуйе, подробно рассмотревший вопрос о хронологии малого естественнонаучного цикла в работе *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, относит *О юности и старости...* и *О дыхании* к среднему, а остальные трактаты — к позднему периоду аристотелевского творчества⁴.

Впрочем, даже если цикл формировался постепенно, есть все основания считать, что задумывался он как единое целое. Об этом свидетельствуют прежде всего перекрестные ссылки, устанавливающие связь отдельных произведений друг с другом. Например, в конце трактата *Об ощущении и ощущаемом* сказано, что следующей темой рассмотрения станет память и припоминание⁵. Трактат *О сне и бодрствовании* упоминается как следующий за *О памяти и припоминании*⁶, а сам, в свою очередь, предвосхищает трактаты *О сновидениях* и *О предсказаниях во сне*⁷. В трактате *О долгой и краткой жизни* говорится о намерении рассмотреть в отдельном сочинении причины юности и старости, жизни и смерти. Тем самым в нем оказываются предвосхищены последние трактаты цикла⁸. Кроме того, обосновывая во введении к *Parva naturalia* необходимость изучения отдельных психологических явлений, Аристотель перечисляет темы всех своих будущих трактатов, что также указывает на объединяющий этот цикл единый замысел (P. N. 436 a 6–16).

Как представляется, важнейшие виды деятельности животных — как общие, так и особенные — являются общими для души и тела. Таковы: ощущение, память, гнев, вождение и вообще влечение, а также удовольствие и страдание... Помимо перечисленных одни виды деятельности сообща присущи всем причастным жизни существ-

³ Aristotle. *Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1955, repr. 1970), p. 16–18.

⁴ F. NUYENS, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain, 1948). Подробный анализ двух последних точек зрения см.: W. D. ROSS, *Op. cit.*, p. 3–17.

⁵ *Об ощущении и ощущаемом* 449 b 3.

⁶ *О памяти и припоминании* 453 b 8, *О сне и бодрствовании* 453 b 17.

⁷ *О сне и бодрствовании* 453 b 17–24.

⁸ *О долгой и краткой жизни* 464 b 31.

ляются общими для них, а какие — особенными. Примем поэтому сказанное в *О душе* в качестве известного и будем говорить обо всем остальном, и в первую очередь — о первом.

Название *Parva naturalia* известно с конца XIII в. Считается, что первым его ввел в употребление известный теолог и комментатор Аристотеля Эгидий Римский (1243/7–1316), а с конца XV в. оно начинает встречаться в рукописях так называемого *Vetus Translatio Latina*. Сейчас это название объединяет под собой восемь произведений: *Об ощущении и ощущаемом*; *О памяти и припоминании*; *О сне и бодрствовании*; *О сновидениях*; *О предсказаниях во сне*; *О долгой и краткой жизни*; *О юности и старости, жизни и смерти, дыхании*; *О дыхании*.

В такой последовательности расположил трактаты И. Беккер в издании 1831–1870 гг., опираясь на свидетельство большинства манускриптов. Однако, судя по дошедшим до нас латинским комментариям, существовала и другая схема цикла, согласно которой помимо перечисленных выше сочинений в *Parva naturalia* входили также трактаты *О движении* и *О рождении животных*. В целом предложенная Беккером схема является на сегодняшний день общепринятой. Исключение составляет лишь заключительный трактат цикла *О дыхании*, который современные исследователи отказываются признавать самостоятельным произведением. Действительно, ни в одном из известных нам манускриптов нет сочинения с таким названием. Раздел, занимающий в издании Беккера страницы с 467 b 10 по 480 b 30, озаглавлен в рукописях либо *О юности и старости, жизни и смерти*, либо *О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании*. Беккер произвольно разбивает единый раздел на два самостоятельных трактата, присваивая последнему название *О дыхании*, с чем большинство современных исследователей не согласно. По-прежнему спорным остается и вопрос о времени создания цикла. Одни ученые, вслед за В. Йегером¹, относят *Parva naturalia* к последнему, афинскому, периоду творчества Аристотеля (335/4–322 гг. до н. э.), мотивируя свою точку зрения тем, что во многих трактатах цикла содержатся ссылки на II книгу *О душе*, являющуюся одним из самых поздних произведений философа². Другие исследовате-

¹ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1955), S. 354. Трактат *О рождении животных* одно время считался относящимся к *Parva naturalia*. См. парижское издание цикла 1530 г.

² *Об ощущении и ощущаемом* 436 b 10, 14, 437 a 18, 438 b 2, 439 a 8, 16, 18, 440 b 28; *О сне и бодрствовании* 451 a 11, 455 a 24; *О юности и старости* 476 b 13, 474 b 11.

ли (среди них Д. Росс) полагают, что большая часть цикла могла быть написана одновременно с большими трактатами по зоологии: такими, как *История животных* и *О частях животных*, следовательно, ее нужно относить к так называемому «среднему» периоду деятельности Аристотеля, то есть ко времени его пребывания в Малой Азии и Македонии (347–334 гг. до н. э.)³. Наконец, третья группа ученых склонна считать, что все трактаты цикла были созданы в разное время. Так, Ф. Нуйе, подробно рассмотревший вопрос о хронологии малого естественнонаучного цикла в работе *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, относит *О юности и старости...* и *О дыхании* к среднему, а остальные трактаты — к позднему периоду аристотелевского творчества⁴.

Впрочем, даже если цикл формировался постепенно, есть все основания считать, что задумывался он как единое целое. Об этом свидетельствуют прежде всего перекрестные ссылки, устанавливающие связь отдельных произведений друг с другом. Например, в конце трактата *Об ощущении и ощущаемом* сказано, что следующей темой рассмотрения станет память и припоминание⁵. Трактат *О сне и бодрствовании* упоминается как следующий за *О памяти и припоминании*⁶, а сам, в свою очередь, предвосхищает трактаты *О сновидениях* и *О предсказаниях во сне*⁷. В трактате *О долгой и краткой жизни* говорится о намерении рассмотреть в отдельном сочинении причины юности и старости, жизни и смерти. Тем самым в нем оказываются предвосхищены последние трактаты цикла⁸. Кроме того, обосновывая во введении к *Parva naturalia* необходимость изучения отдельных психологических явлений, Аристотель перечисляет темы всех своих будущих трактатов, что также указывает на объединяющий этот цикл единый замысел (P. N. 436 a 6–16).

Как представляется, важнейшие виды деятельности животных — как общие, так и особенные — являются общими для души и тела. Таковы: ощущение, память, гнев, вождение и вообще влечение, а также удовольствие и страдание... Помимо перечисленных одни виды деятельности сообща присущи всем причастным жизни существ-

³ Aristotle. *Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1955, repr. 1970), p. 16–18.

⁴ F. NUYENS, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain, 1948). Подробный анализ двух последних точек зрения см.: W. D. ROSS, *Op. cit.*, p. 3–17.

⁵ *Об ощущении и ощущаемом* 449 b 3.

⁶ *О памяти и припоминании* 453 b 8, *О сне и бодрствовании* 453 b 17.

⁷ *О сне и бодрствовании* 453 b 17–24.

⁸ *О долгой и краткой жизни* 464 b 31.

вам, а другие — только некоторым из них. Важнейшими являются четыре пары: бодрствование и сон, юность и старость, вдох и выдох, жизнь и смерть. Относительно этих видов деятельности нужно рассмотреть, что представляет собой каждый из них и по каким причинам возникает.

Наконец, нельзя не заметить, что последовательность трактатов внутри цикла имеет вполне определенный смысл. Аристотель начинает свое исследование с ощущения, поскольку с этой способностью так или иначе связаны все высшие проявления одушевленного организма, в том числе и память, которая есть «приобретенное свойство (ἐξέλις) или состояние (πάθος) ощущения по прошествии времени»⁹. Естественно поэтому, что следующим предметом рассмотрения становятся именно память и припоминание. В свою очередь, разработанная в трактате о памяти теория образов воображения (φαντάσματα) служит отправной точкой для изучения сна и сновидений. Наконец, следом за явлениями, в которых ведущую роль играет душа, Аристотель обращается к тем, которые в большей мере относятся к телу. И здесь изучение причин разной продолжительности жизни у разных видов животных побуждает его обратиться сначала к более общему вопросу о жизни и смерти, о причинах расцвета и увядания жизненных сил, а затем перейти к дыханию как необходимому условию всякой жизни. Продолжением трактата *О дыхании* и логическим завершением всего цикла должно было стать сочинение о здоровье и болезнях. Во всяком случае, сам Аристотель неоднократно обещает рассмотреть этот вопрос¹⁰. Однако трактата с таким названием не сохранилось, и поскольку античные комментаторы Аристотеля тоже ничего о нем не сообщают, естественно предположить, что он вообще не был написан и что, следовательно, цикл *Parva naturalia* так и остался незавершенным.

От Античности до нас дошел только один комментарий на *Parva naturalia*, составленный Фемистием¹¹. Правда, он охватывал собою не весь цикл, а только трактаты, посвященные памяти и припоминанию, сну и бодрствованию, сновидениям и предсказаниям во сне. В Средние века и в эпоху Возрождения малые естественнонаучные произведения

⁹ *О памяти и припоминании* 449 b 25.

¹⁰ *Об ощущении и ощущаемом* 436 a 17; *О дыхании* 480 b 23.

¹¹ Во всяком случае, так атрибутирует этот комментарий его издатель П. Вендланд, хотя в рукописях автором назван некий Софоний — возможно, византийский философ XIII–XIV вв. См.: ФЕМИСТИЙ, *In parva naturalia commentarium*, ed. P. WENDLAND, *Commentaria in Aristotelem Graeca* (далее, CAG) 5.6 (Berlin: Reimer, 1903).

Аристотеля вызывали куда больший интерес. Их комментировали: Аверроэс, Альберт Великий, Фома Аквинский, византийские философы Михаил Эфесский (XI–XII вв.) и Феодор Метохит (XIII–XIV вв.). В XV–XVI вв. помимо философов и теологов *Parva naturalia* переводили и толковали многие врачи и естествоиспытатели.

Одним из самых популярных и наиболее часто комментируемых сочинений цикла был трактат *О памяти и припоминании*. В нем легко выделяются две части. В первой выясняется, что есть память, каковы ее причины и какой части души она принадлежит. Во второй — те же самые вопросы задаются относительно припоминания (анамнезиса).

Первая часть. Аристотель начинает исследование с попытки определить предмет памяти, ибо, по его словам, «люди часто заблуждаются относительно этого» (449 b 10). Последнее замечание относится, скорее всего, к Платону, который был убежден в способности души помнить вечные идеи, созерцавшие ее еще до рождения в теле. Аристотель и сам некогда разделял подобную точку зрения. Будучи членом платоновской Академии, он даже написал диалог, озаглавленный *Евдем, или О душе*, в котором вслед за учителем рассматривал анамнезис как одно из доказательств нашего бессмертия. Впоследствии, создав собственную психологическую теорию, он отказался от многих своих юношеских убеждений, в том числе и от убеждения в предсуществовании души. Наглядное свидетельство тому — учение о памяти и припоминании, которое мы обнаруживаем в цикле *Parva naturalia*. Уже в самом начале цикла Аристотель заявляет, что память не принадлежит исключительно душе, но подобно ощущению, гневу, вожделению и т. п. является совместным действием души и тела¹². Поэтому, даже если бы разумная часть души и была способна существовать вне тела, она, очевидно, не могла бы сохранить никаких воспоминаний об этом состоянии. Правда, тогда встает другой вопрос: возможна ли вообще память об умопостигаемом? Способно ли состоящее из души и тела существо помнить об отвлеченных вещах и некогда усвоенных знаниях? Или же предметом памяти могут быть только данные чувственного восприятия? В рамках психологической теории Аристотеля эти вопросы не являются праздными. Поэтому трактат *О памяти и припоминании* начинается именно с их рассмотрения.

Предметом памяти, по словам Аристотеля, не может быть ни настоящее, ни будущее, но только прошлое (449 b 11). Простая констатация этого очевидного для всех факта сразу же сообщает нам о памяти

¹² Об ощущении и ощущаемом 436 а 7–11.

довольно многое. Во-первых, что всякая память связана со временем, следовательно, обладать ею могут только те живые существа, у которых есть ощущение времени. Во-вторых, что память не тождественна ни ощущению, ни мышлению, поскольку и то и другое направлены на настоящее. В самом деле, никто не сказал бы, что помнит нечто белое в тот самый момент, когда его видит, или что он помнит какой-то умо-зримый предмет, когда его созерцает или мыслит (449 b 15). Память касается только прошлых актов мышления и ощущения. Этот вывод позволяет Аристотелю сформулировать первое, чисто феноменологическое определение памяти: она есть «приобретенное свойство или состояние ощущения или постижения, появляющееся по прошествии времени» (449 b 25).

Согласно трактату *О душе*, когда ощущение становится прошлым и воздействие на органы чувств прекращается, в одушевленном теле остается образ ощущаемого предмета, так называемая *φάντασμα* — представление¹³. В своем первоначальном виде «представление» есть форма ощущаемого предмета, лишенная присущей ей материи и поэтому способная «остаться» в воспринявшем ее органе чувств, т. е. оформить его вместо своего первоначального подлежащего. Примером такого рода первоначальных «представлений» могут служить многократно уменьшенные изображения видимых предметов на сетчатке глаза или колебания барабанной перепонки в ушной раковине. Однако ни цвет, ни звук, ни другие чувственно воспринимаемые формы, взятые по отдельности, не способны создать представление о предмете в целом. Последнее возникает, когда данные частных ощущений сходятся в органе общего чувства¹⁴, состояние которого в этом случае называется воображением (*φαντασία*)¹⁵, а присутствующий и как бы запечатленный в нем целостный образ предмета — окончательно сформировавшимся «представлением» или «фантасмой» в собственном смысле слова. В отличие от быстропроходящих ощущений, «фантасмы» — представления способны сохраняться в органе общего чувства надолго. Они-то и обес-

¹³ *О душе* III, 2, 425 b: «Органы чувств принимают ощущаемый предмет без материи. Поэтому, когда ощущаемые предметы удалены, в органах чувств остаются ощущения и представления». Когда я вижу перед собой какой-то предмет, например дом, то его видимая форма попадает на сетчатку моего глаза без составляющих здание камней и балок, т. е. лишенная своей первоначальной материи. Вместо нее форма дома получает другое подлежащее — мой глаз.

¹⁴ Подробнее об общем чувстве см. *О душе* III, 1, 425 а и *Об ощущении и ощущаемом* 449 а 8–20.

¹⁵ *О душе* III, 3, 427 b – 428 b. Воображение можно определить как общее чувство, оформленное данными частных ощущений.

печивают живому существу способность помнить. Аристотель говорит, что представления задерживаются в органе общего чувства наподобие отпечатков перстней в воске (450 b 1).

Из сказанного следует, что память возможна только о вещах чувственно воспринимаемых, поскольку и воображение, и его продукты возникают под действием ощущений и являются продолжением движений, исходящих из органов чувств¹⁶. Тогда и встает вопрос о том, можно ли помнить умопостигаемое, или же ни что отвлеченное не способно стать предметом памяти. Оказывается, об умопостигаемых предметах мы помним тоже благодаря воображению, так как, по убеждению Аристотеля, наше мышление есть всегда мышление в представлениях.

О связи мышления и воображения подробно говорится в третьей книге трактата *О душе*. Ум, о котором там идет речь, способен познавать предметы в той мере, в какой сам становится ими. А поскольку ум может стать всем, то сам по себе он ничем не является. Такой ум пассивен, так как, не обладая собственным содержанием, он может мыслить только нечто внешнее себе. Но отдельно от ума, — полагает Аристотель, — существует только чувственно воспринимаемое. «Поэтому постигаемое умом, — заключает он, — всегда дано в чувственно воспринимаемых формах»¹⁷. Конечно, ум видит не сам чувственно воспринимаемый предмет, а его свободную от исходного материального субстрата форму, которая воспроизводится воображением. Ум имеет дело с представлениями («фантазмами»), которые и являются непосредственными предметами его созерцания. «Когда ум созерцает, — пишет Аристотель, — он по необходимости созерцает некое представление (φάντασμα), потому что представления — это как бы предметы ощущения, только без материи... Ум рассуждает с помощью находящихся в душе представлений или мыслей, как бы видя их глазами»¹⁸.

¹⁶ *О душе* III, 3, 428 b 11: ἡ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, «воображение, по-видимому, есть некое движение, и оно не возникает без ощущения... Движение воображения должно возникать под действием ощущения и быть подобным ему».

¹⁷ *О душе* III, 8, 432 a 5: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαίρεσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. «Поскольку, как кажется, нет ни одной вещи, существующей отдельно от чувственно воспринимаемых величин, то умопостигаемое дано в чувственно воспринимаемых формах, в том числе и так называемое отвлеченное, а также все связанное со свойствами и состояниями чувственно воспринимаемых вещей».

¹⁸ *О душе* III, 8, 432 a 8: ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡς περ αἰσθημάτων ἔστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. *Ibid.*, 7, 431 b 5: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ

Сказанное справедливо и относительно так называемых «отвлеченных» предметов — например, чисел или геометрических фигур — которые, по убеждению Аристотеля, первоначально тоже даны нам в ощущениях. Мысля нечто отвлеченное, мы вынуждены помещать его в воображаемое пространство или время, наделять величиной или движением, т. е., обращаясь к ранее приобретенному чувственному опыту, создавать с его помощью соответствующее мыслимому предмету представление — с тем, чтобы, созерцая его, наш ум строил бы о нем свои умозаключения. Например, чтобы проверить истинность теоремы о сумме углов треугольника, мы должны наглядно представить себе какой-то конкретный, находящийся в пространстве треугольник с вполне определенными сторонами и углами, потому что, только созерцая конкретный треугольник, наш ум будет в состоянии рассуждать о свойствах треугольников вообще.

Итак, поскольку мышление не может обойтись без воображения и его продуктов, а способность помнить обусловлена воображением, то тем самым доказано, что и умопостигаемое может оказаться предметом памяти. Об отвлеченных предметах мы помним благодаря соответствующим этим предметам наглядным представлениям («фантасмам»), которые сохраняются в душе точно так же, как и отпечатки чувственных восприятий. Память об умопостигаемом поэтому ничем не отличается от памяти о чувственно воспринимаемом и принадлежит не уму, а общему чувству. Этот вывод очень важен, так как несколькими столетиями позже Плотин будет обсуждать возможность существования двух видов памяти: одной, которая, как и полагает Аристотель, принадлежит ощущающей, т. е. смертной части души, и другой, которая является свойством души разумной и бессмертной и позволяет нам в нашей земной жизни удерживать знание о вечных сущностях¹⁹. Аристотель же настаивает на том, что мысль как таковая не может быть достоянием памяти. Будучи актуальным созерцанием, она всегда осуществляется в настоящий момент, а значит, просто не может уйти в прошлое. Поэтому память сохраняет для нас не саму по себе мысль, а ее наглядное представление-образ, узнавая которое мы понимаем, что когда-то уже думали об этом предмете.

После выяснения того, что является предметом памяти, каковы ее причины и какой части души она принадлежит, Аристотель переходит к

νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, ...ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρῶν, λογίζεται.

¹⁹ ПЛОТИН, *Эннеады* IV, 4, 25–32. О двух видах воображения и памяти у Плотина см. также Н. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology* (Hague, 1971), p. 94–95.

разбору возникающих в этой связи затруднений. Прежде всего, чем объяснить различную силу памяти у разных людей? Почему дети и старики, как правило, ни о чем не помнят? Дело в том, что память, как уже говорилось выше, есть совместное действие души и тела. Следовательно, представления, или «фантасмы», благодаря которым у живых существ появляется память о когда-то воспринятых ими предметах, обязательно должны иметь под собой некий телесный субстрат. Этим субстратом, согласно Аристотелю, является орган общего чувства или сердце²⁰. Так вот, представления суть не что иное, как возникающие и запечатлевающиеся в сердце движения. Люди, у которых примыкающая к сердцу область либо слишком подвижна, чтобы удержать возникшее представление (как у детей и стариков), либо слишком тверда, чтобы воспринять какое-либо воздействие, обладают плохой памятью. У людей с противоположным строением память лучше.

Далее: если действие памяти сродни восприятию сохраняющихся в органе общего чувства представлений, не означает ли это, что нам вспоминаются сами представления, а не предметы, которыми они были вызваны? В самом деле, почему, воспринимая некий находящийся в нас отпечаток или рисунок, мы будем вспоминать не о самом этом отпечатке, а о каком-то другом предмете, который сейчас отсутствует? Разве можно воспринимать отсутствующее? Указанное затруднение решается следующим образом: поскольку представление—«фантасма» является изображением чего-то другого, то это представление можно рассматривать двояко: или как существующее само по себе, или как относящееся к другому — тому, что на нем изображено. В первом случае мы имеем дело просто с некоторой мыслью или мыслительным образом, который может быть порождением нашего воображения, во втором — с воспоминанием.

Вторую часть трактата Аристотель начинает с неожиданного на первый взгляд заявления, что припоминание не есть возвращение (*ἀνάληψις*) памяти (451 a 21). Казалось бы, дело обстоит как раз наоборот: припоминая то, что некогда помнили, а потом забыли, мы возвращаем себе утраченное знание, а значит, и память о нем. Действительно, многие античные авторы, особенно поздние, определяют припоминание как восстановление (*ἀνάκτησις*) или возобновление (*ἀνανέωσις*) прерванной забвением памяти. Так считают Олимпиодор²¹,

²⁰ О частях животных 665 a 10–13; 678 b 1–4; О юности и старости 467 b 14 – 468 a 1; О сне и бодрствовании 455 b 34 – 456 a 4; Об ощущении и ощущаемом 439 a 2.

²¹ OLYMPIODORUS, *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. L. G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1 (Amsterdam: North-Holland, 1976), P. 11, 3, 3: ἀνάμνησις τοίνυν ἐστὶν ἀνανέωσις μνήμης, ὡς τοῦνομα δηλοῖ.

Дамаский²², Немесий Эмесский²³, Иоанн Дамаскин²⁴ и другие. Такой же точки зрения придерживаются и комментаторы *Parva naturalia*. Последние, желая как-то согласовать слова Аристотеля с общепринятыми представлениями, вынуждены прибегать в своих парафразах к многословным пояснениям или даже вносить в текст трактата существенные исправления.

Так, Михаил Эфесский предполагает, что утверждение Аристотеля относительно припоминания следует понимать в том смысле, что припоминание не есть возвращение *всей* утраченной памяти, но только какой-то ее части. Если бы мы полностью забыли некий предмет, рассуждает Михаил, то возвращение знания о нем было бы равносильно изучению или восприятию этого предмета впервые. Однако такое состояние не может быть признано припоминанием, потому что никакой памяти в этот момент еще нет и нам нечего возвращать себе, а значит, и припоминать.

Когда отпечаток или изображение, появившееся в органе общего чувства от ощущения в действительности, сохраняется в нем целиком и остается ясным, четким и чистым, так что может привести душу в движение и стать предметом ее созерцания как одно целое... то это называется памятью. Если же только часть целого изображения остается ясной и чистой, а все остальное — смутным и нечетким, так что ни само изображение в целом не может привести душу в движение, ни душа не может начать двигаться под его воздействием, но, приведенная в движение отчетливой и ясной частью, раскрывает и как бы находит то, что непосредственно к этой части примыкало (а именно неясное и совершенно помраченное), то это зовется припоминанием. Иными словами: припоминание есть как бы новая запись прежней памяти — не всей, потому что это было бы равносильно обучению, а только части. Действительно, когда, начав с части, мы отыскиваем часть — это припоминание, когда же мы возвращаем себе предмет полностью, предварительно полностью его утратив, то это обучение. Потому

²² DAMASCIUS, *In Phaedonem* (versio 1), ed. L. G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2 (Amsterdam: North-Holland, 1977), P. 253, 3.

²³ НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* XIII, 25: ἔστι γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ἀνάκτησις· γίνεται δὲ ἐξιτήλος ὑπὸ τῆς λήθης· λήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή.

²⁴ ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры* 34.

что между обучением чему-то впервые и обучением тому, что ты прежде знал и забыл, нет никакой разницы²⁵.

Фемистий предлагает другое толкование слов Аристотеля. Выражение *μνήμης ἀνάληψις*, которое мы до сих пор переводили как «возвращение» или «восстановление памяти», он понимает как «извлечение из памяти» содержащегося в ней знания или ощущения. Действительно, у многих греческих писателей, в частности, у Платона, можно встретить выражение: *ἀναλαμβάνεσθαι τῇ μνήμῃ*, означающее буквально «вызывать», «извлекать из памяти какое-то воспоминание»²⁶. Однако извлечь из памяти можно только то, что в ней прочно сохраняется, и тогда выходит, что припоминающий ничем не отличается от помнящего. Чтобы избежать указанного затруднения, Аристотель, по мнению Фемистия, отказывается называть припоминание *μνήμης ἀνάληψις* — «извлечением из памяти», ибо нельзя возвратить память, если та вообще не была утрачена. Вот почему, согласно его толкованию, припоминание есть возобновление (*ἀνανέωσις*) частично исчезнувшего из памяти знания, а не извлечение (*ἀνάληψις*) того, которое продолжает прочно удерживаться в ней.

Припоминающим надо считать не того человека, который, изучив какой-то предмет, сохранил память о нем, не прерванную забвением, но того, кто сначала обладал всей полнотой памяти, а потом чего-то лишился, а что-то сохранил и на основе сохраненного возвратил остальное»²⁷.

На наш взгляд, тезис о том, что припоминание не есть возвращение памяти, может иметь гораздо более простой и очевидный смысл. Всем нам знакома ситуация, когда, припомнив какой-то предмет, мы потом опять забываем о нем. Это говорит о том, что память (т. е. прочное удерживание в воображении какого-то представления) не всегда следует за припоминанием и что последнее возвращает нам не столько *память* о забытом предмете, сколько сам предмет. Действительно, чуть ниже Аристотель определит припоминание как «возвращение прежнего знания или ощущения» (451 b 1). И хотя комментаторы в один голос заявляют, что за припоминанием память следует с необходимостью (*ἐξ ἀνάγκης*)²⁸, сам Аристотель предпочитает употреблять в этой связи глагол *συμβαίνει* —

²⁵ *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*, ed. P. WENDLAND, CAG 22. 1 (Berlin: Reimer, 1903), S. 19, 2–16.

²⁶ ПЛАТОН, *Законы* 864b 2.

²⁷ ФЕМИСТИЙ, *Op. cit.*, S. 7, 9–18.

²⁸ ФЕМИСТИЙ, *Op. cit.*, S. 8, 9: *ἔπεται δὲ τῇ ἀναμνήσει ἐξ ἀνάγκης ἡ μνήμη*; *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*, S. 20, 11.

«случается». «За припоминанием, — пишет он, — случается следовать и памяти» (451 b 5). Иными словами: бывает, что, припомнив, мы продолжаем прочно удерживать в душе какой-то предмет, а бывает — что теряем его снова. Ведь память, как было сказано выше, есть не само знание или ощущение, возвращающееся к нам в результате припоминания, а определенное *свойство* или *состояние* упомянутого знания или ощущения, приобретаемое по прошествии времени. «Нельзя назвать помнящим того, кто сейчас припоминает» (451 b 2), — говорит Аристотель. Действительно, припоминая, мы *в настоящий момент* воспроизводим и созерцаем в воображении представление о некоем предмете, тогда как память появляется лишь *спустя некоторое время* по окончании восприятия, после того, как сформировавшееся в органе общего чувства представление сохранялось в нем в течении некоторого времени. «Помнит не тот, кто сейчас что-то испытывает, а тот, кто что-то видел или испытал раньше». По той же самой причине нельзя считать припоминание и приобретением ($\lambda\eta\psi\iota\varsigma$) памяти, т. е. запоминанием (451 a 21).

Выяснив, что припоминание не есть модус памяти, но представляет собой совершенно иную, отличную от нее способность, Аристотель переходит к вопросу о причине его возникновения. «Припоминание, — утверждает он, — появляется оттого, что одно движение естественным образом вызывает другое» (451 b 10). Под движениями он подразумевает те самые возникающие в воображении представления—«фантасмы», о которых подробно говорилось выше. По своему субстрату они являются чем-то вроде воздействий, приходящих в орган общего чувства от частных ощущений и запечатлевающих в нем. И хотя сам Аристотель сравнивает их с отпечатками перстней в воске, этот образ не следует понимать слишком буквально. Скорее, речь идет о том, что в органе общего чувства сохраняется возможность осуществления тех движений, которые некогда уже совершались в нем. А поскольку всякая возможность приводится к осуществлению чем-то действительным, то любое движение, вызванное в органе общего чувства восприятием какого-то внешнего предмета, способно естественным образом актуализировать в органе общего чувства одно из содержащихся в нем движений—вспоминаний и таким образом заставить нас припомнить даже то, о чем, казалось бы, мы прочно забыли. Аристотель указывает три случая, когда это может произойти: 1) если движение—агент и движение—вспоминание тождественны; 2) если они одновременны; 3) если одно движение содержится в другом как его часть. В первом случае внешний предмет и вызванное им воспоминание похожи (так, увидев изображенную на рисунке лиру, мы можем вспомнить о настоящей лире). Во втором — противоположны (например, когда, увидев черное, мы думаем о

белом). В третьем — близки (например, когда, прочитав первую строчку выученного наизусть стихотворения, мы припоминаем и несколько следующих строк).

Процесс припоминания может быть как произвольным, так и вполне осознанным. В первом случае орган общего чувства начинает совершать одно из прежних движений под воздействием какого-то случайно увиденного или услышанного предмета. Во втором — мы целенаправленно вызываем в своем воображении представления о предметах, так или иначе связанных с искомым воспоминанием, в надежде, что актуализированные ими в органе общего чувства движения приведут нас к тому, о чем мы хотели бы вспомнить. В современной психологии такая мнемотехника носит название ассоциативного круга или ряда. Она позволяет, отталкиваясь от определенного представления как от некоего «начала» (451 b 30), последовательно переходить от одного воспоминания к другому и таким образом извлекать из памяти нужную информацию. Однако извлечь из памяти можно лишь то, что в ней содержится. Чем же тогда припоминаящий будет отличаться от помнящего? Возможно, тем, что помнящий может по собственному желанию в любой момент вызвать из памяти нужную ему информацию, тогда как припоминание возвращает нам предметы, которые по тем или иным причинам оказались недоступны для нас и как бы затерялись в дальних уголках нашей памяти. В определенном смысле такое состояние можно было бы назвать забвением, но только неполным и частичным. Потому что в случае полного забвения представление о предмете стирается из нашего воображения целиком, что равносильно окончательной утрате органом общего чувства возможности совершать соответствующее движение. В результате для восстановления потерянного знания нам потребовалось бы уже не припоминание, а повторное обучение (*μάθησις*) или исследование (452 a 5). Так что, уточняя определение Аристотеля, можно сказать, что припоминание есть возвращение прежнего, т. е. частично забытого, знания или ощущения.

Интересно остановиться на различии, которое Аристотель проводит между припоминанием и обучением, поскольку именно в этом пункте его теория припоминания существенно расходится с платоновской. Подлинное обучение, согласно Платону, есть не просто передача информации от учителя к ученику, а открытие в себе самом того изначального знания, которым мы обладали еще до рождения. Как показано в *Меноне* (82d – 85b), правильно поставленные вопросы способны помочь человеку, не сведущему в геометрии, самостоятельно сформулировать некоторые геометрические соотношения, как если бы он извлек их из самого себя, т. е. припомнил, а не усвоил извне. Аристотель, одна-

ко, убежден, что обучение с помощью наводящих вопросов нельзя назвать припоминанием в собственном смысле слова. Последнее, — по его словам, — «должно исходить из более сильного внутреннего начала, нежели то, из которого исходят обучающиеся» (451 b 9) — т. е. из начала, способного привести в движение не только разумную часть души, но и ее ощущающую часть, заставив орган общего чувства воспроизводить содержащиеся в нем представления. «Припоминая, — пишет Аристотель, — человек может сам собой прийти к тому, что за началом. Если же он делает это не сам, а благодаря другому, то он больше не помнит» (452 a 5). Кроме того, припоминание, как и память, обязательно должно сопровождаться ощущением времени — убежденностью, что мы слышали, видели или думали об этом предмете *раньше*. Однако в описанной в *Меноне* ситуации с мальчиком-рабом, самостоятельно находящим сторону удвоенного квадрата, это условие, очевидно, не выполняется. Поэтому, с точки зрения Аристотеля, мы имеем здесь дело не с припоминанием, а с обучением или исследованием.

Итак, установив, что причиной припоминания является воспроизведение органом общего чувства одного из своих прежних движений, Аристотель пытается выяснить, происходит ли это по необходимости или вследствие привычки. Если по необходимости, то ясно, что вслед за одним начавшимся в душе движением обязательно начнется и другое. В этом случае вид определенного предмета будет неизменно вызывать у нас одно и то же повторяющееся воспоминание. Поскольку же этого не происходит, то, значит, ассоциативная связь между воспоминаниями осуществляется не в силу необходимости, а по привычке, и актуализация одного движения не всегда приводит к возникновению другого. Как правило, привычка создается многократным повторением одного и того же — вот почему мы легче всего припоминаем предметы, которые часто обдумываем. Однако она может выработаться и оттого, что некоторые вещи сильно поражают наше воображение. В результате мы помним их даже лучше тех, которые видели много раз. Но в обоих случаях привычка, по крылатому выражению Аристотеля, «становится нашей второй природой» (452 a 28), так что обусловленные ею ассоциативные связи между воспоминаниями уподобляются естественным.

Осталось выяснить, какой части души свойственно припоминание. И хотя Аристотель специально не рассматривает этот вопрос, из его слов можно заключить, что в действии припоминания обязательно должен принимать участие разум. Действительно, в одном месте он сравнивает припоминание с «поиском нужного представления в телесном субстрате памяти» (453 a 15). Однако любой поиск есть целенаправлен-

ная деятельность, а ставить перед собой определенные цели и добиваться их осуществления может только существо, обладающее волей. «Воля же, — говорит Аристотель, — есть некое умозаключение» (453 a 13) и, значит, неразрывно связана с разумом. Отсюда следует, что «ни одному из известных животных, кроме человека, припоминание не свойственно» (453 a 9).

Последнее, на чем останавливается Аристотель в своем трактате, — это необходимость существования связи между памятью и ощущением времени. «Действие памяти, — пишет он, — осуществляется лишь тогда, когда движение, вызванное в нашей душе предметом, и движение, вызванное временем, осуществляются вместе. Если же человек не совершает [оба эти движения], но при этом думает, что совершает, ему только кажется, что он помнит» (452 b 22). Действительно, как было установлено в начале трактата, предметом памяти является прошлое. Поэтому, вспоминая о вещах или событиях, с которыми мы некогда сталкивались, мы осознаем, что это было раньше. «Но раньше и позже — во времени» (450 a 22). Следовательно, действие памяти обязательно сопровождается ощущением времени. Если же этого не происходит и мы, размышляя о тех или иных предметах, не осознаем их как факты своего прошлого, то это либо мысль, либо игра воображения, но никак не память и не припоминание. При этом вовсе не обязательно, чтобы проходящие перед нашим мысленным взором образы были целиком порождены воображением. Они вполне могут быть основаны на воспоминаниях о вещах и событиях, с которыми мы действительно сталкивались и которые реально пережили. Однако если воспоминания об этих предметах всплывают в нашей душе без соответствующего ощущения времени (что чаще всего случается во сне), то, по убеждению Аристотеля, такое состояние нельзя назвать памятью. «Когда мы действительно помним, мы не можем не считать себя помнящими. Потому что это [— осознание себя в качестве помнящего] и есть память» (452 b 25). А осознавать себя помнящим может только тот, кто воспринимает те или иные события как прошлые.

Ощущение времени, так же как и память, есть некое движение, возникающее в органе общего чувства. Поэтому, когда мы помним или припоминаем, мы совершаем оба эти движения вместе. При этом движение времени может быть двояким: в одном случае мы знаем его точное количество — например, что сделали то-то и то-то третьего дня, в другом — нет. Неопределенное ощущение времени, которое, по видимому, свойственно всем обладающим памятью животным, Аристотель не рассматривает. Зато он подробно останавливается на том способе, каким мы различаем большие и меньшие промежутки времени. Ско-

рее всего, говорит он, мы делаем это так же, как и при оценке величин и расстояний, — путем использования пропорции (*ἀνάλογον* 452 b 10). Фигуры и движения, содержащиеся внутри нашего разума, мы сравниваем с теми, которые были порождены в органе общего чувства внешними предметами, и, установив между ними пропорциональное соотношение, делаем вывод относительно размеров этих предметов. То же самое происходит и при измерении времени. Свою мысль Аристотель поясняет при помощи схематического рисунка, от которого на данный момент сохранились только буквенные обозначения. Многочисленные комментаторы и переводчики трактата — как древние, так и современные — потратили немало сил, пытаясь воссоздать утраченную схему и придать ее описанию какой-то смысл. Каждый делал это по-своему, так что единого мнения относительно соответствующего фрагмента (425 b 17–23) до сих пор не существует. Единственный вывод, который можно сделать, состоит в том, что помнить о точном количестве времени, прошедшего после того или иного события, могут только существа разумные, ибо один лишь разум способен использовать пропорцию.

Заканчивая трактат, Аристотель перечисляет результаты проведенного исследования и еще раз обращается к физиологической стороне памяти и припоминания, замечая, что существующие между людьми различия в этих способностях могут быть обусловлены темпераментом, строением тела или возрастом (453 a 15–30).

* * *

Перевод выполнен по изданию: ARISTOTELES, *De memoria et reminiscentia*, in: *Aristotle. Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1955, repr. 1970).

АРИСТОТЕЛЬ

О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ

1. О памяти (*μνήμη*) и способности помнить (*μνημονεύειν*) 449b
следует сказать, что она такое и по какой причине возникает и 5
какой из частей души свойственно это состояние, равно как и
состояние припоминания (*ἀνάμνησις*). Действительно, не одни
и те же суть помнящие и припоминающие, но обычно лучшей
памятью обладают медлительные, а легче припоминают про-
ворные и сметливые. Поэтому прежде всего надо рассмотреть, 10
о каких предметах может быть память, так как люди часто заблуждаются относительно этого¹. Нельзя помнить будущего, ибо оно предмет мнения и предвидения (пожалуй, могла бы существовать даже наука, основанная на предвидении, каковой некоторые считают мантику²); нет памяти и о настоящем, ибо оно постигается ощущением — мы ведь не познаем ощущением ни будущего, ни прошлого, но только настоящее. Память же есть память о прошлом. Никто не сказал бы, что помнит настоящее, когда оно налицо, как, например, вот это белое, когда я его вижу; или что он помнит умозримое, когда ему случится созерцать и мыслить, но он скажет, что первое он только ощущает, а второе — только познает. Когда же, не совершая никакого действия, он будет обладать знанием и ощущением, вот тогда он будет помнить [что углы треугольника равны двум прямым]³, что одно выучил или видел мысленным взором, а другое — слышал или видел, или т. п. Ибо всякий раз, когда он действительно вспоминает, он как бы говорит в душе, что раньше уже слышал, ощущал или мыслил об этом. Поэтому память не есть ни ощущение, ни постижение⁴, но — приобретенное свойство или состояние (*ἐξίς ἢ πάθος*) чего-то из них по прошествии времени. О настоящем же в момент 20
25

настоящего нельзя помнить, как уже было сказано, но настоящее постигается ощущением, будущее — предвидением (*ἐλπίς*), а прошедшее — памятью. Значит, любая память — вместе со временем. И значит, помнят только те животные, у которых есть ощущение времени, причем помнят тем же, чем и ощущают.

- 30 Поскольку о воображении (*φαντασία*) было сказано раньше в сочинении *О душе*⁵, то [будем считать установленным, что] мышление невозможно без продукта воображения — представления (*φαντάσματος*). В самом деле, в процессе
- 450a мышления происходит то же, что и при черчении: даже если нам совершенно неважно, что у треугольника есть определенная величина, мы все же чертим треугольник определенной величины — так же и мыслящий: даже если он мыслит не величину, он помещает величину перед глазами, хотя и мыслит ее не как величину; а если его предмет по природе относится к величинам, хотя и неопределенным, то он полагает его величиной определенной, а мыслит только как величину. Почему невозможно ничего мыслить без величины и вне времени нельзя мыслить не находящееся во времени — другой вопрос, но [ясно, что для того, чтобы мыслить], необходимо знать, что
- 5 такое величина и движение, а тем самым — и что такое время. Ясно и то, что знание об этом свойственно первому ощущающему⁶. Память же, в том числе, и о мыслимом, не может обойтись без представления, представление же есть состояние (*πάθος*) общего чувства, так что уму память будет свойственна по совпадению, а сама по себе будет принадлежать первому ощущающему⁷. Вот почему память присуща и некоторым дру-
- 10 гим животным, а не только людям и тем, кто обладает мнением и разумением. А если бы память была какой-то частью мыслительных способностей, то не была бы свойственна большинству других животных и, возможно, ни одному из животных неразумных, ведь даже и так она присуща не всем, ибо не у всех есть ощущение времени. В самом деле, когда
- 15 человек действительно помнит, что он что-то видел, слышал или выучил, он — как мы уже сказали — осознает, что это было раньше. Но раньше и позже — во времени. Итак, какой части души принадлежит память, ясно: той, которой и воображение (*ἡ φαντασία*). И предметами памяти в собственном смысле являются те, которые можно вообразить, а уже по совпадению — те, которые не связаны с воображением.
- 20
- 25

Но возможно, кто-то спросит, почему порой, когда состояние (*πάθος*) наличествует, а вещь — нет, вспоминается то, чего нет⁸? Ведь ясно, что возникающее в душе благодаря ощущению и обладающей этим ощущением части тела, нужно мыслить как некое изображение, свойством (*ἔξιν*) которого, говорим мы, и является память. Дело в том, что возникающее движение запечатлевается, словно отпечаток ощущаемого предмета, точно так же, как запечатлеваются отпечатки перстней. Поэтому у тех, кто из-за страсти или по причине возраста пребывает в интенсивном движении, не возникает памяти, как если бы движение или перстень-печатка попали в текущую воду. У других же память не возникает потому, что они стираются, как старые стены, а также потому, что из-за неподатливости воспринимающего воздействие, в нем не возникает отпечатка. Вот почему слишком молодые или слишком старые ничего не помнят — они текут: одни из-за роста, другие из-за разрушения. Точно так же ни очень проворные, ни очень медлительные не кажутся памятьливыми, поскольку первые — чересчур влажные, а вторые — чересчур твердые, так что у одних представление не задерживается в душе, а у других — не появляется.

Но если сказанное о памяти верно, то вспоминает ли [душа] само это воздействие или то, что его вызвало? Если само воздействие, то мы не помнили бы об отсутствующем. Если же то, что его вызвало, то каким образом, ощущая воздействие, мы будем помнить то, чего не ощущаем, — отсутствующее? Если воздействие похоже на отпечаток или рисунок в нас, то почему восприятие этого отпечатка будет памятью о чем-то другом, а не о самом этом отпечатке? Ведь тот, кто осуществляет действие памяти, созерцает и ощущает это воздействие. Почему же тогда мы вспоминаем и о том, чего нет? Ведь тогда можно было бы видеть и слышать отсутствующее. Или все-таки такое возможно и так случается? Как нарисованное на картине животное есть одновременно и животное, и изображение, и оба они тождественны и есть нечто одно, хотя бытие у них и разное, так что можно рассматривать одно и то же и как животное, и как изображение, — так же точно и находящееся в нас представление нужно полагать и чем-то самим по себе существующим и относящимся к чему-то другому. Взятое само по себе, оно есть предмет созерцания и представление, а как относящееся к другому — есть как бы

образ и воспоминание. Поэтому когда оно приходит в движение, то в случае, если душа ощущает его как нечто само по себе существующее, кажется, будто в голову пришла некая мысль или представление; если же душа ощущает его как относящееся к другому и рассматривает его как изображение на картине, например, как изображение Кориска, когда самого Кориска я не вижу, то здесь у созерцания будет уже другое состояние (*πάθος*), подобное тому, когда рассматривают нарисованное животное, и в душе одно окажется как бы только мыслью, а другое, сравнимое с упомянутым изображением, — воспоминанием⁹.

Поэтому, когда у нас в душе происходят подобные движения, мы иногда не знаем, связаны ли они с тем, что мы ощущали раньше, и сомневаемся, память это или нет. Но иногда нам случается понимать и припоминать, что мы прежде нечто видели или слышали: это происходит, когда, рассматривая представление как нечто самостоятельное, мы изменяемся и начинаем рассматривать его как относящееся к другому. Возможно и обратное, как случилось с Антиферонтом из Орея¹⁰ и со многими другими помешанными: они считали продукты своего воображения произошедшим [в действительности] и думали, что вспоминают о нем. Такое происходит, когда не являющееся изображением рассматривают как изображение. Занятия развивают память благодаря повторению, которое есть не что иное, как частое созерцание [одного и того же] как изображения, а не как существующего самостоятельно. Итак, что есть память и воспоминание, сказано — это свойство представления (*ἔξις φαντάσματος*), взятого как изображение (*εἰκόνας*) того, о чем представление; и сказано, какой части нас самих она принадлежит — первому воспринимающему и тому, чем мы ощущаем время.

2. Осталось сказать о припоминании. Но прежде примем в качестве известного все то, что было истинно установлено в диалектических сочинениях¹¹. А именно: что припоминание не есть ни возвращение памяти, ни ее приобретение. В самом деле, когда [человек] в первый раз что-то узнает или испытывает, он и не возвращает себе никакую память (потому что никакой памяти до этого не было), и не приобретает впервые. Потому что память есть тогда, когда состояние или воздействие (*ἡ ἔξις ἢ τὸ πάθος*) уже находятся в душе, а значит, пока воздействие продолжается, память не возникает.

Далее: когда [воздействие] впервые достигает последнего и неделимого¹², то воздействие и знание (если только можно называть состояние или воздействие знанием) уже находятся в испытывшем воздействие, сама же по себе память появляется не раньше, чем по прошествии некоторого времени (впрочем, ничто не мешает нам вспомнить по совпадению кое-что из известного нам¹³). Ведь [человек] помнит в настоящий момент то, что видел или испытал раньше, а не то, что испытал сейчас, сейчас же и вспоминает.

Далее: ясно, что помнит не тот, кто сейчас припоминает, а тот, кто сначала что-то ощутил или испытал¹⁴. Когда же он возвращает себе прежнее знание или ощущение или что-то еще, состоянием чего мы называли память, то это и есть припоминание чего-то названного. А вслед за [при]поминанием¹⁵, случается, следует и память. Однако упомянутые выше [ощущение или знание] не появляются снова просто потому, что имели место раньше. Они могут появиться, а могут — нет. Так, один и тот же человек может дважды изучать и исследовать одно и то же. Поэтому припоминание должно отличаться от этих вещей [повторного изучения и исследования] и восстанавливать знание, исходя из более сильного внутреннего начала, нежели то, из которого исходят обучающиеся¹⁶.

Появляются же припоминания оттого, что одно движение естественным образом следует за другим. Если это происходит по необходимости, то ясно, что вслед за одним начавшимся движением начнется и другое. Если же — не по необходимости, а по обыкновению, то второе движение будет начинаться в большинстве случаев. Бывает, что к некоторым движениям мы сразу привыкаем сильнее, чем к многократно повторяющимся. Поэтому, увидев однажды некоторые вещи, мы помним их лучше, чем те, которые видели много раз. Выходит, что, когда мы припоминаем, мы совершаем какое-то из прежних движений и делаем это до тех пор, пока не начнем совершать движение, которое обычно следует за первым. Вот почему, отыскивая следующее воспоминание, мы мысленно отталкиваемся или от настоящего момента, или от какого-то другого, а также от сходства, противоположности или близости [воспоминаний]¹⁷. В результате возникает припоминание, так как вызванные этими воспоминаниями движения либо тождественны, либо одновременны, либо одно содержит в себе

часть другого, так что начавший двигаться следом за ним остаток составляет малую долю целого.

Итак, хотя [воспоминания] отыскивают указанным способом, их можно припомнить и без этих поисков, если только нужное движение начнется сразу после [какого-то] другого¹⁸. Но чаще всего оно начинается тогда, когда возникают те движения, о которых мы говорили выше. Впрочем, нужно исследовать не то, как мы [при]поминаем¹⁹ далекое, но — как близкое. Потому что способ, очевидно, один и тот же. Обычно движения следуют друг за другом — вот это после вон того, — поэтому, когда человек захочет [что-то] припомнить, он будет делать следующее: он попытается отыскать начало того движения, за которым следует нужное ему. Вот почему быстрее и лучше всего появляются воспоминания, исходящие из начала.

452a Ибо как сами предметы составляют друг с другом определенную последовательность, так и движения. И хорошо запоминается то, что расположено в определенном порядке, как знания. Другие же вещи запоминаются плохо и с трудом. Вот этим-то

5 и отличается припоминание от повторного изучения: в первом случае [человек] может каким-то образом сам собой прийти к тому, что за началом. Если же он делает это не сам, а благодаря другому, то он больше не помнит²⁰. Но зачастую [человек], который уже не в состоянии припомнить, обретает эту способность в ходе исследования и находит [искомое]. Происходит же это с теми, кто приводит в движение многое, пока не начнет совершать то движение, за которым последует предмет.

10 Ведь помнить, значит заключать в себе движущую силу, то есть, как уже было сказано, приходить в движение благодаря самому себе и имеющимся у тебя движениям. А для этого нужно исходить из начала. Вот почему кажется, что люди иногда припоминают, исходя из определенных мест (τόπων)²¹. Дело в том, что они быстро переходят от одного к другому: например, от молока — к белизне, от белизны — к воздуху, от воздуха — к влаге, а припомнив влагу, человек припоминает

15 осень — время года, [воспоминание] о котором он искал.

Но и середина вещей во всех отношениях подобна началу. Потому что если человек не вспомнил раньше, то он вспомнит, дойдя до нее. Если же нет, то он не вспомнит, даже исходя из другого начала. Например, если кто-то держит в умный ряд предметов *А, В, Г, Д, Е, З, Н, Θ, Ι*, то в случае, если он не

20 припомнил [искомого предмета, находясь] на *Ι*, он может

вспомнить его, дойдя до E^{22} . Ведь от E можно двигаться в обе стороны — и к Δ , и к Z . И если человек искал не какой-то из этих предметов, а A или B , то он вспомнит их, дойдя до Γ , а если не их [но Θ или Λ], то, дойдя до H , и так всегда. Тот факт, что, исходя из одной и той же вещи, мы иногда вспоминаем, а иногда нет, объясняется тем, что от одного и того же начала можно двигаться во многих направлениях, как, например, от Γ — в сторону B или Δ . Поэтому, когда припоминают спустя долгое время, то движутся к тому, что привычнее, ибо привычка ($\tauὸ ἔθος$) уже стала природой. Вот почему мы быстро припоминаем то, что часто обдумываем, ибо как в природе одно идет за другим, так и в деятельности ($ἐνεργεία$), а частое повторение содействует природе. И так же как в природе что-то происходит против природы, а что-то случайно, так и в еще большей степени в сфере привычного, где природа действует неодинаково, отчего движение совершается то в нужном направлении, то в другом. Последнее происходит, когда что-то сбивает нас и отвлекает в сторону. Вот почему, когда нужно припомнить какое-то имя, а нам известно другое, схожее с ним, мы ошибочно употребляем неправильное вместо правильного. 25 30 452b 5

Итак, припоминание происходит указанным образом. Но самое главное, [чтобы помнить и припоминать] необходимо знать время — будь то измеренное или неопределенное. Допустим, существует нечто, благодаря чему [человек] различает бóльшие и меньшие промежутки времени²³. Скорее всего, он различает их так же, как и величины. А именно: большие и удаленные предметы он мыслит, не простирая к ним разум наподобие того, как это делает зрение, по утверждению некоторых (потому что разум способен мыслить предметы, даже когда их нет), а благодаря пропорциональному предметам движению, поскольку разум содержит в себе схожие фигуры и движения. Но тогда, мысля предметы большей величины, как он отличит, что мыслит [именно] их, а не меньшие?²⁴ Ведь все, что внутри, — меньше, причем в пропорциональном отношении. Не исключено, что как для фигур разум может найти в себе нечто пропорциональное, так и для расстояний. Например, если он совершает движение AB BE , он создает движение $\Gamma\Delta$, потому что $A\Gamma$ и $\Gamma\Delta$ пропорциональны [соответственно, AB и BE]. Но тогда почему он создаст, скорее, $\Gamma\Delta$, а не ZH ? Может быть, потому, 10 15

что AG относится к AB как Θ к Γ ? Следовательно, эти движения разум совершает одновременно. Если же он захочет помыслить ZH , то BE он будет мыслить точно так же, а вот вместо Θ и Γ он будет мыслить движения K и Λ . Потому что они относятся друг к другу как ZA к BA ²⁵.

Итак, когда движение, вызванное предметом, и движение, вызванное временем, происходят вместе, тогда осуществляется действие памяти. Если же человек не совершает [указанные движения], но при этом думает, что совершает, то ему только кажется, что он помнит. Ведь ничто не мешает нам заблуждаться и думать, что мы вспоминаем, когда на самом деле не помним. Наоборот, когда мы действительно помним, мы не можем не считать себя помнящими и забыть об этом. Потому что как раз это и есть память [— осознание себя в качестве помнящего]. Когда же движение, вызванное предметом, и движение, вызванное временем, происходят отдельно друг от друга, то памяти нет. Движение времени двояко. Иногда мы не помним его точной меры, например, что сделали то-то и то-то третьего дня, а иногда — помним, впрочем, память есть и в том случае, если мы помним время неточно. При этом люди обычно говорят, что они помнят [какое-то событие], но когда [оно произошло] не знают, потому что не знают точного количества прошедшего времени.

Итак, что не одни и те же являются помнящими и припоминающими — сказано выше. Припоминание отличается от памяти не только временем, но и тем, что памяти [помимо человека] причастны и многие другие животные, припоминание же, можно сказать, не свойственно ни одному из известных животных, кроме человека. Причина же заключается в том, что припоминание есть как бы некое умозаключение: припоминающий заключает, что прежде он что-то видел, слышал или как-то иначе испытал (*ἐπαθε*), так что его состояние напоминает некий поиск (*ζήτησις*), а это по природе свойственно только существам, обладающим волей (*τὸ βουλευτικόν*). Ведь воля (*τὸ βουλευέσθαι*) есть некое умозаключение.

А что состояние (*πάθος*) [памяти] есть нечто телесное и что припоминание есть поиск созданного воображением образа (*φαντάσματος*) в этом телесном субстрате, подтверждается тем, что некоторые люди приходят в беспокойство, когда не могут припомнить чего-то, сильно напрягая мысль, и припоминают ничуть не хуже, когда совсем не собираются этого

делать. Особенно это свойственно меланхоликам, так как воображаемые образы приводят этих людей в движение сильнее, чем других. А причина того, что припоминание не в их власти, заключается в том, что как не во власти бросивших остановить, так и припоминающий и ищущий приводят в движение что-то телесное, в чем запечатлено это состояние. Особенно это беспокоит тех, у кого вокруг органа общего чувства оказывается много влаги²⁶, так как приведя ее в движение, ее трудно остановить, пока искомое опять не придет в голову и движение не выровняется. Вот почему приступы гнева и страхи, приведя что-то в движение, не останавливаются, даже если им оказано противодействие, но продолжают двигаться в том же направлении. Это состояние подобно тому, когда у кого-то на языке неудержимо вертится какое-то имя, песня или слово. Даже сдерживаясь и не желая ни говорить, ни петь, такой человек вынужден делать это снова и снова.

Люди, у которых верхняя часть тела больше нижней, а также карлики менее памятьливы, нежели люди противоположного строения, потому что у них вблизи органа общего чувства сосредоточена большая тяжесть, так что движения не могут ни сразу запечатлеться в нем, поскольку рассеиваются, ни с легкостью выровняться при попытке что-то припомнить. Что же касается очень юных или слишком старых, то они ничего не помнят из-за движения, поскольку одни вовлечены в быстрый рост, а другие — в увядание. А кроме того, до определенного возраста дети напоминают своим строением карликов.

Итак, относительно памяти и способности помнить сказано, какова их природа и какой частью души живые существа помнят, а также относительно припоминания, что оно такое, как и по какой причине возникает.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вопрос, который волнует Аристотеля в этом трактате: можно ли помнить умопостигаемые предметы или предметом памяти в собственном смысле является только чувственно воспринимаемое? Не исключено, что этот вопрос спровоцирован платоновским учением об анамнезисе, предполагавшим способность человеческой души помнить вечные идеи, которые она созерцала до своего рождения в теле. Это учение некогда разделял и сам Аристотель (см. фрагменты его трактата *Евдем, или О душе* в кн.: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, ed. V. ROSE

(Leipzig, 1886), fr. 41), однако впоследствии он полностью от него отказался.

² Аристотель имеет в виду весьма развитое в древности искусство толкования сновидений и предсказания по внутренностям животных. Сам он посвятил мантике специальный трактат *О предсказаниях во сне* (*De divinatione per somnum*), также входящий в состав *Parva naturalia*. В нем провидческие сновидения объясняются с чисто физиологической точки зрения.

³ Текст в прямых скобках представляет собой либо схолию (как считают Freudenthal и Biehl), либо вставку самого Аристотеля. Последнее предположение высказал P. Gohlke в кн.: *Aristoteles. Kleine Schriften zur Seelenkunde* (Paderborn, 1953), S. 10, 184.

⁴ «Постижение» (*ὑπόληψις*), или, как в русском переводе, «составление суждений», выступает у Аристотеля в трактате *О душе* (III, 3, 427 b) в качестве родового понятия, охватывающего такие виды мыслительной деятельности как «познание, мнение, разумение и противоположное им» (*εἰςὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τὰναντία τούτων*).

⁵ *О душе* III, 3, 428 a – 429 a. О связи воображения и мышления см. Там же, III, 7, 431 b; III, 8, 432 a 8 f.

⁶ Общему чувству. См. *О душе* II, 6, 418 a 16 f.

⁷ Мышление невозможно без представлений, связанных с величиной и временем, но величины и время постигаются общим чувством, следовательно, и воображение относится к нему же. Мышление, таким образом, обрабатывает данные общего чувства или «первого ощущающего», которые и будут предметом умозрения в собственном смысле. Память об умозримом будет поэтому памятью о продуктах воображения, а значит, она свойственна не самому по себе мышлению, а общему чувству. Кроме того, память связана со временем, а это тоже одно из ощущений общего чувства.

⁸ Мы можем вспомнить, что знаем того или иного человека, когда встретим его, и в этом случае в наличии имеется и сама вещь, и вызванное ею состояние. Но можно помнить человека и не видя его. Почему такое возможно, Аристотель обсуждает в этом параграфе.

⁹ Когда мы рассматриваем продукт воображения как таковой, мы не всегда можем быть уверены, что ему соответствует нечто реально виденное или слышанное нами.

¹⁰ По свидетельству Александра Афродисийского и Михаила Эфесского, Антиферонт из Орея (город на о. Эвбея) был тем самым человеком, о котором Аристотель упоминает в *Метеорологике* 373 b 4–10: «так, например, с человеком, смутно и нечетко видящим, случалось временами, что, когда он шел, ему казалось, будто перед ним все время идет обращенный к нему призрак. Это происходило оттого, что его зрительный луч отражался обратно к нему самому. Зрительный луч из-за болезни был настолько слаб и вконец обессилен, что даже окружающий воздух становился для него зеркалом и он не мог его отодвинуть» (пер. Н. БРАГИНСКОЙ). По словам комментаторов, несмотря на естественную причину появления призрака, сам Антиферонт считал его своим ожившим воспоминанием. См. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria* 147, 32; *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria* 17, 30.

¹¹ ἐν τοῖς ἐπιχειρηματικοῖς λόγοις. По мнению Михаила Эфесского, Аристотель ссылается здесь на свои научные произведения, входящие в состав так называемых *Физических проблем*, в которых вопрос об отличии припоминания от памяти уже рассматривался. См. *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria* 20, 16: «*Диалектическими сочинениями* Аристотель называет *Проблемы*. Смысл же его слов таков: все, что у нас было сказано и обстоятельно доказано относительно припоминания в *Проблемах*, будем считать здесь общепризнанным и не будем приводить доказательств того же самого, ибо доказанное однажды не следует доказывать вновь». Тем не менее в дошедших до нас *Физических проблемах* вопрос о припоминании не обсуждается. В отличие от Михаила Фемистий полагает, что упомянутыми диалектическими сочинениями могли быть записи практиковавшихся в Ликее и древней Академии дискуссий по спорным вопросам. См. *Themistii (Sophoniae) in parva naturalia commentarium*, CAG 5. 6, S. 7, 11. Тем более что в списке аристотелевских произведений у Диогена Лаэртца упоминаются три сочинения с похожим названием: № 33 ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά γ, № 65 ἐπιχειρημάτων α, β; № 70 θέσεις ἐπιχειρηματικάί κε.

¹² τῷ αὐτόμῳ καὶ ἐσχάτῳ. Речь идет либо об индивидууме, последнем и неделимом виде всякого рода (таково мнение P. Gohlke, S. 68), либо об общем чувстве, в котором оканчиваются пути всех ощущений и которое, по сравнению с пятью обособленными друг от друга чувствами, является чем-то единым и неделимым на части (*О душе* 426 b 16). Последней точки зрения придерживается большинство античных и средневековых комментаторов.

¹³ Аристотель имеет в виду ситуацию, описанную Платоном в *Федоне* (74d): когда вид одной вещи вызывает в нас мысль о другой, известной нам ранее. Именно такое состояние Платон обычно называл припоминанием.

¹⁴ Михаил Эфесский, комментируя раздел о припоминании, постоянно упрекает Аристотеля в неясности. О смысле некоторых параграфов, по его словам, можно только догадываться. *In parva naturalia* 22, 25: ἀσαφῶς δὲ πάντα ἀπαγγέλλε.

¹⁵ Мы принимаем чтение Михаила Эфесского: ἀναμνησθεσθαι вместо: μνημονεύειν. *Ibid.*, 23, 24.

¹⁶ Любое обучение и любое рассудочное знание исходит, по словам Михаила Эфесского (*Ibid.*, 24, 7), из уже имеющегося в душе знания. И в этом оно отчасти схоже с припоминанием. Последнее, впрочем, должно исходить «из более сильного внутреннего начала», которое само собой, без какой-либо внешней помощи способно восстанавливать то, что мы знали раньше. Например, когда, помня начало первой строки *Илиады*: «Гнев, Богиня, воспой...», мы на основании этого могли бы припомнить и всю строку целиком: «Гнев, Богиня, воспой, Ахиллеса, Пелеева сына!» *Michaelis Ephesii...* 23, 17.

¹⁷ Аристотель говорит здесь об ассоциативных рядах, позволяющих нам припомнить ту или иную вещь. Эти ряды могут выстраиваться на основании сходства, когда, например, видя изображенную на картине лиру, мы вспоминаем о настоящей лире, от нее переносимся мыслью к знакомому нам музыканту и, наконец, припоминаем песню, которую он пел. Но ассоциативный ряд может выстраиваться и по противоположности: когда, видя белое, мы вспоминаем о черном. Или на основании близкого расположения воспоминаний: так, вспомнив первую строку *Илиады*, мы можем вспомнить и несколько следующих сти-