

КОММЕНТАРИЙ
К
«О ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ»
И
«О ПАМЯТИ»

Перевод *О чувственном восприятии* предпринимался в конце XIX в. Казанским университетом среди психологических трудов Аристотеля. Реализованы были эти планы или нет — нам неизвестно, так как аннотированные издания оказались недоступны. Библиографическая справка на эти переводы такова:

Психологические сочинения Аристотеля / Пер. с греч. В. Снегирева. Казань, 1885. Вып. I: Исследование о душе.

Психологические сочинения Аристотеля / Пер. с греч. В. А. Снегирева // Ученые записки Императорского Казанского университета. 1874. № 6; 1875. № 5 [Исследования о душе, книги I и II].

Перевод второго сочинения издавался уже в наше время: О памяти и воспоминании / Пер. с греч. и комментарии О. С. Гаврюшкиной, В. Л. Иванова // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 1997. № 1.

Настоящий перевод выполнен по изданию: Aristotelis opera. Vol. 1–5 / Ex recensione I. Bekkeri. Academia Regia Borussica. Berlin, 1831–1870.

О чувственном восприятии
(436a 1–449b 3)

Следует внимательно рассмотреть то, что касается живых существ — сочинение *О чувственном восприятии* развивает более подробно тему, связанную с эстетической способностью ду-

ши. Аристотель рассматривает, с одной стороны, каким образом происходит чувственное восприятие, а с другой — каково то, что воспринимается чувствами. Исследование души относится к компетенции физика (*Мет.* 1026a 5), поскольку «душа неотделима от тела» (*О душе* 413a). В кодификации Андроника (см. Предисловие) сочинение *О душе* и примыкающие к нему *Малые сочинения о природе* (*Parva naturalia*) стоят в одном ряду с книгами *Физики*. «Душа... отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размножения и движения» (*О душе* 413b 10–15). Растения имеют только растительную душу, животные — помимо растительной, еще и чувствующую, а человек имеет все три вида души (*Там же* 415a сл.). Душа «не существует помимо перечисленных способностей души» (*Там же* 414b 23). Аристотель предлагает феноменологическое описание души. Исследование души — это область науки, как и исследование природы, потому что душа есть форма тела. «Ясно, что определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно... Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами (речь идет о душе растительной, чувствующей и размышляющей. — *Е. А.*)» (*Там же* 414b 20–25). Таким образом, как в трактате *О душе*, так и в сочинениях *О чувственном восприятии* и *О памяти* Аристотель рассматривает душу как форму любого тела с точки зрения ее способностей. Душа, говорит Аристотель, «есть сущность как форма (λόγος), а это — суть бытия такого-то тела... суть бытия и форма... такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (*Там же* 412b 10–17), «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтеле-

хия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела»
(Там же 412a 19–21).

У живых существ, поскольку каждое из них живое. . . Ибо именно таким образом мы различаем одно как живое, другое как неживое — живое существо от лишённого жизни отличается способностью к чувственному восприятию (ἡ αἰσθησις), которое представляет собой способность души. «У живых существ быть (τὸ εἶναι) означает жить (τὸ ζῆν)» (О душе 415b 15). Способность чувственного восприятия обеспечивает живому существу непосредственную достоверность и связывает его с миром: **Ведь невозможно, чтобы тот, кто воспринимает самого себя или (что-либо) другое в течение непрерывного времени, оставался в неведении, что он существует.** То же в *Протрептике* Фр. 14. Существование трансцендентного по отношению к воспринимающему мир не подвергается сомнению. Вещи обладают способностью действовать, в силу чего их восприятие и становится возможным. Более того, речи даже нет о неадекватности восприятия: первоначальное восприятие всегда истинно, разного рода заблуждения возникают лишь на уровне составления суждений.

ἡ αἰσθησις — способность чувственного восприятия — фундаментальная способность, присущая живым существам вообще и человеку в частности. Благодаря чувственному восприятию конституируется опыт и знание, ведь познающий получает критерий от самих вещей, ὅλ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος (О частях животных 642a 27; также см. *Протрептик* и комментарий к *Протрептику*). В опыте чувственного восприятия вещь является как целое (Физика 184a 25).

«Об ощущении говорится в двух значениях — об ощущении в возможности и об ощущении в действительности; подобным образом и ощущаемое может быть ощущаемым в возможности и ощущаемым в действительности» (О ду-

ше 417a 10–15). Чувственное восприятие возникает, когда живое существо испытывает внешнее воздействие. **Ведь то, что вызывает чувственное восприятие, движется по направлению к тому, что в возможности уже дано (εἰς τοῦτο δυνάμει προὔπαρχον).** Поэтому способность чувственного восприятия как возможность предшествует действию. Аристотель уподобляет деятельность чувственного восприятия созерцанию: **Ведь чувственное восприятие аналогично не приобретению, а использованию знаний (τὸ θεωρεῖν).** В другом месте он говорит: «Ощущение же в действии можно уподобить деятельности созерцания; отличается оно от последнего тем, что то, что приводит его в действие, есть нечто внешнее» (*О душе* 417b 15–20). *Во второй аналитике* (99b 35) Аристотель называет чувственное восприятие δυνάμει σύμφυτος κριτική — врожденной способностью различать. Благодаря этой способности человек приобретает опыт (см. *Мет.* 981b 10). Чувственное восприятие сообщает о многочисленных различиях, из которых рождается понимание (φρόνησις) как умопостигаемого (τῶν νοητῶν), так и действий (τῶν πρακτῶν). Каждый орган ощущения воспринимает соответствующее ему чувственно воспринимаемое без материи (см. *О душе* 425b 23–25), а ум мыслит то, что вне его, только вместе с чувственным восприятием (οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἔκτος μὴ μετ’ αἰσθήσεως).

τὸ αἰσθητικόν — то, что способно испытывать ощущение; τὸ αἰσθημα — состояние восприятия; τὸ αἰσθητόν — чувственно воспринимаемая вещь; τὸ αἰσθητήριον — орган чувственного восприятия; αἰσθάνεσθαι — восприятие как действие.

τὰ κοινά, или τὰ κοινὰ αἰσθητά, — всякое сущее, доступное чувственному восприятию, оформлено. Чувственное восприятие воспринимает форму без материи. Отдельно взятое сущее является в своей количественной определенности. К числу τὰ

κοινὰ αἰσθητά, т. е. к общим воспринимаемым (свойствам), относятся движение, покой, число, фигура, величина (*О душе 418a 15–20*); отдельно взятое восприятие — τὸ ἴδιον αἰσθητόν. Первоначальное восприятие всегда истинно (*Там же 418a 10*). «Для общих же свойств мы имеем общее чувство и воспринимаем их не привходящим образом» (*Там же 425a 23–24*). Общее чувство (ἡ κοινὴ αἴσθησις): 1) сводит воедино восприятия всех органов чувств; 2) с его помощью воспринимаются привходящие свойства (*Там же 424a 24*); так, если мы видим мед, мы воспринимаем и то, что он сладкий; 3) оно позволяет воспринимающему отдавать себе отчет в том, что он воспринимает; 4) оно позволяет различать разные восприятия (αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει). (*Там же 426b 14*). Платон тоже говорит о τὰ κοινά, однако знание о них не основано на чувственном восприятии, τὰ κοινά — это общее, умопостигаемые идеи, которые «нельзя уловить ни с помощью зрения, ни с помощью слуха» (*Тетет 185b*). **Различать общее (τὰ κοινά) скорее (присуще) зрению, чем какой-либо иной способности.**

ἡ ἕξις — образовано от глагола ἔχειν — «иметь», который употребляется как глагол переходный: «иметь нечто»; и как глагол непереходный: «находиться в каком-то состоянии». В *Метафизике* дается следующее определение: «Проявление некоторой деятельности (ἐνέργεια) того, что обладает, и того, чем оно обладает» (*1022b 4*). Это такое состояние, которое возникает, когда одно действует (ποιεῖ), а другое претерпевает (πάσχει), претерпевающее — τὸ ὑποκείμενον (подлежащее, или сущность). Далее, Аристотель определяет ἡ ἕξις как «расположение» (*Там же 1022b 10*), но такое расположение следует отличать от расположения, обозначаемого как διάθεσις: первое — устойчивое свойство, второе — преходящее (*Категории 8b 28*). Знание и добродетели Аристотель называет ἕξις (*Там же 8b 29*). ἕξις в смысле обладания противоположно στέρησις как лишенности, однако если о лишенности говорить

как о наличии лишенности, то и ее можно тоже назвать ἔξις (*Мет.* 1019b 7). Наконец, ἔξις отличается от действительности (ἐνέργεια): ἔξις так относится к действительности или деятельности, как обладание (κτῆσις) к использованию (χρῆσις) (*НЭ* 1098b 33 сл.).

τὸ πάθος — от глагола πάσχειν — страдать, претерпевать. «Класс естественных вещей включает в себя, с одной стороны, сущности, а с другой — их действия и претерпевания», то есть «их изменения и превращения» (*О небе* 298a 28–32). Претерпевать то же значит действовать. Замечание, которое Аристотель делает в *Физике*, позволяет прояснить отличие πάθος от πάθησις и вместе с тем уточнить смысл первого: одна деятельность (ἐνέργεια) у действующего, а другая — у претерпевающего; деятельность первого — ποιήσις, а второго — πάθησις; всякая деятельность целенаправленна: цель действия (ποίησις) — ποίημα (творение), цель страдания (πάθησις) — πάθος (претерпевание) (*202a* 23).

В *Метафизике* Аристотель дает такое определение: τὸ πάθος — это «свойство, в отношении которого возможно изменение» (*1022b* 15–16). Изменение согласно свойству Аристотель называет ἀλλοίωσις (изменение или движение качества), т. е. ἡ κατὰ τὸ ποιόν и ἡ κατὰ τὸ πάθος μεταβολή (*Физика* 225b 8; 226a 26; *Мет.* 1088a 32).

πάθη καθ' αὐτά соответствуют существенным свойствам, или различиям (διαφοραί) (*Мет.* 1004b 6; 1020a 25). Субстратом (τὸ ὑποκείμενον) для πάθος^а является сущность, «например, субстрат для состояний (τοῖς πάθεσι) — это человек, т. е. тело и душа. А состояние (πάθος) — это образованное, бледное» (*Там же* 1049a 29–30). В результате чего о человеке не скажут, что он образованность, но скажут, что он образованный.

В трактате *О душе* Аристотель приводит очень важное значение: τὸ πάθος — «это сохранение сущего в возможности сущим в действительности» (*417b* 2).

τὸ πάθος выступает в качестве одного из ключевых понятий *Поэтики*. Патос наступает вслед за переломом в действии, который обычно отмечен событиями, вызывающими ужас и сострадание (*Поэтика 1452b 10–15*), πάθος соотносится с ἦθος'ом как определенностью душевного склада, который в результате трагических событий, ломающих ход действия, теряет свою устойчивость. Патос также есть некое несогласие, мешающее спокойному развертыванию мысли, а потому затрудняющее воспоминание (см. *О памяти*). Пафосом (τὸ πάθος) называют состояние, присущее также **отдельным словам, и песням, и речам, когда нечто из этого с силой вырывается из уст** (*О памяти*).

Зрение само по себе является более важным для жизни — Аристотель рассматривает пять ощущений: зрение (ἡ ὄψις, ἡ ὄρασις, τὸ ὄραῖν), слух (ἡ ἀκουσις, ἡ ἀκοή), обоняние (ἡ ὀσφρησις), осязание (ἡ ἀφή) и вкус (ἡ γεῦσις) — все это способности чувствующей души. Чувственное восприятие само по себе лишь возможность. Чтобы оно стало действительностью, необходимо воздействие того, что воспринимается чувством. Поэтому Аристотель рассуждает не только об органах восприятия, но и о том, что приводит соответствующую способность восприятия в действие.

О всех чувственных восприятиях говорится с точки зрения возможности и действительности (τὸ δυνάμει — τὸ ἐνεργείᾳ). В основе чувственного восприятия — движение и претерпевание. Сами по себе органы восприятия не действуют, поэтому невозможно воспринимать сами способности восприятия. Мысль о том, что восприятие есть способность (δύναμις), очень важна, потому что в ней заложено основание для различения чувственного восприятия и мышления. «Ощущение же в действии (κατ' ἐνεργείαν) можно уподобить деятельности созерцания... Причина этого в том, что ощущение в действии направлено на единичное, знание же — на общее. А общее некоторым образом

находится в самой душе. Поэтому мыслить — это во власти самого мыслящего, когда бы оно ни захотело помыслить; ощущение же не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы было наличие ощущаемое» (*О душе 417b 19–26*). Тем не менее мышление и чувственное восприятие Аристотель рассматривает как аналогичные феномены. Подобно тому как ум есть τόπος εἰδῶν (*О душе 429a 27*; см. также комментарий к *О памяти*), так и способность чувственного восприятия способна «воспринимать формы ощущаемого (τὸ δεχτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν) без его материи, подобно тому как воск воспринимает отпечаток перстня... Орган чувства тождествен со способностью ощущения, но бытие его иное» (*О душе 424a 16–18*). Способность ощущения «не подобна ощущаемому, испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно» (*Там же 418a 3–5*).

Части II и III сочинения *О чувственном восприятии* посвящены зрению. В связи с ним рассматривается и то, без чего оно невозможно, а именно свет и цвет. Значение зрения как эстетической способности объясняется тем, что **способность зрения** (ἡ τῆς ὀφθαλμοῦ δύναμις) **сообщает о разного рода многочисленных различиях в силу того, что всем телам присущ какой-то цвет. Так что благодаря этой способности** ⟨можно⟩ **лучше воспринимать общее** (τὰ κοινά). Аристотель, как обычно, начинает с изложения заблуждений своих предшественников. Алкмей и вслед за ним ионийские мыслители связывали органы чувственного восприятия с четырьмя элементами. То же самое делает и Платон в *Тимее*. Алкмей объяснял зрение тем, что огненный элемент в глазу посылает лучи. Эмпедокл и Демокрит, наоборот, полагали, что глаз испытывает воздействия, исходящие из внешнего мира. Платон в период диалога *Менон* разделял взгляды Эмпедокла (см. *Менон 76cd*), а в *Тимее* он объяснял зрение как результат встре-

чи лучей, которые исходят из глаз, с теми, которые исходят от вещей: «Внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то они заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза... И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в том месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света» (45bd). В *Государстве* Платон говорит о том, что причина зрения не в том, что человек наделен глазами, и не в том, что есть нечто являющееся и позволяющее себя видеть, но в том, что есть начало, «связующее друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься» (507e–508). И это свет. Аристотель склоняется к тому, что причина зрения — давление, которое зрение испытывает извне (*О душе* 419a 17). В сочинении *О чувственном восприятии* он высказывает такую мысль, что зрение вызывается движением, возникающим в пространстве между тем, что видит, и тем, что воспринимается, а в этом пространстве — либо свет как действительность прозрачного, либо темень как лишенность света. Присутствие света делает возможным видение: τὸ ὑάρ φῶς ποιεῖ τὸ ὁρᾶν. «Предмет зрения — видимое, видимое же — это прежде всего цвет» (*О душе* 418a 26). Там же Аристотель указывает на природу цвета: «Цвет принадлежит к тому, что видимо само по себе; само по себе не в том смысле, что быть видимым — это существо его, а в том, что оно в самом себе включает причину того, почему оно видимо. Всякий цвет есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом его природа» (*Там же* 418a 29–418b 3). **Прозрачное само по себе как таковое присутствует в телах... и делает возможной причастность цвету.** «Цвет и величина постоянно сопутствуют друг другу» (*Там же* 425b 8). Цвет находится в границах тела и тем са-

мым делает их зримыми, а вместе с ними и само тело. Аристотель излагает несколько теорий о происхождении цвета и о причине многообразия цветов. Согласно одной, различные оттенки возникают в результате пропорционального расположения цветов рядом друг с другом, что сопоставимо с музыкальными созвучиями. Вторая теория объясняет многообразие цветовых оттенков наложением одного цвета на другой. Однако сам Аристотель отдает предпочтение третьему объяснению, а именно: причину разнообразия цветов он видит в смещении, в результате которого возникает новое качество цвета.

τὸ φῶς — Аристотель говорит, что **природа света заключается в неопределенном прозрачном** (ἢ τοῦ φωτὸς φύσις ἐν ἀορίστῳ τῷ διαφανεῖ ἐστίν). τὸ διαφανές — прозрачное — это **общая природа и возможность** (κοινὴ φύσις καὶ δύναμις), которая в отдельности (сама по себе) не существует. «Прозрачным я называю то, что... видимо... не само по себе, а посредством чего-то постороннего — цвета... Свет же есть действие прозрачного (τὸ διαφανές) как прозрачного. Там, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма. А свет есть как бы цвет прозрачного, когда оно становится действительно прозрачным от огня» (*О душе* 418b 5–15). Аристотель называет свет ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς — действительностью прозрачного. Свет — состояние, присутствие (παρουσία). Рассуждая о свете, Аристотель использует обычную для него структуру: εἶδος (форма), ὕλη (материя), στέρησις (лишенность). **Свет не есть движение** в смысле пространственного перемещения (φορά), связанного со временем, движение света — изменение состояния (ἄλλοίωσις), которое происходит сразу (ἄθροον).

Части IV и V посвящены обонянию (ἢ ὄσφρησις) и вкусу (ἢ γεῦσις), о которых Аристотель говорит, что **это почти одно и то же претерпевание** (τὸ αὐτὸ πάθος). И здесь же речь идет о том, что обла-

дает вкусом ($\delta\ \chi\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$) и вызывает вкусовое ощущение. **Как цвета возникают из смешения черного и белого, так же и соки (из смешения) сладкого и горького и в зависимости от соотношения.** Соотношение ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) — упорядочивающий принцип, распознаваемый ощущением, благодаря тому, что в душе есть счетное, или измеряющее начало, которое распознает и время. Живое существо различает вкусовые ощущения, цветовые сочетания, а также звуки как приятные и неприятные.

Части VI и VII — здесь разбираются очень существенные вопросы, во-первых, о том, бесконечно ли делимо тело, и, во-вторых, можно ли воспринимать одновременно две вещи.

На первый вопрос Аристотель дает положительный ответ: и всякая величина, и чувственное восприятие делимы до бесконечности, а это есть признак непрерывности. Одно восприятие непрерывно. Нет невоспринимаемой величины, даже самая малая воспринимается, поскольку в возможности она содержится в большей величине. Равным образом, как сущее в возможности, а не как сущее в действительности воспринимается то, что в силу своей величины не может быть воспринято в целом: так, например, вся линия или вся Земля существуют в один и тот же непрерывный промежуток времени, но в действительности воспринимается лишь какой-то отрезок линии или какой-то участок Земли.

Под словом «одновременно» я подразумеваю «в одно и то же неделимое время по отношению друг к другу» ($\epsilon\nu\ \tau\acute{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omega\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega$) — Аристотель очень подробно рассматривает, можно ли воспринимать несколько вещей одновременно. Он заключает, что в один и тот же промежуток времени может восприниматься только лишь одно: **Согласно одной возможности в течение неделимого времени необходимо существует одно действие** ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu$

δύναμιν καὶ ἄτομον χρόνον μίαν ἀνάγκη εἶναι τὴν ἐνέργειαν). Время, восприятие и воспринимаемое представляют собой континуум: **У одного** (чувственного восприятия) в один момент (есть) одно состояние, одно движение и одна возможность. Несколько сущностей одновременно воспринимать невозможно. **Можно воспринимать сразу** (несколько) в одно и то же (время), но не в одном и том же определении.

О памяти (449b 3–453b 11)

Каково то, что можно помнить — в начале Аристотель дает самый общий ответ: помнить можно то, что не относится к непосредственно данному, будь то непосредственно данное в чувственном восприятии или в созерцании. Помнить можно то, что уже свершилось (τὸ γενόμενον). Принимаемая во внимание, что **память** (ἡ μνήμη) . . . имеет дело с тем, что **умопостигаемо**, а таков образ (φάντασμα), появляющийся на основе первоначального знания, которое **возникает благодаря первому чувственному восприятию** (τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ), то оказывается, что «прошлым» может быть первоначальное чувственное восприятие. Аристотель подчеркивает, что «представления (φαντάσματα) — это как бы предметы ощущения (αἰσθημάτων), только без материи» (*О душе* 432a 7–10). Это означает, что и образ (представление) может быть воспринят в созерцании подобно тому, как зрение воспринимает вещи внешнего мира, но Аристотель отмечает, что никто **не станет говорить, что припоминает. . . созерцаемое, когда он созерцает и обдумывает, — он лишь скажет, что. . . знает** (τὸ δ' ἐπίστασθαι). Однако если образ подобен чувственно воспринимаемому, то и он может относиться к памяти, значит, по аналогии, и восприятие образа может стать «прошлым», и тем самым образ тоже может быть тем, на что направлено воспоминание.

ἡ μνήμη — память в ранней мысли и поэзии представляется таким пространством, в котором ничто не может быть скрытым. Все находящееся в этом пространстве упорядочено, и принцип упорядоченности — время. Эсхилловский Прометей говорит, что он ἐξήϊρον αὐτοῖς γραμμάτων τε συνθέσεις/ μνήμην ἀπάντων μουσομήτορ' ἐργάνην — открыл для людей соединение букв и память, родительницу Муз, виновницу всего (ст. 461–462). Фалесу традиция приписывает изречение, согласно которому σοφώτατον χρόνος ἀνευρίσκει γὰρ πάντα — самое мудрое — время, ибо оно обнаруживает все (DK 11 A 35). Память (μνήμη) и время (χρόνος) имеют отношение ко всему (ἅπαντα, πάντα), и в одном, и в другом это все каким-то образом присутствует и удерживается. Что такое в отношении к памяти πάντα, раскрывается в поэме Гесиода *Теогония* как τὰ τ' ἔόντα, τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα (ст. 31, 38) — то, что есть; то, что будет; то, что есть прежде. И за сохранение всего этого в единстве отвечает Мнемозина, чьи дочери Музы внушают поэтам слово истины (ст. 28).

В платоновской мысли память — это то, что нужно обрести заново, восстановить, преодолеть беспамятство, ибо память хранит в себе все виденное человеком до того, как он, проделав путь через равнину Леты, попал на землю (*Государство* 621a). Дело человека — вернуться к тому прежнему состоянию. Этого можно достичь путем припоминания. «Если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по моему, „познавать“ означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это „припоминанием“, мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» (*Федон* 75e). Однако «Припоминать то, что там, на основании того, что здесь, нелегко любой душе... Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память» (*Федр* 250a–b).

Аристотелевская трактовка памяти позволяет

объяснить, откуда берется знание, если исходить из того положения, что до своего рождения человек никакому знанию причастен не был. Память — не чувственное восприятие (*αἴσθησις*) и не оформленная мысль (*ὑπόληψις*), но обладание (*ἔξις*) или претерпевание (*πάθος*), связанное либо с чувственным восприятием, либо с мыслью, опосредованное временем (*ὅταν γένηται χρόνος*). Память находится в основании опыта. Она имеет дело с тем, что можно помыслить, а мысль, в свою очередь, невозможна без образа, который возникает только через чувственное восприятие. «Из чувственного восприятия возникает... способность помнить. А из часто повторяющихся воспоминаний об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый опыт. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе... берут свое начало искусство и наука» (*Вторая аналитика 100a 5–10*; ср. *Мет. 980b–981a*).

ἡ αἴσθησις — способность чувственного восприятия. Это фундаментальная способность человека, обеспечивающая ему непосредственное знание о вещах. Между внешним миром и человеком существует связь, которая осуществляется в чувственном восприятии. Если бы не было внешнего мира, мыслить было бы не о чем (см. далее рассуждения по поводу действующего и претерпевающего ума). Вся действительность сущего проявляется в индивидуальном, которое является человеку в чувственном восприятии. См. также комментарий к *О чувственном восприятии*.

ἡ ὑπόληψις — Аристотель объединяет знание (*ἐπιστήμη*), рассудительность (*φρόνησις*) и правильное мнение (*δόξα ἀληθής*) и называет все это вместе то *διάνοια*, то *ὑπόληψις*. Однако *διάνοια* и *ὑπόληψις* различаются: первое означает мышление вообще, второе — результат мышления, мысль.

ἡ ἔξις — см. комментарий к *О чувственном восприятии*.

τὸ πάθος — см. комментарий к *О чувственном*

восприятии.

ἡ φαντασία — это способность воображения, присущая некоторым живым существам. Она отличается как от чувственного восприятия, так и от ума (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας), о чем сказано в трактате *О душе* (427b 20). Воображение, говорит Аристотель, «есть состояние (πάθος), которое находится в нашей власти» (*Там же* 427b 15–20). Деятельность способности воображения заключается в синтезе восприятий, доставляемых чувствами, а результатом деятельности является возникновение образа (τὸ φάντασμα), без чего нет мышления (νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος). «Размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения» (*Там же* 431a 14). Память присуща той же самой части души, какой и воображение. Она собирает и сохраняет эти образы, а потом соотносит с ними все последующие чувственные восприятия. Память конституирует опыт. «Впервые именно Аристотель возможность научного познания мира и необходимость фундаментального мышления связывает со способностью воображения» (Сергеев К. А., Слинкин Я. А. *Природа и разум: Античная парадигма*. Л., 1991. С. 96).

О воображении... сказано... в сочинении *О душе* — см. *О душе III*.

Память... это обладание образом (φάντασματος ἕξις) как изображением того, образом чего он является — воспринятая вещь репрезентируется в памяти как образ этой вещи. Аристотель говорит, что образ (τὸ φάντασμα) — это τὸ πάθος, претерпевание или состояние, которое и воспринимается, когда отсутствует то, что его вызвало, ведь, как говорит Аристотель: **Действующий с помощью памяти созерцает вот это претерпевание и воспринимает его** (θεωρεῖ τὸ πάθος τοῦτο καὶ αἰσθάνεται τοῦτου). Но что, собственно, воспринимается? Образ как образ (καθ' αὐτό) или как изображение другого (εἰκῶν)? Оказыва-

ется, что образ или изображение является одновременно двумя: с одной стороны, самим образом, а с другой — образом чего-то (Аристотель приводит пример изображенного на картине животного), причем **бытие у обоих не одно и то же** (τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτόν). Одно дело — бытие образа, а другое дело — бытие изображения, которое обязательно является изображением чего-то иного: **Необходимо понять, что образ, возникающий в нас** (τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα), **есть и нечто само по себе** (αὐτό τι καθ' αὐτό), и **образ** иного (ἄλλου). По сути дела, образ как таковой становится как бы вещью, и восприятие такого образа аналогично восприятию непосредственно данного с помощью зрения. «Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления (φαντάσματα) — это как бы предметы ощущения (αἰσθητά), только без материи» (Там же 432a 7–10). Поэтому и в памяти все должно быть упорядоченным согласно своим местам, и вспоминающий окидывает содержащее своей памяти взглядом (см. ниже: о «правилах мест»). Следовательно, о τὸ φάντασμα можно говорить в двух смыслах: во-первых, как о самом по себе образе (καθ' αὐτό), а во-вторых, как об изображении чего-то иного. Если образ воспринимается καθ' αὐτό, то он становится θεώρημα или νόημα, т. е. мыслью. Если образ воспринимается в связи с чем-то другим, то он является изображением (εἰκὼν) и, как таковое, предполагает то, изображением чего является. Воспоминание (μνημόνευμα) — это образ как изображение. Воспоминание всегда о чем-то, причем о ранее воспринятом. Образ καθ' αὐτό, т. е. как θεώρημα или νόημα, указывает на самого себя. Мышление, говорит Аристотель, подобно рисованию или начертанию. Однако, рисуя, мы изображаем нечто определенное в отношении величины, в мысли же присутствует нечто не определенное точной мерой, но лишь мыслимое как нечто определенное. В этом смысле образ как εἰκὼν от-

личается от образа как $\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha$ или $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$: в то время как первый подразумевает нечто определенное, второй — нечто неопределенно определенное. Мысль о конкретном треугольнике является изображением, мысль же о треугольнике вообще — образом как таковым. Такого рода мысль применима для рассуждений о любых треугольниках. Уму не нужно мыслить «треугольность» как таковую, если в нем есть образ треугольника. Аристотель приводит пример с портретом человека по имени Кориск. Если этот портрет станет рассматривать тот, кто знает изображенного на нем, то для него портрет окажется изображением Кориска, если же на портрет взглянет тот, кто Кориска не знает, то он увидит человека. Второй взгляд аналогичен восприятию образа как такового. Еще один пример: **Животное, изображенное на картине, является и животным, и изображением, то есть одно и то же является двумя, а вот бытие у обоих не одно и то же** ($\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \omicron\upsilon \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$), но, в одном случае, может рассматриваться как **(бытие) животного, а в другом — как (бытие) изображения**. Одно и то же представляет собой и животное как таковое, и вот это отдельно взятое изображенное животное. Поэтому **необходимо понять, что образ, возникающий в нас, есть и нечто само по себе, и (образ) иного**. Когда мыслят, мыслят форму (*О душе* 431b 29, 432a 5–10). Можно сказать, что ум воображает форму, созерцая ее в виде образа (*Там же* 431b 1–5). Однако образы в уме являются *как бы* ощущаемыми ($\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$) (см. выше). В связи с этим закономерен вопрос: **По какой причине восприятие этого (подобия) будет именно памятью о другом, а не (памятью) о нем самом?** Образ как $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$ с трудом отличим от образа как $\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha$ или $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$. Поэтому Аристотель и говорит, что иногда мысль ($\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\eta\sigma\iota$) и воспоминание ($\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\eta\sigma\theta\eta\sigma\iota$) совпадают, и от образа как такового можно перейти к созерцанию образа как изображения чего-то другого.

В результате такого рода перехода как раз имеет место соотнесение мысли с тем, о чем она.

Различие, проведенное Аристотелем между двумя способами бытия образа, между образом самим по себе и образом как изображением, фундаментально. Образ, возникающий от восприятия, является изображением (εἰκὼν). Он указывает на свершившееся чувственное восприятие, которое теперь уже в прошлом: **Как только (претерпевание) состоялось в неделимый завершенный (промежуток времени), оно в тот же момент уже есть.** Все, что бы мы ни рассматривали как изображение, имеет отношение к памяти и к ставшему (прошлому), то, что мы рассматриваем как образ сам по себе, не имеет отношения к прошлому. Другими словами, память имеет дело со временем, а созерцание — нет.

Поэтому Аристотель и называет безумцами тех, кто полагает, что образы (τὰ φαντάσματα) суть прошлое (τὰ γυνόμενα). **Такое происходит, если рассматривать как изображение то, что им не является.** Образ сам по себе изображением не является.

Трудность представляет вопрос о том, как образ возникает в уме, если мыслится такого рода сущее, которое возникло посредством чувственного восприятия. Аристотель говорит, что **возникающее движение запечатлевает, каков вид той или иной вещи.** «Если одно, не отличающееся от другого, удерживается, то появляется в душе первое общее (ибо хотя воспринимается единичное. Но восприятие есть [восприятие] общего, например человека, а не человека Каллия). . . Ясно, что первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо таким образом восприятие порождает общее» (*Вторая аналитика 100a 15–100b 5*).

В начале этого сочинения Аристотель говорит: **Не относится память и к непосредственно наличному (τοῦ παρόντος) — это область чувственного восприятия (αἰσθησις), ибо с**

помощью этой способности мы не познаем ни будущее, ни прошлое, но только лишь непосредственно данное. Если образ в каком-то смысле чувственно воспринимаемое (αἰσθημα), то, значит, и образ можно воспринимать как непосредственно данное. Мы имеем дело с двумя областями сущего, одна из которых помещается в душе. Аристотель так и говорит: «Некоторым образом душа есть все сущее» (*О душе 431u 21*). «Ум по природе не что иное, как способность... то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего» (*Там же 429a 20–25*). Человеческий ум способен воспринимать формы (νοῦς δεχτικὸς τοῦ εἶδους). «Мыслящая часть души» до тех пор, пока не мыслит, «имеет формы не в действительности, а в возможности», являясь, следовательно, потенциальным местом форм (τόπος εἰδῶν) (*Там же 429a 27–28*). Мыслящий ум превращает умопостигаемое в возможности (τὰ δυνατόι ἐντα νοητά) в умопостигаемое в действительности (ἐνεργεία ἐντα νοητά) и становится тем, что он в действительности мыслит. Действующий ум совпадает с εἶδος ὅμ вещи, уподобляясь ему (*Там же 430a 20*). Поэтому «ум — форма форм» (*Там же 432a 1*), и, как таковой, есть действительность форм. Форма есть действительность вещи, в природном порядке не существующая отдельно от материи, так же как материя не существует вне формы. Форма делима от того, формой чего она является, лишь мысленно, в уме, где она и обретает свою действительность как форма. Если действующий ум уподобляется тому, что он мыслит, стало быть, он мыслит самого себя. Так, в *Метафизике* сказано: «Ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ): он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и

сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων); так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему» (1072b 19–24). Речь идет о божественном уме, однако то же самое можно сказать и о человеческом уме, который подобен божественному, различие заключается в том, что первый мыслит себя непосредственно, в то время как ум человека мыслит себя опосредованно.

В сочинении *О душе* (430a 10–25) Аристотель говорит, что ум, с одной стороны, есть νοῦς παθητικός (ум претерпевающий), он как раз и воспринимлет формы, а с другой стороны — νοῦς ποιητικός (деятельный ум). Он бессмертен и вечен. Поэтому «у нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен» (430a 23–24). Есть две возможности толкования этого пассажа: 1) речь идет о невозможности знания как припоминания, или 2) после перехода человека в мир иной νοῦς ποιητικός не сохраняет никаких воспоминаний о земной жизни. Выбор в пользу первого толкования помогает сделать диалог Аристотеля *Евдем*, или *О душе* (Фр. 5), где говорится, что «душа, приходящая оттуда, здесь забывает то, что созерцала там, а уходящая отсюда помнит там то, что претерпевала здесь»¹. Аристотель вводит νοῦς παθητικός и νοῦς ποιητικός по аналогии со всем тем, что существует в природе, первый — как материю, второй — как действующее начало (*О душе* 430a 10–15). Проследить механизм их взаимодействия непросто. Об уме деятельном Аристотель говорит так: «Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ

¹Εὐδημος ἢ περὶ ψυχῆς // Aristotelis fragmenta selecta. Recognovit W. D. Ross. Oxford, 1955. Перевод наш. — Е. А.

παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τοῦτου οὐθὲν νοεῖ» (О душе 430a 20–25). Заключительная часть этого отрывка, процитированная по-гречески, представляет некоторую сложность, а именно в том, что касается трактовки местоимения τοῦτου и субъекта при глаголе νοεῖ. Трактовка приведенного перевода такова: ἄνευ τοῦτου (без этого) = τοῦτο μὲν ἀπαθές (этот — неподверженный воздействиям), а в качестве подлежащего при сказуемом νοεῖ принимается ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς. Такая же трактовка представлена в изданиях: De anima / With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, 1907, а также De anima / Edited, with introduction and commentary by Sir D. Ross. Oxford, 1961. Однако некоторые переводчики (Theiler W. Über die Seele. Ak.-Auszg. Bd. 13. Berlin, 1959; Gigon O. Uebersetzung von De Anima // Aristoteles. Werke. Bd. II. Zürich, 1950) интерпретируют так: ἄνευ τοῦτου (без этого) = ἄνευ τοῦ παθητικοῦ νοῦ (без подверженного воздействиям), в результате чего получается следующее понимание: деятельный ум не может ничего мыслить без ума претерпевающего. Оба толкования кажутся неоспоримыми и одинаково верными: ведь, в самом деле, что бы мыслил ум, если бы претерпевающая его ипостась не воспринимала формы? Ведь «ум приводится в движение предметом мысли (νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται)» (Мет. 1072a 29–30).

Таким образом, платоновскую трактовку знания как припоминания (Государство X (миф о войне Эре); Менон 81d–e; Федон 75 a–e; Федр 250a–d) Аристотель не разделяет.

ἀναμνησθεσθαι — во-первых, воспоминание — это усилие, во-вторых, нельзя вспоминать то, что ранее не было воспринято, в-третьих, воспоминание — это движение, причем такое движение, которое совершается без внешнего воздействия. Тем отличается воспоминание от узнавания заново, что оно в состоянии каким-либо образом через самого себя (δι' αὐτοῦ) прийти в

движение... Если же не (через самого себя), но через что-то другое, то нет воспоминания. Далее, воспоминание — это деятельность, связанная с размышлением и умозаключениями, а поэтому свойственна только человеку. И наконец, если воспоминание — это движение от одного к другому, то оно должно как-то соотноситься со временем. **Невозможно мыслить без непрерывности** (ἄνευ συνεχῶς) и **вне времени** (ἄνευ χρόνου) даже те вещи, которые во времени не существуют (τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα) (непрерывность, τὸ συνεχές, или, в латинском варианте, continuum, — слово, впервые встречающееся у Аристотеля. О непрерывности Аристотель рассуждает в *Физике*; см. также рассуждения о непрерывности в связи с чувственным восприятием в работе *О чувственном восприятии*). Там, где есть движение или возможность движения, там есть и время (см. *Физика 223a 27*). Время не тождественно движению, но и не существует без него (*Там же 219a*). Время — это возможность движения быть просчитанным, и если бы не было души, то не могло бы быть и речи о времени: «Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого... Если ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве лишь то, что есть как бы субстрат времени (ὁ πῶς ὄν — неопределенное когда-нибудь); например, если существует без души движение, а с движением связаны „прежде“ и „после“, они же и есть время, поскольку подлежат счету» (*Там же 223a 20–30*). Аристотель говорит, что **нужно знать время или точно** (ἢ μέτρῳ), **или неопределенно** (ἢ ἀορίστως). Воспоминание связано с восстановлением последовательности движений, а время как «число движения в отношении к предыдущему и последующему» (*Там же 220a 25*), будет оно большим или малым, значения не имеет. **Итак, всякий раз как одновременно возни-**

кает движение вещи и движение времени, тогда-то (человек) и действует с помощью памяти, если дело обстоит иначе, то нельзя говорить о воспоминании — это уже будет созерцанием. Именно о созерцании прекрасного в правильном порядке говорит Платон как о способе припоминания (*Пир 210e*), которое связано с восстановлением в своей душе того, что она созерцала прежде, чем погрузилась в забвение (*Государство X, 614b–621c*). Такое припоминание не имеет никакого отношения ко времени, оно не обращено к прошлому.

Но невозможно, чтобы тому, кто действует с помощью памяти, казалось, (что он не действует), и чтобы он оставался в неведении, что он помнит — ум, т. е. то, «чем душа размышляет и судит о чем-то» (*О душе 429a 23–24*), действуя, мыслит сам себя.

Припоминают по месту (ἀπὸ τόπων) — Аристотель имеет в виду «правила мест». Разработке этого вопроса уделялось весьма важное место в риторической теории в связи с необходимостью для ораторов запоминать длинные речи и произносить их по памяти. Греческие риторические трактаты, специально посвященные вопросам памяти, до нас не дошли. Однако об их содержании, хотя бы отчасти, можно судить на основании римских источников, представленных, по существу, единственным трактатом, в котором на протяжении целой главы излагаются правила для памяти, — это анонимное сочинение под названием *Ad Herennium*, написанное в восьмидесятые годы I в. до н. э. и приписывавшееся в Средние века Цицерону, — а также некоторыми пассажами из сочинений самого Цицерона и Квинтилиана. В той части трактата *Ad Herennium*, которая посвящена памяти, автор говорит, что память состоит из мест и образов, связанных с определенными местами. О соотношении мест и образов Цицерон пишет: «Для ясности памяти важнее всего распорядок (*ordo*). Следует держать в уме карти-

ну каких-нибудь мест и по этим местам располагать воображаемые образы запоминаемых предметов. Таким образом порядок мест сохранит порядок предметов, а образ предметов означает самые предметы» (*Об ораторе II 354–355*)². Места должны запоминаться в строгом порядке, который можно будет воспроизводить, двигаясь в любом направлении. Это, по сути, и демонстрирует Аристотель своим примером алфавитного ряда и замечанием о том, что середина (ряда) может тоже служить началом для припоминания. Основанием для подобного рода практики служило то, что порядок мысли должен был воспроизводить порядок мира, и как в космическом порядке всякое отдельно взятое сущее немислимо вне места, так и в мысли всякий образ должен иметь свое место. **Ибо в какой последовательности находятся друг к другу вещи, в такой же и движения (*κινήσεις*), и то, что неким образом упорядочено, легко вспоминается, например то, что касается математики.** Причем весь миропорядок воспринимается эстетически, он чувственно воспринимаем. «У нас в уме сидит крепче всего то, что передается и внушается чувством, а самое острое из всех наших чувств — чувство зрения; стало быть, легче всего бывает запоминать, если воспринятое слухом или мыслью передается уму еще и посредством глаз. И когда предметам невидимым, недоступным взгляду, мы придаем какое-то очертание, образ и облик, то это выделяет их так, что понятия, едва уловимые мыслью, мы удерживаем памятью как бы простым созерцанием (*intuendo*). Но эти облики и тела, как и все, что доступно глазу, должны иметь свое место, поскольку тело немислимо без места» (*Об ораторе II 357–358*). Поэтому упражнения для памяти, **основанные на постоянном воспоминании, сохраняют память. А это не что иное,**

²Цитируется по изданию: Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1994.

как частое созерцание образа (вещи) (τὸ θεωρεῖν πολλάκις ὡς εἰκόνα), а не самой по себе (вещи).

Как по природе (φύσει) одно следует за другим, так и в действительности (ἐνεργείᾳ) — без сомнения, следует принять поправку к этому месту и вместо ἐνεργείᾳ читать συνηθείᾳ (ἢ συνήθεια — привычка, обыкновение) (см. *Düring I. Aristoteles. S. 566*). Сказать, что порядок действительности повторяет порядок природы, — значит повторить дважды одно и то же. Между тем, в результате предлагаемой замены (συνήθεια — привычка, обыкновение) возникает мысль, неоднократно высказываемая Аристотелем, например, в *Риторике*: «Привычное уже как бы получает значение природного (τὸ εἰδισμένον ὥσπερ λεφικός), так как привычка несколько подобна природе: понятие „часто“ близко к понятию „всегда“, природа же относится к понятию „всегда“, а привычка — к понятию „часто“» (*Риторика 1370a 5–10*; см. также *De motu animalium 703a 33*).

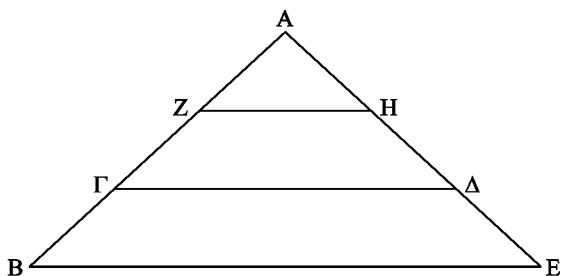
Поэтому мы, (вспоминая), и стараемся проследить по порядку, сделав умозаключение от того, что произошло в настоящий момент, или от чего-то другого, а также от подобного, или противоположного, или ближайшего — Аристотель, очевидно, имеет в виду то, что называют ассоциативным припоминанием.

Приводят в движение некий аналог. Ибо в ней (т. е. в мысли) существуют подобные очертания и движения (ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις) — помимо припоминания на основании «мест» и ассоциативного припоминания, Аристотель предлагает еще один способ — аналогию. Основанием для аналогии служит опыт, который возникает у людей благодаря памяти. В *Топике* Аристотель указывает на два способа умозаключений, один из которых — наведение (ἐπαγωγή), а другой — силлогизм, в основании пер-

вого лежит принцип подобия ($\delta\mu\omicron\lambda\omicron\nu$) и аналогия ($\alpha\nu\tilde{\alpha}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$). «Наведение есть восхождение от единичного к общему. Например, если кормчий, хорошо знающий свое дело, — лучший кормчий, и точно так же правящий колесницей, хорошо знающий свое дело, — лучший, то и вообще хорошо знающий свое дело в каждой области — лучший» (*Топика 105a 10–15*). Такой способ «более убедительный и более очевидный и для чувственного восприятия более доступный и применяемый большинством людей» (*Там же 105a 17–19*) в силу того, что он является следствием опыта (см. *Вторая аналитика 100a 5–10*; *Мет. 980b 27–981b*). «Причины и начала в одном смысле разные у разных предметов, а в другом — если иметь в виду общее и соответствие между ними — они одни и те же» (*Мет. 1070a 32*). Умозаключение, построенное на аналогии, Аристотель использует и для определения сущности: «Если сущность есть причина бытия каждой вещи, то среди этих различий надлежит искать, что составляет причину бытия каждой из этих вещей. Правда, ни одно из таких различий не есть сущность... тем не менее в каждом из них есть нечто сходное с сущностью» (*Мет. 1043a 4*; см. также *Мет. 1048a 37*).

Полностью воспроизвести графически то, что представлено в нескольких строчках аристотелевского текста, кажется затеей безнадежной. Аристотель, вероятно, ведет речь о подобии треугольников как о подобии видов или фигур ($\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta$), о пропорциональности сторон как о пропорциональности расстояний ($\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$). Пример с подобием фигур нужен, чтобы показать, что значение имеет не величина, а форма. Для иллюстрации своих рассуждений он использует доказательство подобия треугольников. Треугольники подобны, если их стороны пропорциональны, а углы, заключенные между этими сторонами, равны. Приведенный ниже рисунок выполнен в соответствии с разъяснениями Фомы Аквинского, которые содержатся в

его комментариях к данному пассажиру этого сочинения Аристотеля³:



Поясним рисунок словами Фомы Аквинского: «Итак, пусть будет изображен треугольник BAE ⁴, основанием которого является сторона BE . Далее, из точки G на стороне BA пусть будет проведена линия, пересекающая сторону EA в точке, удаленной на такое же расстояние от основания, что и точка G . Пусть это будет линия GD . И подобным же образом пусть в треугольнике GAD будет проведена линия, равноудаленная от основания GD (по Аристотелю, линия ZH). А в первой теореме Евклида доказывается, что противоположные углы, образующиеся в результате пересечения прямой линии с двумя параллельными прямыми, равны. Следовательно, угол AGD равен углу ABE , а угол ADG равен углу AEB . Угол A у них общий. Следовательно, три угла треугольника AGD равны углам треугольника BAE . Согласно шестой теореме Евклида, стороны, которые стягиваются равными углами, пропорциональны. Следовательно, как AB относится к AG , так и BE относится к GD . И наоборот. . . Следовательно эти треугольники суть подобные фигуры»⁵. Что касается дальнейшего построения, то в виду возможной порчи текста, о чем

³ *Sancti Thomae de Aquino Sentencia libri De Sensu et sensato tractatus II: De memoria et reminiscentia*. Taurini, 1949.

⁴ Латинским буквам соответствуют греческие: $A - A$, $B - B$, $G - \Gamma$, $D - \Delta$, $E - E$, $Z - Z$, $H - H$.

⁵ *Ibid.* Lectio 7, n. 7.

свидетельствуют попытки исправлять и дополнять его, отразившиеся в разных редакциях, оно представляется затруднительным.

Надо признать, что данное толкование лишь одно из возможных объяснений этого непростого для понимания пассажа, который доставляет трудности комментаторам. Достаточно сослаться на такого авторитетного исследователя, как W. D. Ross, который не исключает вероятность того, что текст данного отрывка, а также того, где Аристотель приводит пример с буквами алфавита, испорчен (см. *Aristotelis Parva Naturalia* / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1955. P. 247–248).