

ИРИНА МАКАРОВА\*

## ОБ ОДНОМ АТРИБУТЕ ДЕЯТЕЛЬНОГО УМА У АРИСТОТЕЛЯ\*\*

**Аннотация:** В статье рассматривается один из атрибутов деятельного ума —  $\xi\xi\iota\varsigma$ , а также сравнение деятельного ума со светом. В трактате «О душе» (III.5) Аристотель, уподобляя деятельный ум свету, характеризует его как «некое свойство» ( $\acute{\omega}\varsigma \xi\xi\iota\varsigma \tau\iota\varsigma$ ). Именование деятельного ума как  $\xi\xi\iota\varsigma$  и его сравнение со светом рождает двоякую сложность. (1) Можно ли, будучи свойством (как переводится  $\xi\xi\iota\varsigma$  в русском варианте «О душе»), одновременно оставаться субстанцией — быть «несмешанным, отделенным, вечным, бессмертным»? Очевидно, что  $\xi\xi\iota\varsigma$  подразумевает нечто иное, чем просто свойство или качество, в связи с чем в статье делается небольшой обзор этого термина у Аристотеля. (2) Аристотелевское уподобление деятельного ума свету представляет собой просто оборот речи или нечто большее? Анализ природы света («О душе», II.7) показывает, что уподобление Аристотелем ума свету — не столько метафора, сколько последовательное объяснение того, как проявляет себя в человеческой душе деятельный ум. Поскольку термин  $\xi\xi\iota\varsigma$  Аристотель относит и к свету, и к деятельному уму, то прояснение феномена света должно содействовать и прояснению того, что есть деятельный ум. В ходе исследования автор обращается к интерпретациям тех комментаторов Аристотеля, у которых также проблематизируется этот параллелизм света и деятельного ума.

**Ключевые слова:** Аристотель, учение о душе, учение о свете, зрительное восприятие, устойчивое свойство,  $\eta\epsilon\chi\iota\varsigma$ , деятельный ум, прозрачная среда, лишенность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-11-32.

### 1.

В аристотелевском учении о душе и деятельном уме, изначально апоретическом и поэтому впоследствии получившем множество интерпретаций, особого внимания заслуживает одна из характеристик деятельного ума. При первом прочтении пятой главы третьей книги трактата «О душе» именно она кажется особенно противоречивой. Речь идет об именовании деятельного ума «неким свойством»:

$\kappa\alpha\iota \xi\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \nu\omicron\upsilon\varsigma \tau\tilde{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota, \acute{\omicron} \delta\grave{\epsilon} \tau\tilde{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu, \acute{\omega}\varsigma \xi\xi\iota\varsigma \tau\iota\varsigma, \acute{\omicron}\iota\omicron\nu \tau\acute{\omicron} \phi\acute{\omega}\varsigma \tau\rho\acute{\omicron}\pi\omicron\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\iota\kappa\alpha \kappa\alpha\iota \tau\acute{\omicron} \phi\acute{\omega}\varsigma \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \delta\upsilon\nu\acute{\alpha} \chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\gamma\acute{\epsilon}\alpha \chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha<sup>1</sup>$   
(de An. 430a14–17).

\*Макарова Ирина Владимировна, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), [iymakarova@hse.ru](mailto:iymakarova@hse.ru).

\*\*© Макарова, И. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup> «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым

Заметим, что у комментатора-перипатетика Александра Афродисийского (Alexander of Arodisias, 1887: 88.23–24 аристотелевский «ум, производящий все» (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν) трансформируется в νοῦς ποιητικός (деятельный ум), что позже становится традиционным техническим термином для именованя этой способности души (*intellectus agens* в латиноязычной комментаторской литературе).

Относительно характеристики ума «как некоего свойства» сразу возникают вопросы. Почему Аристотель одновременно называет деятельный ум и «свойством» (ἕξις τις), и энергией (ἐνέργεια)? Ведь свойство отличается непостоянным характером, а деятельный ум, согласно Аристотелю, *всегда* проявляет себя именно как ἐνέργεια, т. е. деятельность. Из «Никомаховой этики» видно, что ἕξις и энергия — не одно и то же: если ἐνέργεια — это деятельность-в-действии, то ἕξις — неактуализированная предрасположенность к ней (Eth. Nic. 1098b31–1099a3). Кроме того, характеристика деятельного ума в трактате «О душе» как ἕξις вносит некоторую неопределенность: является ли деятельный ум субстанцией («привходящей сущностью») или все же «свойством» души? Чтобы разобраться с этим, нужно прояснить значения термина ἕξις у Аристотеля и понять, какое именно из них применяется автором в отношении к деятельному уму.

Второй вопрос состоит в том, насколько корректно сравнение ума как *свойства* со светом. Вспомним, что светом Аристотель называет «действие прозрачного как прозрачного» (de An. 418b9–10) и «наличие свойства прозрачного» (de An. 418b19), благодаря которому становятся видимыми цвета и очертания вещей, а также активизируется зрение (de An. 418a26–418b4). Активным же умом Аристотель называет *особую способность* человеческой души, инициирующую интеллектуальную деятельность. Это не сама способность мышления (у Аристотеля это «ум, становящийся всем» — νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι), а некий принцип, приводящий ее в состояние активности. Без него мышление неспособно мыслить. Мыслительная способность, по Аристотелю, *активна*, когда принимает формы, «лишенные материи», — умопостигаемые образы, «извлеченные», т. е. актуализированные деятельным умом, из чувственных образов. Аналогия между действием света и деятельного ума очевидна: один актуализирует и потенциально видимое, и способное видеть, а другой — потенциально мыслимое и мыслящее.

образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности». Здесь и далее перевод трактата «О душе» приводится по изданию: Аристотель, Попов, 1976.

Однако статус деятельного ума в душе неясен. Изначально Аристотель преподносит его как одну из душевных *способностей*<sup>2</sup>, но наделяет свойствами, характеризующими его как автономную от души сущность. Он отделен (*χωριστός*) и бесстрастен (*ἀπαθής*), т. е. не подвержен изменениям и не переходит из актуального состояния в потенциальное и наоборот («не таков, что то мыслит, то не мыслит»); он не смешан (*ἀμιγής*) и по сути является энергией (*ἐνέργεια*), чистой деятельностью (*de An.* 430a17–18). Наконец, деятельный ум есть только то, что он есть (самотождествен и самодостаточен) — это отличает его от мыслительной способности души, которая в актуализированном состоянии есть одно с предметом мысли. В силу всех этих особенностей только деятельный ум бессмертен и вечен — *ἀθάνατον καὶ αἰδιον* (*de An.* 430a23).

Немало комментаторов ломало головы над этим фрагментом, пытаясь прояснить статус деятельного ума (как способности, присущей душе, или сущности, привходящей извне), поскольку решение этого вопроса определяет понимание природы души у Аристотеля (бессмертной или смертной), а также природы человеческого знания (иницированно привходящей сущностью или собственными ресурсами человека). По-видимому, Аристотель намеренно оставил этот вопрос открытым, однако для многих его комментаторов было принципиально важным получить однозначный ответ. Нас же сейчас интересуют причины, по которым Аристотель сопоставил деятельный ум со светом. Важно отметить, что и деятельный ум, и свет Аристотель характеризует как энергию и энтелехию, т. е. нечто актуально сущее (*de An.* 418b8, 430a18), или, если точнее, как состояние действительности и осуществленности, в котором пребывает некая сущность. Примечательно, что, имея отношение к единичной сущности и, таким образом, присутствуя в физической реальности, ни свет (*de An.* 418b14–16), ни ум не являются сущими телесной природы (*de An.* 430a18). Эта черта, на первый взгляд, — единственное, что их объединяет. В настоящей работе мы постарались прояснить смысл сопоставления деятельного ума и света, произведенного Аристотелем на признании того и другого некоей разновидностью *ἔξις*. В этой связи важно прояснить следующие вопросы:

- (1) Каков спектр значений понятия *ἔξις* у Аристотеля? Действительно ли *ἔξις* является *свойством*?

<sup>2</sup>Из фрагмента *de An.* 430a13–14 очевидно, что Аристотель связывает с душой оба ума: «необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия».

- (2) Как следует понимать деятельный ум — как свойство или способность души или как «привходящую извне» сущность?
- (3) Каковы особенности аристотелевской трактовки света как бестелесного свойства среды?

## 2.

“Ἐξίς — один из важнейших технических терминов аристотелевской философии. В русском переводе трактата «О душе» он передается как «свойство», в других трактатах — как «позитивное качество», «наличие» или «обладание», а также «особенность», «состояние», «навык». Этимологически *ἐξίς* восходит к *ἔχω* («имею», «обладаю») и, действительно, используется для обозначения *обладания* каким-либо качеством. Качественным в самом общем смысле Аристотель именуется то, благодаря чему сущие вещи могут называться «такими-то» (Cat. 8b25). Аристотель выделяет в категории качества четыре парных разновидности (Cat. 8b27–9b–10a12):

- (1) устойчивое и постоянное свойство (*ἐξίς*) или расположение, временное и неустойчивое свойство (*διάθεσις*);
- (2) природную способность или неспособность (*κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν*);
- (3) претерпеваемые свойства и состояния (*παθητικὰ ποιότητες καὶ πάθη*);
- (4) очертания и внешний облик (*σχήμα τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή*).

Нас интересует первая пара.

«Расположениями», «предрасположенностями» (*διάθεσις*) Аристотель называет свойства неустойчивые, изменчивые и преходящие: здоровье и болезнь, попеременно являющие себя в теле, а также такие объективные физические состояния тела, как горячее – холодное и пр. (Cat. 8b35–37). “Ἐξίς как свойство отличается от *διάθεσις* более устойчивым и постоянным характером: таковы, например, приобретенные добродетель (справедливость, благоразумие) или знание (Cat. 8b27–29). Проявления *ἐξίς* в единичной сущности связаны с ее формой: так, например, благодаря разумной природе души человек способен обрести *навык* чтения и письма (APo. 109a17–19). Устойчивость и постоянство качеств и свойств достигаются через повторение, обучение и дальнейшее применение. “Ἐξίς становится как бы отпечатком многократно повторявшегося действия и в дальнейшем облегчает его осуществление. Такие приобретенные и ставшие устойчивыми качества и свойства становятся *навыками* или умениями, которые уже сложно или невозможно утратить. И так,

ἕξις — это приобретенный навык или привычка, которая, по пословице, становится «второй природой» существа — характером или укладом.

Такая трактовка ἕξις как *приобретенного* навыка, мастерства, добродетели или знания встречается у Аристотеля чаще всего, и она апеллирует, как можно заметить, к *разумной природе* субъекта. Но было бы, наверно, поспешно связывать ἕξις исключительно с ней. Как видно из «Категорий», Аристотель говорит о ἕξις и в более общем смысле — как об *обладании свойством*, которое «от природы находится» или «должно наличествовать» в некоем существе (Cat. 12a27–31). В этом смысле под ἕξις можно подразумевать и саму категорию обладания — ἔχειν, которая также имеет множество значений (Cat. 15b17–19). Помимо уже рассмотренного *приобретенного* свойства (знания или добродетели), к категории обладания Аристотель относит обладание количеством или величиной, обладание частью тела или тем, что есть на теле (Cat. 15b20–27). В данном случае под ἕξις/ἔχειν можно подразумевать и физическую конституцию тела. Также Аристотель говорит о владении, распоряжении, наполненности и пр. как разновидностях категории обладания. Во всех этих случаях понятие ἕξις также предполагает наличие какого-либо свойства, реальное обладание им.

В «Метафизике» Аристотель также соотносит ἕξις с *проявлением* деятельности обладания (Metaph. 1022b4–5), т. е. рассматривает как один из видов активности. Аристотель подчеркивает близость ἕξις со своими другими ключевыми понятиями — такими как сущее, энергия, энтелехия, эйдос. Действительно, в своем нереализованном состоянии ἕξις отчасти сопоставима со способностью. Однако именно ἕξις придает способности большую легкость в ее реализации. В состоянии применения ἕξις близка деятельности (ἐνέργεια). Правда, в «Никомаховой этике» Аристотель отмечает, что обладание добродетелью (ἕξις) и деятельность (ἐνέργεια) все же не одно и то же, так как обладатель не всегда может реализовывать свою добродетель, а деятельность всегда себя проявляет, причем наилучшим образом (Eth. Nic. 1098b31–1099a3). Brentano обращает внимание, что самые расхожие значения ἕξις как навыка или состояния, предложенные в «Метафизике», «Никомаховой этике» и «Евдемовой этике», здесь не подходят, и делает выбор в пользу более общего значения — формы: «ἕξις означает любую форму (εἶδος), обладающую своим носителем» (Brentano, Макарова, 2003: 312). Отмечая *устойчивый* характер ἕξις, Хикс указывает на сближение у Аристотеля понятий εἶδος и ἕξις (Aristotle, 1907: 501): оба они, одно — взятое в узком смысле «формы», а другое как *наличие* постоянного свойства, противоположны

στέρησις — лишенности, полному отсутствию того или иного состояния, свойства или качества. Обладать качеством и не пользоваться им по какой-то причине не есть то же самое, что не пользоваться качеством ввиду его полного отсутствия.

Аристотель говорит о ἕξις как разновидности «сущего». Не будем забывать, что категория сущего у Аристотеля многозначна. Под «сущим» могут подразумеваться как вещи, обладающие самостоятельным бытием (первые сущности), так и то, что существует через принадлежность к ним (свойства, качества, отношения). “Ἐξις как свойство существует *реально*, но не *самостоятельно*, а в другом — в первой сущности. Это отличает Аристотеля от Плотина, полагавшего, например, разумность отдельной человеческой души не столько в ее собственной природе, сколько в ее причастности к иной, более высокой и совершенной субстанции, мировой душе. Общим субстратом проявления этих качеств, свойств или навыков выступает конкретное единичное существо, состоящее из материи и формы. Вне него они *реально* существовать не могут. Для устойчивости таких свойств необходима также крепость единства материи и формы, поскольку, как объясняет сам Аристотель, из-за проблем с телом (болезни и пр.) усвоение и реализация ἕξις невозможны (Cat. 8b32).

Итак, в данном случае понятие ἕξις берется Аристотелем именно в этом, самом широком, смысле — как актуально сущее позитивное свойство: деятельный ум — отличительное необходимое свойство, присущее человеческой душе. В соответствии с принципами аристотелевской онтологии нельзя предполагать автономное существование ἕξις вне субстрата (первой сущности).

### 3.

Прояснение значений ἕξις позволяет рассмотреть сравнение деятельного ума со светом в иной перспективе и поставить новые вопросы. Во-первых, если деятельный ум именуется свойством или качеством, подобным свету, то и свет тоже должен быть свойством. Что же выступает субстратом для деятельного ума и света? Аристотель, казалось бы, сразу дает ответ. Свет является свойством прозрачной среды (воды, воздуха или иного прозрачного тела), деятельный ум — разумной человеческой души (de An. 418b7–9, 430a13–14). Свет и деятельный ум — не просто свойства, но свойства активные: Аристотель и то, и другое называет энергией (de An. 418b9, 430a18). Своим проявлением эти «активные свойства» инициируют деятельность других способностей: свет

проявляет цвета и актуализирует зрение; деятельный ум «проявляет» умопостигаемые объекты и «запускает» способность мышления. И все же неясно, как можно соотнести друг с другом такие взаимоисключающие характеристики деятельного ума как «некое свойство души» и «привходящая извне», «ни с чем не смешивающаяся» сущность. Аналогичный вопрос можно задать и относительно света: он называется свойством актуально прозрачной среды, однако он ей присущ, если в ней наличествует огонь или что-то подобное ему (de An. 418b16). Эти вопросы ставят новую проблему: что же является началом, проявляющим свет и деятельный ум, — какой-то внешний агент или собственные ресурсы носителя-субстрата?

В начале пятой главы третьей книги «О душе» Аристотель высказывает почти платоновские соображения о существовании двух «измерений» реальности — умопостигаемой и физической (чувственно воспринимаемой), — где действует один и тот же универсальный закон (de An. 430a10–12). В соответствии с этим законом и в умопостигаемой, и в физической реальности есть как деятельное начало (источник действия и форма), так и приводимое им в действие подчиняющееся начало («становящееся всем», материя). Свет, будучи активным принципом физической реальности, «проявляет» еще не видимые цвета и очертания предметов и инициирует зрительное восприятие. В умопостигаемой реальности также присутствуют деятельное и претерпевающее начала: деятельный ум уподобляется свету, поскольку он делает мыслимое в возможности актуально мыслимым и тем самым инициирует мыслительную способность.

Можно сказать, что в первой части пятой главы присутствует аналогия, смысл которой вполне очевиден, — восприятие и мышление работают по одной и той же схеме: есть активное начало (форма) и начало подчиняющееся (материя). Однако особенности акторов зрительного ощущения и мышления (деятельного ума и света) нарушают ее четкий ход и переводят в разряд метафоры. Аристотель делает попытку объяснить деятельный ум через природу света, приписывая тем самым уму функцию быть как бы «светом души»: деятельный ум, подобно свету, представлен как  $\xi\zeta\iota\varsigma$  (активно проявляющееся свойство) и  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\varsigma$  (деятельность) души.

Ф. Brentano отмечает, что сравнение деятельного ума со светом через понятие  $\xi\zeta\iota\varsigma$  при всей своей внешней убедительности все же страдает неточностью (Brentano, Макарова, 2003: 314). Во-первых, свет,

воздействуя на цветной предмет, одновременно и сам подвергается определенным образом воздействию цвета (de An. 418b4–6), а деятельный ум «ничему не подвержен» (de An. 430a18). Во-вторых, деятельный ум, воздействуя на чувственные образы, умопостигаемые в возможности, делает их умопостигаемыми в действительности; свет же действует не самостоятельно, а принимается в расчет как необходимая подготовка среды для проявления цветов. Скорее всего, сам Аристотель осознавал недостаток своего сравнения и потому добавил, что свет лишь «некоторым образом» (τρόπον γάρ τινα) делает потенциально видимые цвета видимыми в действительности (de An. 430a16), то есть не в той самой мере, как это делает *οὐς ποικτικός*.

Возможно, сжатый характер пятой главы третьей книги трактата «О душе», посвященной деятельному уму, объясняется тем, что отсылка к седьмой главе второй книги, где подробно разбирается природа и функции света, должна быть очевидна. Казалось бы, аристотелевское учение о свете должно способствовать прояснению его учения о деятельном уме. Тем не менее, их общие особенности имеют парадоксальный характер и едва ли достигают эффекта, на который рассчитывал Аристотель.

Например, «бестелесность», присущая свету и деятельному уму. Свет, проявляя цвет и прозрачную среду, не смешивается ни с тем, ни с другим, поскольку он, согласно Аристотелю, бестелесен (de An. 418b14–15). Деятельный ум тоже «не смешан ни с чем» (*ἀμιγής*). Оба они, будучи всегда актуально сущим (энергией), — не одно с тем, что они освещают и актуализируют. Иными словами, когда они присутствуют, они всегда *есть* энергия, а то, что они актуализируют, *становится* из сущего в возможности сущим в действительности. Но если в отношении ума его бестелесность понятна, то бестелесность физического света у Аристотеля не может не вызывать вопросов.

Далее, не совсем понятно, допустим ли разговор о «причине» или «начале» света и следует ли считать эту причину «субстратом» или «источником», а также при помощи каких понятий этот разговор был бы более точным — «субстрат» или «источник». Свет существует благодаря чему-то или в чем-то? Согласно Аристотелю, свет — это действие актуально прозрачной среды, но последняя актуализируется присутствием огня или эфира (de An. 418b12–13). Специфика трактовки света у Аристотеля<sup>3</sup> вызывает сомнения в корректности самой постановки вопроса

<sup>3</sup> «...свет не тело и не истечение какого-либо тела» — οὐθ' ἔλας σῶμα οὐδ' ἀποροή σῶματος οὐδενός (de An. 418b14–15).



об «источнике». Тем не менее, тот самый момент, когда «внезапно» тьма сменяется светом, позволяет нам сформулировать этот вопрос. Что является «источником» света — светоносные тела (огонь или эфир) или сама прозрачная среда (воздух, вода), которая, судя по всему, содержит в себе что-то от «светоносной природы»<sup>4</sup>? Также неясно, существует ли источник деятельного ума для отдельной человеческой души, относится ли он к ресурсам самой души или представляет собой иное существо.

## 4.

Рассмотрим аристотелевское учение о свете чуть подробнее. Полнее всего оно представлено в трактатах «О душе» и «Об ощущениях». Важные замечания, дополняющие общее аристотелевское представление о свете, даны в «Физике», «Метеорологике» и ряде других трактатов «физического» цикла.

В общем и целом свет определяется Аристотелем как «действие» (ἐνέργεια) и «осуществленность» (ἐντελέχεια) прозрачного как прозрачного (de An. 418b9–10, 419a11), т. е. действие прозрачной среды (воздуха, воды или иного тела), когда она является прозрачной в действительности. Свет рассматривается им также с помощью парных понятий «субстрата и противоположности»: «Свет — это наличие (παρουσία) огня или чего-то подобного в прозрачном»<sup>5</sup>, а «тьма — лишенность такого *качества* прозрачного»<sup>6</sup>. Поскольку «одна и та же природа бывает то тьмой, то светом» (de An. 418b31–32), т. е. существует и в темноте и при свете, тьма и свет будут ее состояниями: свет — позитивным (ἔξις), а тьма — негативным (στέρησις).

Также свет объясняется Аристотелем через пару других его универсальных категорий — «сущего в действительности» и «сущего в возможности». «Свет же есть действие (ἐνέργεια) прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности (δυνάμει), там тьма» (de An. 418b9–11). Из этих определений со всей очевидностью следует, что свет и тьма — не субстанциальные, а акцидентальные противоположности, присущие одному и тому же субстрату: среде, которая может быть прозрачной потенциально и актуально.

<sup>4</sup>οὐ γὰρ ἡ ὕδωρ οὐδ' ἡ ἀήρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἔστι τις φύσις ὑπάρχουσα ἢ αὐτῇ ἐν τοῦτοις ἀμφοτέροις καὶ ἐν τῷ αἰθέρι τῷ ἄνω σώματι (de An. 418b7–9). «Ведь они прозрачны не как вода и как воздух, а потому, что в них обоих имеется та самая природа, которая присуща и вечному телу наверху».

<sup>5</sup>ἐν τῷ διαφανεῖ (de An. 418b16–17).

<sup>6</sup>ἔστι δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἔξεως ἐκ διαφανοῦς (de An. 418b18–19).

Другие элементы аристотелевского учения о свете отличаются некоторой экстравагантностью, которая не без усилий воспринималась даже в античности — как его последователями, так и критиками. В частности, свет у Аристотеля, хотя и является состоянием прозрачной среды, *не имеет прямого источника и не распространяется*. Если бы было иначе, то это предполагало бы его движение, скорость, и, в конечном счете, признание материальной (телесной) природы света. Последнее для Аристотеля недопустимо: свет — *бестелесное свойство актуально прозрачного тела*. Ранее уже отмечалась эта парадоксальная особенность природы света: будучи явлением физической реальности, свет у Аристотеля оказывается *бестелесным и не вещественным*. Однако эта, на первый взгляд, «противоестественная» бестелесность света — естественное следствие постулатов аристотелевской физики, согласно одному из которых два тела одновременно не могут заполнять собой одно и то же место (de An. 418b17).

Выше отмечалось, что не совсем ясно, почему появляется свет. Переход прозрачной среды из потенциального состояния в актуальное не происходит самопроизвольно. Вновь возникает вопрос о моменте и способе этого перехода. Осуществляется ли он благодаря «соседству» прозрачной среды с неким огнеподобным или эфиropодобным телом, позволяющим потенциально прозрачному стать актуально прозрачным? Или же подразумевается, что в присутствии некоего светящегося тела (огня или эфира) прозрачная среда в силу того, что и ей отчасти присуща эта «светоносная» природа, способна переходить из потенциального состояния в актуальное, т. е. становится актуально прозрачной? Рискнем предположить все же, что второе предположение правдоподобно. В трактате «Об ощущении» можно найти подтверждение этому:

...когда в прозрачном находится нечто огненное, то присутствие последнего есть свет, а отсутствие — тьма. Называемое нами *прозрачным не есть нечто свойственное исключительно* воздуху, воде или какому-то другому из *так называемых прозрачных тел*, но это некая *общая природа и способность*, которая не существует отдельно, но находится в перечисленных телах, а также и во всех остальных — в большей или меньшей степени (Sens. 439a19–25).

В «О душе» приводится почти аналогичный пассаж, согласно которому эта общая природа присуща всем телам, в том числе огню и эфиру (de An. 418b7–9). Эти «светящиеся» небесные тела хочется назвать источниками света. Однако для Аристотеля связывать свет с его «источником» недопустимо. Это предполагало бы, что свет — частица этого

светящегося тела, а значит, имеет материальную природу. То, что является прямым источником света у Эмпедокла, Демокрита или Платона, у Аристотеля выступает как бы косвенной причиной, провоцирующей прозрачную среду проявлять свои сходные качества и таким образом переключаться из одного состояния в другое.

Другой особенностью света является то, что он, делая видимыми предметы, цвета, очертания, сам остается *бесцветным и невидимым*. Тем не менее, поскольку цвет — одно из свойств тела, а среда — тоже тело, Аристотель уподобляет свет цвету (τὸ δὲ φῶς οἷον χρώμα ἐστὶ τοῦ διαφανοῦς): свет — *как бы* цвет прозрачного тела. Прозрачная среда как «носитель» света сама по себе также не видна: она различима посредством «чего-то постороннего — цвета» (de An. 418b5–6). Хотя цвет приводит в движение (κιητικόν ἐστὶ) актуально прозрачную среду (de An. 418a31–418b2), *не он* является ведущим началом в осуществлении зрительного ощущения. В трактате «Об ощущении» Аристотель отмечает: неважно, что — свет или воздух — называется проводящей средой, поскольку цвет становится видим благодаря какому-то *движению* (Sens. 438b3–5), т. е. некоторому *изменению среды*. Действительно, свет, присутствуя в актуально прозрачной среде, как бы «преобразует» ее и для цвета, и для органа зрения. Он не проявляется посредством чего-то иного (цвета), но, будучи *активным (творящим)* качеством прозрачной среды, сам проявляет то, что является потенциально проявляемым. На орган зрительного восприятия воздействует не цвет, а актуально прозрачная среда (de An. 419a17–20). Среда адаптирует цвет и другие свойства внешнего предмета для органа восприятия: она как бы преобразует их таким образом, в каком их способен воспринять телесный орган, вернее, укорененная в нем зрительная способность. На языке Аристотеля это звучит как «принять образ предмета без его материи», чтобы самому стать его новой материей.

Свет, как уже говорилось, бестелесен, а потому не занимает места. По той же причине — бестелесности и невидимости света — нельзя сказать, что свет «движется», «перемещается» или «распространяется». Ведь движение предполагает перемещение телесного светящегося объекта относительно глаза. Отдельные тела движутся по определенной траектории, круговой или прямолинейной, вверх или вниз; свет же присутствует в равной степени во всей среде. В этой связи Хикс замечает, что «движение, или, точнее, активность, инициируемая светом, есть разновидность ἀλλοίωσις (качественного изменения)» (Aristotle, 1907: 364). А то, что испытывает «качественное изменение, изменяется сразу

целиком, а не сначала наполовину» (Sens. 447a1–2). И когда Аристотель говорит о «движении» света, он имеет в виду мгновенный переход от возможности к действительности, т. е. реализацию определенного состояния среды: быть прозрачной и делать имеющиеся в ней предметы видимыми. Можно заметить, что учение о свете Аристотель излагает в тесной связи с учением о зрительном восприятии, что, по словам С. Месяц, делает его учение о свете во многом психологическим, а не просто физическим (Месяц, 2013: 28, 29).

Аристотель оспаривает альтернативные теории света, в частности, так называемую «теорию телесных истечений», которой придерживались Эмпедокл и Демокрит. Они полагали, что свет телесен, то есть состоит из мельчайших частиц огня (Эмпедокл) или огненных атомов (Демокрит), которые исходят как от источника света, так и от самого глаза, и распространяются с определенной скоростью (de An. 418b13–15; Sens. 437b25). Платон тоже связывал природу света с огнем — чистым, изливающим «мягкое свечение» и не обжигающим (Ti. 45bd). Зрительное ощущение, по Платону, осуществляется, когда «светоносные» лучи, испускаемые глазами, соприкасаются с внешним светом, исходящим как от источника света, так и от освещенного объекта (Ti. 45b–d, 46b–c, 67c–68d). Все эти теории, как можно заметить, предполагали наличие источника света, движение и скорость распространения света, а тем самым и признание телесной природы света.

Однако ни одна из этих трактовок света не разделяется Аристотелем. В трактате «О чувственном восприятии» относительно платоновской версии света он пишет: «неразумно полагать, будто зрение видит благодаря какому-то исходящему из глаз [лучу], который [...] сливается [с внешним светом] [...] Ведь что угодно не может сливаться с чем угодно». (Sens. 438a25–438b1). Частицы «тончайших токов» Эмпедокла и атомы Демокрита, напрямую воздействующие на глаз наблюдателя, также не могут произвести видения, ведь при прямом, неадаптированном средой контакте ощущение попросту не может возникнуть. Если на глаз положить предмет, наблюдатель ничего не увидит — ни очертания предмета, ни его цвет (de An. 419a12–13, 28–30). Так же невозможно видеть и в пустоте, так как нечему будет передавать движение, исходящее от внешнего объекта. Как видно, здесь Аристотеля не только не устраивает игнорирование роли среды как прозрачного тела, обеспечивающего саму возможность ощущения, но и общий для этих философских

версий гносеологический принцип «подобное познается подобным», допускающий непосредственный контакт «частиц» видимого и видящего *якобы* одной природы.

Представление о свете как исходящих из глаза наблюдателя лучах разрабатывалось и античными математиками, работавшими с законами отражения и преломления, а также с теорией перспективы, то есть областью геометрической оптики (Sambursky, 1958: 114, 115). Из «Метеорологии» можно увидеть, что с достижениями геометрической оптики Аристотель знаком. Однако ее основное положение относительно света как испускаемого глазами луча, а значит, имеющего материальную природу, не принимается ни самим Аристотелем, ни его последователями. Самбурски отмечает, что перипатетики «не приняли бы эту теорию, даже если бы лучи рассматривались как чисто математические линии, из-за несовместимости Аристотелевского учения о континууме с одним из основных положений геометрической оптики» (ibid.: 115). Аристотелевское пространство не предполагает пустоты, а свет как свойство прозрачной среды присутствует единомоментно, повсеместно и равномерно. Согласно геометрической оптике, зрительное пространство вне глаза — конус, образованный визуальными лучами, и вершина которого лежит в зрительном органе наблюдателя, — не заполнен *непрерывно* лучами, а два соседних луча *отделены* друг от друга очень малым, но *конечным* углом.

Тем не менее, и сам Аристотель, и его последователи, формально оставаясь верными позиции, что свет — энергия актуально прозрачной среды, иной раз дрейфовали в сторону либо «теории истечений», либо «геометрической оптики»<sup>7</sup>. В частности, у самого Аристотеля в «Метеорологии» можно встретить не слишком согласующиеся с его теорией

<sup>7</sup>Примечательно, что у Александра Афродисийского при всем его ортодоксальном перипатетизме и твердой убежденности, что свет — не тело, можно заметить неявную тенденцию к отождествлению его со средой и даже с цветом, что в конечном итоге приводит к невольному признанию «телесности» света (Alexander of Aprodiasias, 1887: 43.18–44.3; 43.18–44.3). Иоанн Филопон уже открыто принимает положения геометрической оптики, интерпретируя действие света у Аристотеля как прямолинейное движение, исходящее от объекта к глазу: «...мы предлагаем обратиться к гипотезам тех, кто считает свет и визуальные лучи телесными. Таким же самым способом, как эти люди считают, что зрительные лучи испускаются по прямой и отражаются от гладких поверхностей в соответствии с законами равных углов, мы предполагаем, что энергии цвета и света испускаются прямолинейно и отражаются под равными углами» (Joannes Philoponus, 1897: 331, 1).

света и зрения рассуждения: объясняя феномен радуги или блеска морской воды от удара, он упоминает о «зрительных лучах, отражающихся от всех гладких поверхностей»<sup>8</sup>. Это настолько не вяжется с трактовкой света из «О душе» и «Об ощущении», что его комментатор Александр Афродисийский склоняется рассматривать пассажи из «Метеорологики» как недоразумение. Сорабджи объясняет эту двусмысленную позицию тем, что Аристотель вынужден иногда обращаться к «лучевой» трактовке света, поскольку его основная «функциональная» теория света часто оказывается весьма неудобной, чтобы объяснить такие очевидные физические эффекты, как тень, отбрасываемую телом, лунные и солнечные затмения, затемненность углов, отражение от гладких блестящих поверхностей. И хотя Аристотель не признает учения о движении и распространении света, он все же говорит о солнечных лучах, о преломлении и отражении лучей, т. е. о *распространении* и направлении лучей, а стало быть и о *движении* света (Sorabji, 2004: 133).

Тем не менее, Аристотель неоднократно замечает, что учения о движении и распространении света неверны. Согласно Аристотелю, свет понимается как бестелесное актуально присутствующее качество прозрачной среды, делающее потенциально видимые вещи видимыми актуально. Такое свойство, которое реализует своим присутствием полноту бытия (ἐντελεχία) того или иного сущего, Аристотель называет ἕξις. Действие (ἐνέργεια) этого свойства одновременно является и результатом (ἐντελεχία). Свет как актуальное позитивное свойство сближается с понятием энергии и энтелехии, что делает оправданным его именование в «О душе» как ἕξις.

## 5.

Сравнение деятельного ума с особым свойством и светом носит одновременно психологический и метафизический характер. Выше отмечалось, что деятельный ум «отделен» и «ни с чем не смешан». Скорее всего, Аристотель подразумевает в этом случае, что он не «есть одно» ни с мыслительной способностью, ни, тем более, с телом — они испытывают смену состояний, а деятельный ум всегда актуален. Сделанное Аристотелем дополнение о том, что деятельный ум — не такой, что «то мыслит, то не мыслит» (ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ), подчеркивает, что ему чужда всякая потенциальность: он не находится в «мерцающем»

<sup>8</sup>См., напр., Meteor. 370a16–19, 372a29–372b9, 373a35–373b1.

состоянии, будучи как бы то *предрасположенностью* к мыслительной деятельности, то самим мышлением в действии (de An. 430a22)<sup>9</sup>. Вопреки мнению многих интерпретаторов, видящих в этой строчке подтверждение тому, что деятельный ум, подобно божественному уму из двенадцатой книги «Метафизики», «мыслит всегда» или же является привходящей извне разумной субстанцией, мы осмелимся утверждать, что Аристотель вообще не приписывает деятельному уму мыслительной деятельности. Довольно убедительными кажутся доводы Ф. Brentano, что представление о деятельном уме как посторонней духовной субстанции так же «далеко от здравого смысла» (Brentano, Макарова, 2003: 311), как и представление как о «мышлении в действии», а слова «не такой, что то мыслит, то не мыслит» вообще не имеют к нему никакого отношения (там же: 310)<sup>10</sup>. Более того, по Brentano, *νοῦς ποιητικός* как «подлинное начало нашего сознания» должно быть «бессознательной

<sup>9</sup>Д. Росс (de An.: 296) и Д. Хэмлин (Aristotle, 2002: 141) отмечают, что фрагмент de An. 430a19–22, по всей видимости, испорчен, однако последние слова (*ἀλλ' οὐχ ὅτι μὲν νοεῖ ὅτι δ' οὐ νοεῖ*) оба переводчика относят к деятельному уму. Тем не менее, мы не разделяем интерпретацию Хэмлина, в соответствии с которой данный фрагмент свидетельствует о том, что деятельный ум «должен мыслить всегда» (ibid.).

<sup>10</sup>Следует отметить, что атрибуты *ἀθάνατον καὶ αἰδιον, οὐ μνημονεύομεν* плохо увязываются с нашим толкованием деятельного ума как свойства разумной души и, более того, уводят наше исследование в сторону проблемы бессмертия-смертности души, частичной или полной. История вопроса по *νοῦς ποιητικός*, однако, показывает, что неясность этого фрагмента, скорее, давала интерпретаторам дополнительные весомые доводы в пользу определенного, желаемого исхода этой проблемы: для Александра Афродисийского, Симпликия или Аверроэса эти атрибуты подчеркивали «внешнюю» и «отделенную» природу деятельного ума; Филопон, Фемистий и Фома Аквинский рассматривали их как естественные свойства деятельного ума и видели в них залог бессмертия человеческой души в ее разумной части или целиком. Мы стараемся исходить из таких фактов аристотелевского учения, которые позволяют *предполагать* невозможность автономного существования (т. е. бессмертия) деятельного ума: (1) у Аристотеля только одна сущность — бог — является чистой формой, и эта форма «замкнута» на самой себе, следовательно, участвовать в большей или меньшей степени в жизни отдельной души она не может; (2) у Аристотеля (по крайней мере, в зрелый период) не было учения ни о врожденном знании, ни о предсуществовании разумной души: напротив, он неоднократно подчеркивал несовершенство души-формы, неспособной существовать без материального субстрата; (3) вопрос о «тленности-бессмертии души» у Аристотеля относится к разряду нерешенных, открытых (SE. 17b16–17), на который сам он, как видно, намеренно не дает однозначного ответа. Эти доводы допустимы и в отношении атрибута «привходящего извне», *θύραθεν* (Gen. An. 73b27–73a1), тем более что сама тональность рассуждения Аристотеля в этом фрагменте отчетливо *недогматическая*: он предполагает, но не утверждает однозначно, что разумная и божественная (то есть наиболее совершенная) часть души должна быть отделена от тела. Отсутствие прямого ответа на четко сформулированный вопрос побуждает, как видно из казуса с деятельным умом, додумать за автора невысказанное решение.

силой разумной души» (там же: 309). Его трактовка квазиинтеллектуальной природы  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  созвучна позиции Ф. Суареса, который также утверждает, что слова фрагмента de An. 430a22 нельзя связывать с деятельным умом (Суарес, Макарова, 2014: 118), а деятельный ум «вообще не мыслит», но «производит умопостигаемые виды»<sup>11</sup>.

Мы склоняемся здесь видеть не *чистую деятельность мышления*, но *условие*, при котором эта деятельность возможна. Аналогия деятельного ума и света здесь более чем уместна: Аристотель демонстрирует, как деятельный ум, присутствуя в душе и не «занимая места» (т. е. будучи «ни с чем не смешанным»), делает ее актуально мыслящей. Эта аналогия также проста и наглядна: свет сам по себе невидим, но делает видимой и среду, и предметы в ней; деятельный ум сам по себе не мыслит и не является предметом мысли, но благодаря ему мыслящее мыслит и мыслимое мыслится.

Почему же «не мыслящий» деятельный ум в таком случае называется «умом» ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ )? Brentano полагает, что здесь имеет место характерная для Аристотеля *полисемия его «технических» терминов*: в частности, умом он называет не только мыслительную способность, но любую другую способность, имеющую отношение к познавательной деятельности. Аристотель, например, неоднократно называет  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  'ом волю, поскольку она приводится в движение посредством умопостигаемых форм, заключенных в уме<sup>12</sup>. Позитивное качество души, инициирующее мыслительную способность, Аристотель тоже называет умом — деятельным, или производящим (Макарова, 2014: 100). В соответствии

<sup>11</sup> «Однако интеллектом он называется не потому, что мыслит (intelligat). На самом деле активный интеллект и не мыслит, но лишь производит умопостигаемые виды. Производить же виды не значит познавать [их]» (Суарес, Макарова, 2014: 112). Для полноты картины следует отметить, что Brentano, считая деятельный ум естественной способностью человеческой души, в своем обзоре по истории интерпретаций  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  игнорирует замечание Суареса о деятельном уме, который не является «врожденной силой» и «может быть, приводит [извне]» (там же).

<sup>12</sup> «Это покажется странным тому, кто не знает, как Аристотель любит упоминать одно и то же слово в разных значениях [...] Слово  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  Аристотель тоже употребляет в разных значениях [...] Подобно тому, как здоровым называют не только то, что само по себе обладает здоровьем, но и то, что является следствием и симптомом здоровья, как, например, цвет лица, а кроме того еще и то, что вызывает и сохраняет его, как лекарство или пища, так и Аристотель мог назвать умом ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) не только то, что содержит в себе мысли, но и то, что является следствием мышления, как воля, а также еще и то, что производит мысли, как их начало [...] Поскольку Аристотель не нашел особого обозначения для деятельного начала, то он соглашается на одно и то же название как для воспринимающей, так и для деятельной способности» (Brentano, Макарова, 2003: 313, 314).



с аристотелевским учением о причинах его можно было бы назвать «деятельной» причиной мышления. Своеобразное объяснение можно найти у самого Аристотеля: как свет есть *как бы* цвет прозрачной среды, так деятельный ум в душе есть *как бы* ум. И свет назван цветом, и деятельный ум — умом не в собственном смысле, а *по совпадению*.

Итак, при наличии необходимых условий — света, среды и цвета — осуществляется зрительная способность. Подобным образом и в душе, когда ум, подобно свету, проявляет умопостигаемые объекты, словно цвета, возможна мыслительная деятельность и знание, «умное зрение» (если продолжать аналогии с чувственным зрением). Наша мыслительная способность в ее активном состоянии, как и ощущение, может становиться «одним» со своим объектом. Умопостигаемый образ потенциально существует в «своей материи» — чувственном образе — подобно тому, как чувственный образ, прежде чем стать «собственностью» зрительной способности, потенциально существует во внешнем единичном предмете. Зрительная способность благодаря свету воспринимает чувственный образ и «делает его своим», становясь одним с ним. Деятельный ум *нужен для того, чтобы отделить от чувственно воспринятого образа его умопостигаемую форму и передать ее «мыслительной способности» — уму, становящемуся всем* (νοῦς τῷ πάντι γίνεσθαι, νοῦς δυνάμει), который в соответствии с основным принципом аристотелевской теории чувственного восприятия воспринимает форму предмета без его материи. В этом смысле деятельность света как качества актуально прозрачной среды и деятельного ума как способности разумной души — одного порядка: и то, и другое способствует «созданию» образа предмета без его материи. Следует отметить, что такая иллюминативная и производящая функция деятельного ума разделяется далеко не всеми комментаторами Аристотеля. В той или иной мере она присуща Фоме Аквинскому и Франсиско Суаресу. Значительная часть античных комментаторов, как перипатетиков, так и неоплатоников, видят в деятельном уме либо проявление высших интеллектуальных сил человеческой души (Фемистий, Иоанн Филопон, Симпликий), либо косвенное участие самого божественного мышления как образца и цели человеческого мышления (Александр Афродисийский, Аверроэс)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup>В частности, Александр Афродисийский рассматривает деятельный ум (ἐνεργεία νοῦς, νοῦς ποιητικός) как божественный, простой, всегда актуальный, привходящий (θύραθεν), благодаря которому материальный ум (νοῦς δυνάμει), присутствующий человеку как способность к мышлению, становится умом, способным мыслить — приобретенным умом (καθ' ἔξω

Обращение к божественному уму как возможному внешнему агенту деятельного ума заслуживает внимания в связи с сопоставлением деятельного ума и света. В физической реальности потенциально прозрачное тело актуализируется близостью огня или эфира. Возможно ли продолжение аристотелевской аналогии в умопостигаемой сфере — в области души и деятельного ума? Может ли у человеческой души и деятельного ума существовать подобный внешний агент? Похоже, что подобным инициатором «умного света» — деятельного ума — мог бы считаться аристотелевский бог-перводвигатель. Однако аристотелевский бог «не делится» с душой своей разумной природой. И тем не менее, в присутствии бога (актуальной формы, чистой энергии) человеческая душа, обладая особым, присущим только ей ресурсом сил и способностей (дейтельным и возможностным умом), «претерпевает» качественное изменение: из *способной* к разумению она *становится* разумной. Разумность человеческой души — не «отблески» божественного ума и не «частица» излучения божественной природы, но ее особое *собственное* состояние, произведенное ее *собственной* природой, но *не без участия* бога.

По Аристотелю, для всего сущего есть универсальная первая причина, не только дающая ему бытие, но и предписывающая ему «свое особое место» для блага целого (Metaph. 1075a15–24). Человеческая душа в своем специфическом — интеллектуальном — качестве существует также благодаря ей. Бог как «первоначальная сущность» и «полная осуществленность» (Metaph. 1074a35–36) «объемлет всю природу» (Metaph. 1074b3), то есть является причиной и началом «небес и природы» — единственного и упорядоченного мира со всеми существующими в нем надлунными и подлунными сущностями (Metaph. 1072b13–16). Как первая причина он движет все (Metaph. 11070b35), причем движет, как предмет любви движет любящего: более совершенное влечет к себе

νοῦς) (Alexander of Aprosias, 1887: 83.5–10, 85.12–20, 86.4–5). Фемистий отказывается от предложенного Александром Афродисийским отождествления деятельного ума с перводвигателем «Физики» и богом «Метафизики» на том основании, что бессмертный деятельный ум находится, согласно самому Аристотелю, в душе (Themistius, 1899: 102.30–103.19). Подобного мнения придерживается и Иоанн Филопон. Псевдо-Симпликий полагает, что во фрагменте 5.Π трактата «О душе» речь идет одновременно и о божественном уме (абсолютной энергии), и об активной способности индивидуальной человеческой души — деятельном уме. Последний подобен трансцендентному надиндивидуальному (божественному) уму, но не отождествляется с ним, а, напротив, лишь следует за ним, получая от высшего божественного ума свою жизненную силу (“Simplicius”, 2014: 218.25 – 219.1–10, 243.25–35, 246.15–248.15).

менее совершенное. Приведенное им в движение движет все остальное (Metaph. 1072b3–4). В это движение включены и «мы» — разумные существа. Деятельный ум нашей души, будучи вовлечен в это движение к высшей божественной цели, «движет все остальное», приводя в актуальное состояние и объекты мышления, и саму мыслительную способность человеческой души. Таким образом, деятельный ум всегда активен в душе «вблизи» божественной деятельной причины, как и свет всегда деятелен в присутствии огня или эфира.

\*\*\*

Итак, Аристотель не случайно сравнивает деятельный ум именно со светом, а не каким-либо другим устойчивым «физическим» качеством. Для Аристотеля очевидно, что осуществленный им анализ феномена света в седьмой главе второй книги трактата «О душе» и в тракте «Об ощущении» должен содействовать в дальнейшем пониманию того, что есть деятельный ум, коль скоро они так схожи по характеру действия. Общая особенность деятельного ума и света — делать своим присутствием актуально сущими и другие вещи. Хотя Аристотель не разворачивает подробно сравнение деятельного ума и света, возможно, ввиду очевидного сходства их функций, представленная им аналогия позволяет распространить особенности аристотелевской трактовки  $\xi\zeta\iota\varsigma$  на деятельный ум и свет. На этом основании можно заключить, что и то, и другое, будучи *постоянным и необходимым свойством*, существенным образом определяет специфическое бытие разумной души и прозрачной среды.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- APo        *Aristoteles. Analytica posteriora* // Aristotle's Prior and Posterior Analytics / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Oxford University Press, 1957. — P. 220–289.
- Cat.        *Aristoteles. Categoriae* // Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione / ed. by L. Minio-Plauello. — Oxford : Oxford University Press, 1949. — P. 3–45.
- de An.     *Aristoteles. De anima* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Eth. Nic.   *Aristoteles. Ethica Nicomachea* / ed. by J. Bywater. — Oxford : Clarendon Press, 1894.
- Gen. An.   *Aristoteles. De generatione animalium* // De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Passages from II.1–3) / trans.

- from the Ancient Greek by D. B. Balme. — Oxford : Clarendon Press, 1992. — P. 127–165.
- Metaph. *Aristoteles*. *Metaphysica* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.
- Meteor. *Aristoteles*. *Meteorologica* / trans. from the Ancient Greek by H. D. P. Lee. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1952. — (Loeb Classical Library ; 397).
- SE *Aristoteles*. *Sophistici elenchi* // *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Oxford University Press, 1958.
- Sens. *Aristoteles*. *De sensu* // *Aristotle De sensu and De memoria* / ed. by G. R. T. Ross. — Cambridge : Cambridge University Press, 1906. — P. 41–99.
- Ti. *Plato*. *Plato in Twelve Volumes*. Vol. 9. *Timaeus* / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — Cambridge (Mass.), London : Harvard University Press, William Heinemann, 1925.

#### ИСТОЧНИКИ

- Аристотель*. О душе / пер. с древнегреч. П. С. Попова // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. М. И. Иткина. — М. : Мысль, 1976. — С. 65–367.
- Суарес Ф.* Комментарий на трактат Аристотеля «О душе». Том III. Рассуждение 9 «О способностях интеллекта» (Вопрос 6. «Каким образом мы можем познавать Бога и отделенные субстанции в данных условиях». Вопрос 8. «О том, что есть интеллект активный и интеллект возможностный») / пер. с лат. И. В. Макаровой // Историко-философский ежегодник 2013. — 2014. — С. 102–125.
- Alexander of Aprosdisias*. *De anima* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum Mantissa* / Ed. I. Bruns. — Berlin : Reimer, 1887. — (Commentaria in Aristotelem Graeca ; 2.1).
- Aristotle*. *De anima* / ed. by R. D. Hicks. — Cambridge : Cambridge University Press, 1907.
- Aristotle*. *De anima* / ed. by D. W. Hamlyn. — Oxford : Clarendon Press, 2002.
- Joannes Philoponus*. In *Aristotelis De anima libros commentaria* / Ed. M. Hayduck. — Berlin : Reimer, 1897.
- “*Simplicius*”. On Aristotle On the Soul 3.1–5 / ed. by H. J. Blumental. — London : Bloomsbury Academic, 2014.
- Themistius*. *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis* / Ed. R. Heinze. — Berlin : Reimer, 1899. — (Commentaria in Aristotelem graeca ; 5.3).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бреннано Ф.* Психология Аристотеля в свете его учения о *νοῦς ποιητικός* : главы из книги / пер. с нем. И. В. Макаровой // Историко-философский ежегодник 2002 / коммент. И. В. Макаровой. — 2003. — С. 308–339.

Макарова И. В. Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте // Историко-философский ежегодник 2013. — 2014. — С. 86–101.

Месяц С. В. Аристотель о природе цвета // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2013. — Т. 2, № 1. — С. 28–39.

Sambursky S. Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light // Osiris. — 1958. — Vol. 13. — P. 114–126.

Sorabji R. Aristotle on Colour, Light and Imperceptibles // Bulletin of the Institute of Classical Studies. — 2004. — Vol. 47. — P. 129–140.

---

Makarova, I. V. 2018. "Ob odnom atribute deyatel'nogo uma u Aristotelya [On One Attribute of the Active Intellect in Aristotle]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 11–32.

---

IRINA MAKAROVA

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW)

## ON ONE ATTRIBUTE OF THE ACTIVE INTELLECT IN ARISTOTLE

**Abstract:** This paper examines one attribute of the active intellect (νοῦς ποιητικός) — ἐξίς (disposition, quality). In "De Anima" (III.5) Aristotle characterizes νοῦς ποιητικός "as a kind of disposition (ὡς ἐξίς τίς), like light." Why does Aristotle call the active intellect ἐξίς? There are two difficulties here. (1) If ἐξίς is some sort of quality or property (as it is sometimes taken to be), how can it be "unmixed, separated, eternal and immortal", as Aristotle further characterizes it? (2) The second difficulty concerns the Aristotelian comparison of the active intellect with the light. Though it is often considered to be a simple figure of speech, I contend that Aristotle's comparison between the active intellect and the light is not a mere metaphor. Since the light and the active intellect are "some ἐξίς", the clarification of the phenomenon of light may help to clarify what active intellect is.

**Keywords:** Aristotle, Aristotle's Psychology, Aristotle's Theory of Light, Visual Sensation, Habitus, Hexis, Active Intellect, Transparent Medium, Privation.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-11-32.

### REFERENCES

- Alexander of Aprosias. 1887. *De anima* [in Ancient Greek]. In *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum Mantissa*, ed. by I. Bruns. Commentaria in Aristotelem Graeca 2.1. Berlin: Reimer.
- Aristotel' [Aristotle]. 1976. *O dushe [On the Soul]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by M. I. Itkin, trans. from the Ancient Greek by P. S. Popov, 65–367. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Aristoteles. 1894. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek]. Ed. by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- . 1906. "De sensu" [in Ancient Greek]. In *Aristotle De sensu and De memoria*, ed. by G. R. T. Ross, 41–99. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1924. *Metaphysica* [in Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- . 1949. "Categoriae" [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Sategoriae et Liber De Interpretatione*, ed. by L. Minio-Plauello, 3–45. Oxford: Oxford University Press.
- . 1952. *Meteorologica* [in Ancient Greek and English]. Trans. from the Ancient Greek by H. D. P. Lee. Loeb Classical Library 397. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1957. "Analitica posteriora" [in Ancient Greek]. In *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. by W. D. Ross, 220–289. Oxford: Oxford University Press.
- . 1958. *Sophistici elenchi* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- . 1991. *De anima* [in Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- . 1992. "De generatione animalium" [in Ancient Greek and English]. In *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Passages from II.1–3)*, trans. from the Ancient Greek by D. B. Balme, 127–165. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 1907. *De anima* [in Ancient Greek and English]. Ed. by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *De anima* [in Ancient Greek and English]. Ed. by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press.
- Brentano, F. 2003. "Psikhologiya Aristotelya v svete yego ucheniya o νοῦς ποιητικός [Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός]: glavny iz knigi [Selected Chapters]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2002 [History of Philosophy Yearbook 2002]*, comm. by I. V. Makarova, trans. from the German by I. V. Makarova, 308–339.
- Joannes Philoponus. 1897. *In Aristotelis De anima libros commentaria* [in Ancient Greek]. Ed. by M. Hayduck. Berlin: Reimer.
- Makarova, I. V. 2014. "Fransisko Suares: problema poznaniya otdelennykh substantsiy i ucheniye ob aktivnom intellekte [Francisco Suárez: the Problem of Understanding Separated Substances, and the Doctrine of Active Intellect]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2013 [History of Philosophy Yearbook 2013]*, 86–101.
- Mesyats, C. V. 2013. "Aristotel' o prirode tsveta [Aristotle on the Nature of Light]" [in Russian]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina [Bulletin of Pushkin Leningrad State University]* 2 (1): 28–39.
- Plato. 1925. *Timaeus* [in Ancient Greek and English]. Vol. 9 of *Plato in Twelve Volumes*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press / William Heinemann.
- Sambursky, S. 1958. "Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light." *Osiris* 13: 114–126.
- "Simplicius". 2014. *On Aristotle On the Soul 3.1–5* [in Ancient Greek]. Ed. by H. J. Blumental. London: Bloomsbury Academic.
- Sorabji, R. 2004. "Aristotle on Colour, Light and Imperceptibles." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47:129–140.
- Suares, F. [Suárez, F.] 2014. "Kommentariy na traktat Aristotelya 'O dushe'. Tom III. Rassuzhdeniye g 'O sposobnostyakh intellekta' (Vopros 6. 'Kakim obrazom my mozhem poznavat' Boga i otdelennyye substantsii v dannyykh usloviyakh'. Vopros 8. 'O tom, chto yest' intellekt aktivnyy i intellekt vozmozhnostnyy') [De anima: Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima (d. 9, qq. 6, 8)]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2013 [History of Philosophy Yearbook 2013]*, trans. from the Latin by I. V. Makarova, 102–125.
- Themistius. 1899. *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis* [in Ancient Greek]. Ed. by R. Heinze. Commentaria in Aristotelem graeca 5.3. Berlin: Reimer.