

Мария Варламова

Природа разума: Александр Афродисийский и Иоанн Филопон о бессмертии и отделимости разумной души*

MARIA VARLAMOVA

THE NATURE OF MIND: THE PROBLEM OF THE SEPARABILITY
OF THE HUMAN MIND IN ALEXANDER OF APHRODISIAS AND PHILOPONUS

ABSTRACT. The article deals with the analysis and comparison of two interpretations of Aristotle's doctrine of mind, which we find in the works of Alexander of Aphrodisias and John Philoponus. Both authors have a common basis for their interpretation, which is Aristotle's doctrine on mind and soul, and similarly consider the process of thinking and, more importantly, the way the mind in potentiality passes to the mind in actuality. Nevertheless, there is an essential difference in their interpretations of Aristotle – they understand what Aristotle says about the immortal and uninterruptedly acting mind in opposite ways. Alexander of Aphrodisias indicates that the creative mind is the divine mind, which is separable, unmixed and immortal in its essence, while our mind or the reasonable part of the soul is connected with matter and therefore is perishable. Nonetheless, in the very moment of thought it may act like the creative mind because it is affected by the creative mind. Philoponus, on the other hand, thinks that it is our mind that Aristotle calls immortal, unmixed and active. He distinguishes two types of creative mind, the creative mind of the teacher, which influences the pupil, and the divine mind, which is the cause of thinking in general, but is not the immediate efficient cause of our thinking. In this paper the author compares these two thinkers' interpretations of and examines the reasons for their different ways of understanding Aristotle's theory.

KEYWORDS: soul, body, intellect, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, John Philoponus.

© М.Н. Варламова (Санкт-Петербург). boat.mary@gmail.com. Институт философии Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.09

* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

*Творческий и претерпевающий ум у Аристотеля —
основа для различия интерпретаций*

В главах 4 и 5 III книги «О душе» Аристотель рассматривает деятельность ума (Ап. 429a10–430a25). В первую очередь он говорит об уме, который существует в человеческой душе. А именно, согласно Аристотелю ум в душе по своей природе есть не что иное, как способность (429a21–22); ум может мыслить любую форму, а значит, обладает всеми формами в возможности, поэтому душа, точнее — мыслящая часть души, есть место форм, как досочка для письма есть место слов, которые могут на ней написать (429a27–29, 429b29–430a2). Деятельность ума в душе, в отличие от деятельности чувства, не требует телесной материи — ум не имеет органа для своей деятельности, и поэтому его можно назвать отделенным (429b3–5). Далее Аристотель говорит о существовании двух умов: творческого и претерпевающего (430a14–25), «один становится всем, другой творит всё» (καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, 430a14–15) — и проводит аналогию между творческим умом и светом (430a16–18). Итак, творческий ум ничему не подвержен, существует отдельно, является неуничтожимым и действует (мыслит) непрерывно, а значит, его сущность есть в его деятельности, при этом он, как свет, делает действительным мыслимое в возможности. Претерпевающий же ум уничтожим и не может действовать без творческого (430a24–25). Таким образом, соотношение этих двух умов таково, что творческий ум является причиной деятельности претерпевающего ума: претерпевающий ум не мыслит без творческого, так же как мы не можем видеть без света. Из глав Аристотеля не вполне ясно, каким образом эти два ума относятся к уму в душе, является ли творческий ум чем-то внешним по отношению к мыслящей части души, можем ли мы ум в душе отождествить с претерпевающим умом или, напротив, именно тот ум, который находится в нашей душе, и является отделимым, неуничтожимым и деятельным по своей сущности.

Довольно много современных исследователей разбирают аристотелевское учение об уме и пытаются ответить на эти вопросы¹, однако в этой статье я ставлю задачу разобрать и сравнить две различные интерпретации аристотелевского учения об уме, которые предлагают комментаторы Аристотеля перипатетик Александр Афродисийский и неоплатоник Иоанн Филопон. Прежде чем перейти к разбору этих двух авторов, необходимо сказать об источниках. Учение Александра об уме дошло до нас в двух текстах: во-первых, в его собственной книге «О душе», которая не является комментарием на Аристотеля, но последовательно излагает взгляды самого Александра; во-вторых, в трактате «Об уме», который сохранился как часть «Мантиссы» — добавления к «О душе». Некоторые исследователи ставят под вопрос авторство этого трактата², кроме того, сам этот трактат, скорее всего, является соединенными вместе частями трех различных рассуждений³, поэтому для экспликации взглядов Александра в данной статье я в большей степени опираюсь на трактат «О душе». Учение же Филопона содержится в двух сохранившихся текстах: в комментарии на III книгу «О душе», который сохранился на древнегреческом, и в переводе этого комментария на латынь, который выпустил известный средневековый переводчик Вильгельм из Мёрбеке в виде отдельного трактата об уме (*De Intellectu*)⁴. Эти два текста различны, и в современной исследовательской литературе существует консенсус о том, что дошедший до нас комментарий на III книгу «О душе» написаны не Филопоном, а иным автором. В аутентичности же текста, который сохранился в латинском переводе, нет сомнений⁵. Исходя из изложенного, я использую латинский

¹ Среди таких исследований мы в особенности обращаем внимание на следующие работы: Johansen 2002 и 2012, De Haas 2020, Kosman 1992, Caston 1999, Polansky 1999, Ward, Polansky 2019, Charlton 1987, Sisko 2019.

² См. Shroeder, Todd 1990: 2, 6–8, 14–15, 20–21; Moraux 2001: 387.

³ О проблематичности единства трактата Александра об уме в «Мантиссе» см. Opsomer, Sharples 2000.

⁴ Латинский текст перевода Вильгельма из Мёрбеке трактата Филопона об уме, который является частью его комментария трактата на «О душе» Аристотеля, был издан в 1966 г., см. Verbeke 1966.

⁵ См. De Haas 2019: 299–300. О тексте Вильгельма из Мёрбеке см. также

перевод Вильгельма из Мёрбеке для реконструкции взглядов Филопона.

Ум и тело: делимость ума

Я буду рассматривать вопрос об делимости ума от тела и неразумной души в двух аспектах: во-первых, в аспекте делимости ума по сущности, во-вторых — в аспекте делимости ума по деятельности; если вовлеченность тела в деятельность ума Александр и Филопон рассматривают сходных образом, то в отношении первого аспекта их мнения противоположны⁶.

Отправная точка деятельности ума — это чувство. При рождении человек обладает способностями к чувству, и с использованием таких способностей он развивает воображение, а также память, чтобы сохранять чувственные впечатления. Благодаря памяти и непрерывной активности чувства, к которым добавляется опыт, он делает шаг от «этого-вот» к «такому-то виду», то есть к выделению универсального в каждом из чувств. Чувственное восприятие дает путь к универсалиям через подобие — именно ум выделяет и объединяет подобное и познает его как таковое, таким образом он отделяет материальные формы от материи и делает эти формы умопостигаемыми (Alex. Aphr. An. 83.2–24, 85.20–86.6, ср. 81.17–19; Phlp. *Intell.* 23.30–24.75). Поскольку ум отделяет воспринятые формы от любых материальных условий, он мыслит их отдельно от вещей и обладает ими в момент мышления (Phlp. *Intell.* 25.95–5, 28.85–29.93). В этом смысле, по словам Филопона, ум действует как творческий ум, поскольку он создает объекты мысли (50.90–51.5). Однако материальные формы являются

Sorabji 1991: 1–2. Авторство комментария Филопона на III книгу «О душе» дискутируется со времени издания этого комментария в 1987 г. Большинство исследователей соглашаются в том, что автором комментария на III книгу является Стефан Византийский (см. Westerink 1962, Blumenthal 1976, Charlton 2000), однако ряд авторитетных исследователей настаивают на авторстве Филопона (Lautner 1992, Golitsis 2016).

⁶ О сходствах и различиях в теории Александра и Филопона об уме см. De Haas 2019.

мыслимыми не сами по себе, а лишь в акте познания, тогда как нематериальные чистые формы, которые существуют без материи, умопостигаемы сами по себе и являются таковыми по своей сущности, независимо от мышления нашего ума. От мышления материальных форм ум может сделать дальнейший шаг в схватывании универсального и перейти к мышлению чистых умопостигаемых форм — именно мышление чистых форм есть наивысшая завершенность ума. Для мышления этих форм он уже не нуждается в телесных органах познания — в чувствах, — поскольку он сам полностью самодостаточен для акта познания. Такой ум, схватывающий универсалии отдельно от материи, и Александр, и Филопон называют умом согласно обладанию (ὁ ὡς ἔξις νοῦς или ὁ κατὰ ἔξιιν νοῦς) — такой ум есть форма и завершенность материального ума (Alex. Aphr. An. 85.20–86.14; Phlp. *Intell.* 43.11–14).

Таким образом, уму необходимо чувство для схватывания материальных форм, однако, когда ум уже обладает этими формами как своими объектами, эйдосами, он мыслит их без связи с чувством. Так, если ум мыслит белое, он мыслит его как таковое, без связи с протяженностью и величиной, хотя само по себе белое существует только как свойство протяженной величины. Для схватывания же умопостигаемых форм чувство не нужно, и в мышлении этих форм действие ума не связано с действиями тела или неразумной души.

В отношении же делимости ума по бытию или по сущности Филопон и Александр высказывают противоположные взгляды. Аристотель говорит о том, что ум делим, поскольку не имеет своего органа, не указывая определенно, говорит ли он о сущности ума или только о его деятельности. Поэтому слова Аристотеля допускают возможность различных интерпретаций, причем на интерпретации эти оказывает влияние не только то, как их авторы понимают учение о душе, но и общие метафизические предпосылки, то есть та общая философская система, в рамках которой автор мыслит учение об уме и душе. Филопон — неоплатоник, для него существование ума в физическом одушевленном

теле — это результат нисхождения: ум есть неуничтожимая сущность, но в природном, то есть в телесном, состоянии, он отяжелен материей. Филопон признает, что, поскольку для действия рассудка необходимы данные органов чувств, рассудок не действует без тела, однако эту связь с телом он описывает не в терминах содействия, но в терминах препятствия: тело является не инструментом познания, но препятствием для деятельности ума, оно «скорее мешает природной деятельности ума» (*Intell.* 12.90–95). Ум не находится в теле, он не смешан с телом ни по бытию, ни по деятельности, поэтому тело — это не инструмент разумной души, но материя, препятствующая завершенности разума (17.20–22, 37.70–95)⁷. Именно в силу отяжеленности телом ум не может достичь полной актуальности, его деятельность заключает в себе возможность, хотя по своей сущности он выше материального мира и выше души, с которой соединен, и только при разрыве с телом и животной душой он обретает действенность в собственном смысле (20.83–89, 34.3–18). Для Александра же ум — это часть души или разумная способность, которая существует и развивается природным образом, связана с телом и не может существовать в отделении от тела и низших сил души:

Поэтому мы можем заключить, что если бы было возможно, чтобы разумная сила вообще могла бы существовать сама по себе — то есть отдельно от питательной, чувственной, воображающей и вожделеющей сил, которые мы только что рассмотрели, — то и разумная сила, как она существует в нас, также могла бы быть отделена от этих [низших] сил и иметь свой собственный предмет [постижения]. Но этот вывод неприемлем, поскольку он заставляет нас утверждать, что существует множественность душ [в человеке], так что каждый человек был бы на самом деле многими одушевленными существами. Такое утверждение, однако, исключается принципом, согласно которому тот, кто обладает высшей из сил души, должен обладать и предшествующими ей

⁷ Учение Филопона об уме необходимо рассматривать в контексте его представления о колесницах души, то есть о трех душах, каждая из которых имеет собственное подлежащее тело. См. описание этого учения в Blumenthal 1986.

силами, поскольку эта высшая сила есть совершенство и завершение души, совершенство же существует при этом [субъекте, обладающем силами души] и вместе с ним (Alex. Aphr. An. 99.7–14).

Хотя деятельность ума не всегда связана с чувствами, самого существование не может быть помыслено как нечто самостоятельное и отделенное от тела: ум существует как часть человека, обладающего единством души и тела, именно поэтому, по Александру, для существования ума необходима в том числе и растительная душа, которая отвечает за единство и существование организма (An. 99.19–26). Поскольку существование ума связано с существованием органического единства, ум не обладает отдельной сущностью и не продолжает свое существование после смерти тела. Из этого различия в представлении способа существования и связи ума и органического одушевленного единства следует не только утверждение о неуничтожимости или уничтожимости самого ума, но и то, как именно интерпретируются слова Аристотеля об уме, которые мы приводили выше: «этот ум отделен и не подвержен воздействию и несмешан, поскольку он есть деятельность по своей сущности» (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀλαθῆς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, Arist. An. 430a17–18). Александр полагает, что здесь описан творческий ум, который является внешним по отношению к нашему уму⁸ (Alex. Aphr. An. 89.11–21), Филопон же утверждает, что Аристотель говорит здесь именно о нашем уме — об уме, который находится в душе (Intell. 4.70–5.92, 5.3–5, 47.5–17, 50.81–85, 60.54–55).

Ум как возможность и ум как обладание

И Александр, и Филопон рассматривают ум в душе с точки зрения аристотелевского учения о двух возможностях и двух деятельностях. Первая возможность — это пассивная природная возможность чем-то стать или чему-то научиться, приобрести какой-то навык. Например, ребенок, который еще не умеет писать, по природе может этому научиться. Эта возможность на-

⁸ См. De Haas 2020: 24–25.

учиться писать есть первая возможность. Когда ребенок уже умеет писать, его возможность научиться этому становится действительностью — и это есть первая действительность, но именно эта первая действительность также есть и вторая возможность — человек умеет писать, обладает этим навыком в действительности, но не пишет в данный момент. А вот когда человек, умеющий писать, пишет — это вторая действительность, то есть действительность второй возможности, актуальное применение навыка. Здесь важно то, что переход из первой возможности в действительность требует обучения: это процесс, занимающий время и требующий воздействия внешней причины, учителя, тогда как переход из второй возможности в действительность не требует дополнительного времени, как не требует и внешней причины: человек, уже умеющий писать, пишет.

Рассуждение о двух возможностях и Филопон, и Александр используют, когда говорят о возможности и действительности ума, который существует в человеке по природе. По природе человек обладает разумной способностью. Филопон называет такую способность потенциальным умом, а Александр — материальным умом⁹. Итак, по Александру, в человеческой душе вместе со способностями неразумной души существует разумная способность, наиболее совершенная из способностей души. Она двояка и может быть рассмотрена как сочетание двух способностей: способности к составлению мнений и способности к теоретическому познанию (*Ал.* 80.24–81.13)⁹. Первая способность есть практический ум, который направлен на знания, связанные со стремлением к цели, вторая есть теоретический ум, который направлен на познание ради самого познания. Обе эти способности человек имеет по природе, но лишь в качестве первой возможности. В результате тренировки и обучения способность к познанию переходит

⁹ Материальный ум (*ὁ ὑλικὸς νοῦς*) существует согласно возможности (*κατὰ δύναμιν*), но не потому, что этот ум обладает собственным органом, подлежащей материей, но потому, что человек по своей природе может мыслить.

⁹ *διὸ καὶ τῶν τῆς λογικῆς ψυχῆς δυνάμεων ἡ μὲν τις ἐστὶ δοξαστική, ἡ δὲ ἐπιστημονική* (*Alex. Aphr. Ал.* 81.8–9).

из первой возможности в действительность и становится обладанием — первой действительностью, умом, который может познавать так же, как грамматик может писать. Обладание есть форма и завершенность материального ума, он развивается в материальном уме при его активности в отделении форм от материи и схватывании универсалий. Для перехода ума из состояния первой возможности к действительности, или обладанию, необходимо чувство, однако когда ум, в результате своей деятельности, достигает состояния действительности, он уже может действовать без помощи чувства (*Ap.* 81.13–28, 83.13–23, 85.20–86.4).

Поскольку Александр различает две разумных способности, он также различает и два способа обладания: практический и теоретический ум. В первую очередь в человеке развивается практический ум, который имеет дело с материальными вещами и судит о пользе вещей, и лишь затем в человеке может быть развит теоретический ум. Практическим умом в той или иной мере обладают все человеческие существа, развитие этого ума связано с природой человеческого познания и происходит со временем. Однако развитие теоретического ума не является природным процессом¹⁰ — именно поэтому обладания теоретическим умом достигают не все люди и для достижения этого требуется внешняя причина.

Филопон не разделяет представление Александра о двух видах разумной способности и двух видах обладания, однако он тоже называет ум, достигший завершенности, обладанием. И Филопон, и Александр указывают, что ум как обладание способен действовать без помощи чувства — это означает, что он способен, во-первых, отделять материальные формы от материи и рассматривать их как эйдосы и сущности (например, рассматривать белое как белое, без величины), во-вторых — познавать чистые или нематериальные формы (*Phlp. Intell.* 23.54–24.75; *Alex. Aphr. An.* 84.4–14). Материальные формы становятся универсалиями или

¹⁰ ἐπὶ δὲ τῆς ἐπιστήμης τε καὶ τοῦ νοῦ αἱ μὲν δυνάμεις φύσει, οὐκέτι δὲ αἱ ἔξεις τε καὶ ἐνέργειαι φύσει (*Alex. Aphr. An.* 82.9–10).

объектами познания в тот момент, когда ум их знает (и отделяет от материи), ум имеет с ними дело в момент обладания ими. И если ум не знает эти формы, то они (как универсалии) перестают существовать¹¹. Чистые же формы неразрушимы и существуют независимо от нашего познания (Alex. Aphr. An. 90.11–19).

Когда ум имеет дело с композитами из формы и материи, он превращает их сущности и эйдосы в познаваемые объекты, отделяя их от материальных условий¹². Но формы, существующие без материи, обладают познаваемостью по природе, а не в результате отделения от материи, поэтому они познаваемы в высшей степени и завершенным образом; поэтому ум, познавая эти формы, достигает завершенности. Прежде акта познания разумная способность и объект познания разделены и противопоставлены как члены соотношения, но в деятельности познания противопоставление исчезает, и ум как обладание, который есть в нас, становится тождествен умопостигаемым формам в момент познания (Alex. Aphr. An. 86.23–28). Таким образом, ум в момент познания становится тем, что он знает, а по сопутствию в каждом акте умопостижения ум знает сам себя, так как он становится объектом познания тогда, когда знает этот объект (87.24–88.3). По словам Александра «познаваемое в действительности тождественно уму в действительности» (τὸ κατ' ἐνέργειαν νοητὸν ταῦτὸν τῷ κατ' ἐνέργειαν νῶ, 88.1).

Однако познание материальных форм отличается от познания нематериальных. Если наш ум имеет дело с одной из материальных форм, он должен выделить сущность из чувствуемого частного, и в этом случае он не полностью отождествляется с познаваемой вещью. Причина в том, что эта вещь имеет свое собственное бытие в некоторой определенной материи, тогда как ум воспринимает ее как отделенную от материи. Поэтому в момент позна-

¹¹ Александр полагает, что абстрактные формы, как математические, имеют бытие на тех же условиях, что и материальные формы, поскольку тот ум, который их познает, — наш материальный ум — уничтожим (An. 90.2–11).

¹² Ф. де Хаас полагает, что отделение форм, необходимое для мышления, также можно рассматривать как подражание божественному уму (De Haas 2020: 27).

ния материальная форма, отделенная от материи, тождественна с умом, но когда она перестает быть объектом познания, это тождество прекращается. Существование же чистых форм не зависит от нашего познания.

И Филопон, и Александр указывают, что ум как обладание — это первая завершенность, как состояние, когда грамматик умеет писать, но не пишет, — поэтому ум как обладание всё еще связан с телом, даже если его деятельность не связана с чувством (Phlp. *Intell.* 20.83–89). Для Александра такая связь исходит из природы ума, который является частью одушевленного единства и потому связан с телом по бытию (Alex. *Aphr. An.* 99.6–26), для Филопона эта связь следует не из природы ума, а из его бытия в теле, которое он трактует как отягощенность материей. Однако именно в силу своего бытия в качестве части одушевленного единства ум как обладание включает в себе возможность, что накладывает ограничения на его деятельность. А именно: 1) ум не может мыслить непрерывно, 2) он не познает все вещи разом, но познает каждую вещь по отдельности и последовательно, одну вещь за другой. Александр также настаивает на третьем следствии того, что ум включает в себе возможность — ум как деятельность природной способности человеческой души к познанию разрушим, то есть ум как обладание разрушается при смерти человека, который этим умом обладает¹³.

Деятельность ума и творческий ум

Итак, и Филопон, и Александр используют при описании деятельности нашего ума понятие обладания или второй возможности и сходным образом трактуют переход от ума в возможности к обладанию умом как переход к первой завершенности, возможность которой есть с рождения, но для актуализации которой необходима тренировка и воздействие внешней причины (Phlp.

¹³ Только творческий ум бессмертен, а природный ум является частью души, имеет свое бытие в материи и поэтому, как и вся душа, он не имеет отдельного бытия после смерти тела. См. Alex. *Aphr. An.* 90.11–19.

Intell. 10.25–37, 18.45–19.49, 48.27–50.80). Однако эти два автора расходятся как в понимании природы нашего ума, так и в понимании деятельности мышления. Филопон рассматривает природу ума как высшую природу по отношению к душе, именно поэтому ум есть не часть души, но отдельная сущность. По Филопону, смерть человека, то есть распад органического единства, не становится причиной разрушения ума (34.3–35.27) — наоборот, только после смерти человека его ум освобождается от материи и может перейти в состояние чистой деятельности. Для Александра же ум есть часть души, его существование связано с существованием органического единства и не может продолжаться после смерти человека. Однако он указывает, что деятельность теоретического ума, а именно познание чистых форм, является сверхприродной — человек достигает этой деятельности не по своей природе (*Alex. Aphr. An.* 89.11–91.6, а также 82.9–10). Это различие кажется мне крайне важным для сравнения двух учений об уме: для Филопона ум — это не часть природы человека, а нечто сверхприродное¹⁴, а теоретическое мышление является завершенностью природы ума, то есть мышление есть деятельность, которая соответствует природе ума, хотя и превосходит природу души; для Александра ум — это часть человеческой природы, а теоретическое мышление, напротив, есть нечто, превосходящее человеческую природу, а значит, и природу нашего ума. Это различие позволяет понять соотношение нашего и творческого ума, которое выстраивают Филопон и Александр.

То, как понимается соотношение двух умов, можно проиллюстрировать на примере со светом. Аристотель говорит, что творческий ум подобен свету: как деятельность чувства (речь идет о зрении) невозможна без света, так и деятельность претерпевающего ума невозможна без творческого ума. Это сравнение используют и Александр, и Филопон, но трактуют его различным обра-

¹⁴ Тем не менее наш ум, в отличие от творческого ума, не познает всё сразу, но движется от одного аргумента к следующему, поэтому природа нашего ума по Филопону заключает в себе потенциальность, см. анализ представления Филопона об уме у де Хааса (*De Haas* 2019: 307–311).

зом. Александр сравнивает деятельность творческого ума со светом, указывая, что именно свет есть действующая причина для деятельности нашего ума, поскольку как свет делает возможным видение, так и деятельность творческого ума делает возможным какое-либо познание вообще (*Ap.* 88.24–89.11)¹⁵. Филопон же трактует аристотелевский пример иным способом: он полагает, что в аналогии с видением творческий ум — это не свет, а источник света, то есть солнце. Свет же — это ум учителя, который напрямую воздействует на потенциальный ум ученика, тогда как ум ученика — это освещаемая вещь (*Intell.* 44.30–45.45, 57.53–64). В случае с видением свет есть среднее между глазом и вещью: мы действительно видим благодаря свету, но свет не появляется сам по себе. Свет для Филопона, как и для Александра, — это действующая причина для нашего мышления, однако он указывает, что свет, то есть действующая причина, — это не творческий ум, а ум учителя, который уже находится в завершенности и потому может влиять на ум ученика.

Однако главным различием между этими двумя трактовками аналогии со светом является не то, с чем сравнивается творческий ум, но то, какую именно деятельность нашего ума они иллюстрируют. Филопон приводит пример со светом для иллюстрации перехода от ума в возможности к обладанию — для такого перехода необходима действующая причина, и эта причина есть ум учителя, который уже сам находится в завершенности. Солнце или творческий ум здесь не может быть непосредственной причиной движения, но является лишь отдаленной причиной. Благодаря солнцу возможно действие любого ума и постижение любой вещи, но непосредственной причиной деятельности именно этого ума является не солнце, а учитель, который непосредственно воздействует на ум ученика. Поскольку для Филопона ум есть сущность высшей природы, которая отягощена материей, то ему необходима внешняя действующая причина именно для того, чтобы перейти из состояния возможности в состояние действительности (так же как эмбриону, который является челове-

¹⁵ Об аналогии ума и света у Александра см. Schroeder 1984.

ком в возможности, необходима внешняя причина для развития). Когда же ум приходит в состояние завершенности, он действует по собственной природе — поэтому ум как обладание не нуждается во внешней причине для того, чтобы мыслить, но сам из себя привносит формы и логосы вещей и становится умом в действительности (Phlp. *Intell.* 18.40–19.48).

Для Александра же пример со светом — это иллюстрация другого перехода — перехода от обладания умом в первой энтелехии ко второй энтелехии, то есть к теоретическому мышлению. Этот пример возникает именно в контексте обсуждения деятельности завершенного ума и поясняет соотношение нашего ума и творческого ума. Александр, как мы сказали выше, рассматривает теоретическое мышление как выход за природные пределы ума, а значит, ум не может достичь этой деятельности по своей природе, поэтому для такой деятельности уму необходима внешняя действующая причина — творческий ум¹⁶.

Творческий ум знает чистые формы всегда и непрерывно, и в акте этого знания он знает самого себя. По Александру, для того, чтобы наш материальный ум мог познавать чистые формы и быть тождественным с ними, ему необходима внешняя действующая причина — творческий ум:

Если есть материальный ум, то должен быть и творческий ум, который будет причиной развития состояния материального ума, которого он может достичь (καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ὑλικός τις νοῦς, εἴναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται, Alex. Aphr. *An.* 88.23–24).

С одной стороны, познание описывается как тождество нашего ума и творческого ума, который постигается как форма, с другой стороны — познание описывается как совместная действительность нашего ума и творческого ума, где творческий ум действует, а наш ум претерпевает или воспринимает деятельность высшего ума (Alex. Aphr. *An.* 89.11–21). Как в физике активная и пас-

¹⁶ Миира Туоминен показывает, что для перехода от материального ума к обладанию умом у Александра не требуется вмешательства божественного или творческого ума (см. Tuominen 2006: 67–69).

сивная способность тождественны в движении (Arist. *Ph.* 202a14–202b30), так и в умосозерцании действие творческого ума и претерпевание нашего ума тождественны в познании чистых форм.

Более того, в познании чистых форм ум через тождество с объектом познания сам становится своим объектом — таким образом, познавая нематериальные формы, ум знает сам себя. Это утверждение о самопознании относится и к творческому, и к нашему уму, поскольку наш ум в момент познания тождествен с творческим умом, поэтому именно в момент познания, не по сущности, но по деятельности, наш ум является отделенным, несмешанным и неуничтожимым (Alex. Aphr. *Al.* 88.3–10), тогда как по своей природе и по своему существованию он связан с телом и уничтожим (*Al.* 90.11–16).

Итак, поскольку теоретическое познание превосходит природу нашего ума, ум, даже согласно обладанию, не может совершать его без внешней действующей причины¹⁷. Для познания чистых форм необходима деятельность творческого ума, которая является действующей причиной каждого акта нашего познания (познания чистых форм). По сущности именно этот творческий ум неуничтожим, отделен, несмешан и действует всегда, тогда как наш ум является таковым только в познании, когда он по своей деятельности (но не по сущности) становится тождествен творческому уму. Поэтому Александр говорит, что неуничтожимый ум, так же как и наши понятия (речь идет о чистых формах), существует в нас, но привходит извне (καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς ὁ θύραθεν τε ἐν ἡμῖν γινόμενος καὶ ἄφθαρτος, *Al.* 90.19–20): ум существует в нас, поскольку мы мыслим чистые формы, но привходит извне, поскольку наш ум тождествен этому уму лишь в момент деятельности познания чистых форм, действующей причиной которой является сам этот неуничтожимый ум.

Так, творческий ум завершает наш ум и является действующей причиной нашего мышления и познания (Alex. Aphr. *Mant.*

¹⁷ Можно сформулировать иначе: само обладание как завершенность ума не может быть достаточной действующей причиной для мышления, см. De Haas 2019: 304–306.

11.27–30), а само мышление Александр описывает как со-действие двух умов: наш ум мыслит в содействии с умом извне постольку, поскольку этот ум извне есть основа для существования мышления как такового¹⁸. Наш ум, благодаря со-действию творческого ума, мыслит вечные формы и в этом мышлении становится тождественным этим вечным формам; он мыслит творческий ум как форму и в этом мышлении он становится тождествен творческому уму, и именно в акте мышления он сам становится умом, который несмешан и неуничтожим. Само это со-действие двух умов Александр мыслит не как физическое воздействие одного на другое, но через тождество: это тождество не есть тождество сущности, но есть тождество деятельности, в котором, тем не менее, можно различить наш ум как претерпевающую способность и творческий ум — как чистую деятельность, так же как в физическом движении — например, в нагреве воды — мы можем отличить пассивную способность воды, которая нагревается, от активной способности огня¹⁹.

¹⁸ См. Schroeder 1984: 244.

¹⁹ Франс де Хаас отмечает, что познание души в терминах общей физики помогает Александру обеспечить также и рамку для экспликации его теории разума, и относит это замечание к представлению о завершенности ума как о кульминации формы, которая, будучи завершенной, вмещает в себя все формы композита (de Haas 2019: 305). Мы тоже предлагаем интерпретировать со-действие творческого ума и нашего ума, который находится в первой завершенности, в рамках общей физики, однако нам кажется, что здесь необходимо говорить не только о соотношении возможностей и действительности в завершенной форме, но и — в первую очередь — о соотношении действующей и претерпевающей причин. При этом мышление, которое является результатом со-действия творческого и человеческого умов, мы предлагаем рассматривать как некоторый специфический вид движения, то есть как процесс, который происходит во времени, заключает в себе потенциальность и производится внешней движущей причиной. Таким образом, сверхприродная причина, творческий ум, становится причиной физического движения нашего ума, так же как у Аристотеля сверхприродный первый двигатель становится причиной физического движения неба и поднебесных вещей. Ф. Шредер описывает учение Александра об уме как встречу природного и метафизического порядков вселенной (см. Schroeder, Todd 1990). О роли творческого ума в мышлении и сравнении теории Аристотеля и Александра см. также De Haas 2020: 27–34, Sharples 2007:

Итак, если Александр говорит, что тот ум, которая отделен и мыслит всегда, — это божественный или творческий ум, то согласно Филопону таковым является именно тот ум, который находится в нас. Остается вопрос: в случае, если вечным и несмешанным является именно наш ум, каким именно образом его можно назвать мыслящим всегда и непрерывно? Отвечая на этот вопрос, Филопон предлагает рассматривать не деятельность каждого отдельного ума, но деятельность всех умов в совокупности, поскольку все эти умы обладают одной природой: если каждый отдельный ум иногда мыслит, иногда нет, то в совокупности умов всегда будет какой-либо ум, который будет находиться в деятельности, следовательно, деятельность ума в целом будет непрерывной (Phlp. *Intell.* 51.11–30).

Заключение

В заключении я еще раз отмечу сходства и различия в учении двух комментаторов о об уме:

Сходства

1. И Александр, и Филопон похожим образом описывают переход от ума в возможности к уму как обладанию. Для перехода от возможности к обладанию необходимы тренировка и обучение, то есть воздействие учителя как внешней причины.

2. Оба автора рассматривают обладание как деятельность, которая заключает в себе бытие в возможности. В связи с этим бытием

616–620. В то же время Х. Миттельманн расценивает натурализм Александровой теории скорее как обстоятельство, которое делает его теорию разума более смутной, поскольку в ней сохраняется метафизический разрыв между физическим бытием и сверхфизической деятельностью мышления, но нет отчетливого описания, как этот разрыв может быть преодолен. Если Филопон указывает, что ум и по своей сущности, и по деятельности отличается от неразумной души и не является формой материального тела, то Александр настаивает на природном единстве трех типов души, поэтому мышление как иной, сверхприродный тип деятельности у него оказывается зависимым от внешней, сверхприродной причины (Mittelman 2013: 561–563).

в возможности наш ум не может мыслить непрерывно и схватывает формы не одновременно, но последовательно во времени.

Различия

1. *Представление о природе ума.* Филопон считает, что ум не является частью души, по сущности отличен от души, по бытию не смешан с телом, и рассматривает нахождение ума в теле как отягощение, а познание — как избавление от этого материального отягощения и возвращение к собственной сущности. Поэтому познание рассматривается как припоминание, а не как приобретение нового знания. Александр же рассматривает ум как наиболее совершенную часть души или разумную способность души; ум отделим от тела по действительности, но неотделим по бытию, а это значит, что ум конечен, он не продолжает свое существование и действие, когда человек теряет единство души и тела, то есть умирает.

2. *Представление о связи творческого ума и нашего ума.* Филопон полагает, что творческий ум есть высшая причина, поскольку он творит и мыслит объекты познания, мышление которых есть также и активность нашего ума. Для Александра мышление — это действие творческого ума в нашем, для Филопона — обращение нашего ума к тому, что мыслит творческий ум. Для Александра мышление — это сверхприродный акт, который доступен нашему уму только под воздействием творческого, сверхприродного ума, для Филопона же это также сверхприродный акт, который доступен нашему уму по его природе. По Филопону, творческий ум мыслит принципы, но не действует в нашем уме.

3. Филопон мыслит деятельность человеческого ума как совокупную деятельность всех умов, присутствующих актуально в целом универсуме, тогда как Александр говорит об индивидуальном уме отдельного человека.

Ключевое отличие Филопона от Александра состоит в том, что он рассматривает ум как полностью сверхприродную форму, поэтому нахождение ума в теле понимается как нисхождение и отягощение материей, а тело понимается не только как инструмент

научения, но в первую очередь как препятствие к деятельности чистого ума. Само познание при этом трактуется как восхождение к первым принципам, но не путем их обретения в деятельности познания, а путем припоминания. Потенциальный ум имеет в возможности знание первых принципов, но его природное нахождение в теле затемняет это знание и мешает им пользоваться. Именно поэтому Филопон выделяет роль учителя в приведении ума к завершенности — именно ум, который уже завершен, позволяет усмотреть первые принципы и обратиться к познанию чистых форм, потому что он помогает убрать то, что мешало актуально обладать знанием принципов, которое заложено в нас в возможности. Тренировка ума через чувства и воображение не приводит к познанию, но является триггером для ума, способом пробудить ум к актуальному познанию. При этом ум, который уже находится в первой завершенности, не нуждается в действующей причине для того, чтобы познавать, хотя он нуждается в объекте познания, в формах и принципах. Таким образом, в теории Филопона творческий ум не становится частью деятельности нашего ума, поскольку сама деятельность нашего ума изначально сверхприродна, и потому творческий ум понимается не как действующая причина, но как отдаленная причина познания: ум, обладающий первыми принципами, не становится деятельной причиной нашего ума, но создает общую рамку, контекст, в котором вообще возможно познание.

Александр же рассматривает ум как природную форму, а деятельность ума — как сверхприродную деятельность, которая не может происходить сама по себе, из природы ума, но требует внешней причины. Этой внешней причиной Александр называет творческий ум. При этом Александр рассматривает мышление по аналогии с тем, как Аристотель рассматривает движение: как со-действие двух способностей, действующей способности творческого ума и претерпевающей способности нашего ума. По Аристотелю, движение есть действие активной причины в подлежащем, причем движется именно подлежащее; по Александру,

мышление есть действие творческого ума в нашем уме, причем мыслит именно наш ум.

Литература

- Blumenthal, H.J. (1976), "Neoplatonic elements in the *de Anima* commentaries", *Phronesis* 21: 64–87.
- Blumenthal, H.J. (1986), "Body and soul in Philoponus", *The Monist* 69.3: 370–382.
- Blumenthal, H.J. (1987), "Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle's *De anima*", in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*. Vol. 2, 90–106. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Bruns, I., ed. (1887), *Alexandri De anima liber cum mantissa*. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Caston, V. (1999), "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 44.3: 199–227.
- Charlton, W. (1987), "Aristotle on the Place of Mind in Nature", in A. Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 408–423. Cambridge University Press.
- Charlton, W., tr. (1991), *Philoponus. On Aristotle On the Intellect (De Anima 3.4–8)*. Gerald Duckworth & Co.
- Charlton, W., tr. (2000), *Philoponus. On Aristotle On the Soul 3.1–8*. Ancient Commentators on Aristotle. Gerald Duckworth & Co.
- De Haas, F.A.J. (2019), "Intellect in Alexander of Aphrodisias and John Philoponus: divine, Human or Both?", in E.J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, 299–316. Routledge.
- De Haas, F.A.J. (2020), "Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Active Intellectual Cognition", in A.M. Mora Márquez and V. Decaix (eds.), *Active Approaches to Intellectual Cognition: From Late Antiquity to the 20th Century*, 13–36. Dordrecht: Springer.
- Golitsis, P. (2016), "John Philoponus' Commentary on the Third Book of Aristotle's *De anima*, Wrongly Attributed to Stephanus", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, 393–412. Bloomsbury Academic.
- Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

- Johansen, T.K. (2002), "Imprinted on the Mind: Passive and Active in Aristotle's theory of perception", in B. Saunders and J. Van Brakel (eds.), *Theories, Technologies, Instrumentalities of Color: Anthropological and Historiographic Perspectives*, 169–188. Lanham: University Press of America.
- Johansen, K.T. (2012), *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press.
- Kosman, L.A. (1992), "What does the maker mind make?", in M. Nussbaum and A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 330–345. Oxford University Press.
- Lautner, P. (1992), "Philoponus, in *de Anima* III: Quest for an Author", *Classical Quarterly* 42: 510–522.
- Mittelmann, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Moraux, P. (2001), *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Bd. 3: *Alexander von Aphrodisias*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Opsomer, J.; Sharples, R.W. (2000), "Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4: 'I heard this from Aristotle': A Modest Proposal". *Classical Quarterly* 50.1: 252–256.
- Polansky, R. (1999), "Analogy and Disanalogy of the Soul's Faculties in Aristotle's *De Anima*", *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15: 57–86.
- Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1956), *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Schroeder, F.M. (1981), "The Analogy of the Active Intellect to Light in the *De anima* of Alexander of Aphrodisias". *Hermes* 109: 215–225.
- Schroeder, F.M. (1984), "Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus", *Hermes* 112: 239–248.
- Schroeder, F.M.; Todd, R.B., trs. (1990), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima, 3.4–8*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Sharples, R. (2007), "Peripatetics on Soul and Intellect", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Supplement 94: 607–620.
- Sisko, J.E. (2019), "Aristotle on Mind, Perception and Body", in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, 194–214. Routledge.
- Sorabji, R. (1991), "Introduction", in W. Charlton (tr.), *Philoponus. On Aristotle On the Intellect (De Anima 3.4–8)*. Gerald Duckworth & Co.
- Tuominen, M. (2006). "Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect", in V. Hirvonen, T.J. Holopainen, & M. Tuominen (eds.), *Mind and*

- Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, 55–70. Leiden; Boston: Brill.
- Tuominen, M. (2010). "Receptive reason: Alexander of Aphrodisias on material intellect". *Phronesis*, 55, 170–190.
- Verbeke, G., ed. (1966), *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon. Louvain; Paris: Publications Universitaires de Louvain; Éditions Béatrice-Nauwelaerts.
- Ward, K.; Polansky, R. (2019), "The power of Aristotle's Hylomorphic Approach", in E.J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, 141–160. Routledge.
- Westerink, L.G., ed. (1962), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1962.