

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

ДЭВИД БРЭДШОУ

АРИСТОТЕЛЬ
НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ

МЕТАФИЗИКА И РАЗДЕЛЕНИЕ
ХРИСТИАНСКОГО МИРА



Дэвид Брэдшоу

**Аристотель на Востоке и
на Западе. Метафизика и
разделение христианского мира**

«Языки Славянской Культуры»

2004

Брэдшоу Д.

Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Д. Брэдшоу — «Языки Славянской Культуры», 2004

Книга современного американского христианского философа Дэвида Брэдшоу, декана философского факультета Университета Кентукки, представляет собой наиболее полное на сегодняшний день историко-философское исследование философского концепта «энергии» и связанных с ним понятий в контексте размышлений о природе Бога и соотношении в Нем сущности и деятельности. Начав с философии Аристотеля как отправного пункта, автор скрупулезно прослеживает эволюцию этого концепта начиная с эллинистических школ и завершая поздними неоплатониками. Основное внимание автор уделяет трансформации и специфике усвоения «энергии» христианской теологией IV-XIV вв. как на Западе (Марий Викторин, Августин, Боэций, Фома Аквинский), так и на Востоке (Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама), связывая с ними один из определяющих факторов не только догматических расхождений, но и исторического раскола между Западной и Восточной Церковью. Книга адресована как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся историей античной, патристической и средневековой философии и теологии.

© Брэдшоу Д., 2004

© Языки Славянской Культуры, 2004

Содержание

Англо-американская философская теология в российском пространстве	7
Предисловие к русскому изданию	10
Предисловие автора	11
Глава 1	15
Energieia как реализация способности	17
Различение energieia – kinesis	21
Energieia как актуальность	26
Приоритет действительности	31
Глава 2	34
Деятельность и действительность в метафизике xii	35
Что совершает перводвигатель?	38
Мышление, мыслящее само себя	41
Перводвигатель как действующая причина	46
Глава 3	51
«Энергия» в эллинистических школах	52
Некоторые замечания о нефилософском употреблении термина energieia	56
Филон александрийский	63
Нумений и алкиной	68
Александр афродисийский	71
Глава 4	75
Теория «двух действий» в эннеадах v.4	76
Конец ознакомительного фрагмента.	78

Дэвид Брэдшоу
Аристотель на Востоке и
на Западе: Метафизика и
разделение христианского мира

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ ОБЩЕСТВО ХРИ-
СТИАНСКИХ ФИЛОСОФОВ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES INSTITUTE OF PHILOSOPHY SOCIETY OF
CHRISTIAN PHILOSOPHERS

EDITORIAL BOARD

Vladimir K. SCHOKHIN

INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Alexey R. FOKIN

INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Rev. Vladimir SHMALIY

THEOLOGICAL COMMISSION OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Richard SWINBURNE

OXFORD UNIVERSITY

Michael J. MURRAY

UNIVERSITY OF NOTRE DAME

David BRADSHAW

UNIVERSITY OF KENTUCKY

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В. К. ШОХИН

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

А. Р. ФОКИН

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

Свящ. Владимир ШМАЛИЙ

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ

Р. СУИНБЕРН

ОКСФОРДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

М. МЮРРЕЙ

УНИВЕРСИТЕТ НОТР ДАМ

Д. БРЭДШОУ

УНИВЕРСИТЕТ КЕНТУККИ – PHILOSOPHICAL THEOLOGY -

DAVID BRADSHAW

ARISTOTLE

EAST AND WEST

METAPHYSICS AND THE DIVISION OF CHRISTENDOM

LANGUAGES OF SLAVIC CULTURES

MOSCOW 2012

Перевод с английского А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина

Издание осуществлено при финансовой поддержке Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support of the John Templeton Foundation

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

Русский перевод сделан с издания: David Bradshaw. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. New York: Cambridge University Press, 2004.

© David Bradshaw, 2004

Перевод с английского А. И. Кырлежева под редакцией и при участии А. Р. Фокина.

Перевод греческих и латинских фрагментов А. Р. Фокина.

Англо-американская философская теология в российском пространстве

οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα
Дионисий Ареопагит

Философская теология, начавшая неспешно терминологизироваться уже с комментария Фомы Аквинского (1257/8) к трактату Боэция «О Троице» (*theologia philosophica* – в качестве понятийного коррелята-антонима *theologia sacrae scripturae*), является в качестве самоосознающей дисциплины исконным и типичным достоянием англо-американской аналитической философской традиции. Именно в Лондоне в 1928 г. появилась первая в мире монография с этим названием, опубликованная Фридериком Робертом Теннантом¹, и именно после провокативной статьи нотрдамского профессора Алвина Плантинги «Совет христианским философам» (1985)² началось движение «христианской философии», ставившее своей задачей не только рациональное обоснование теистического мировоззрения, но и философской реконструкции догматов богооткровенной религии. Почему российскому читателю предлагается целая новая серия работ аналитической философии при учете полной перенасыщенности нынешнего отечественного книжного рынка и философской, и религиозной переводной литературы?

Конечно, и ради стимулирования начавшихся «интеркультурных коммуникаций». В последнее время у нас публикуются отдельные книги по философской теологии; периодическое международное двухгодичное издание «Философия религии: Альманах»³ публикует статьи и доклады англо-американских авторов, отбираемые его редколлегией, в которую входят и члены Общества христианских философов⁴; и с такой же регулярностью проходят конференции российских и аналитических философов и теологов, а начиная с 2010 г. и летние философско-религиозные школы. Поэтому если мы выразим надежду, что настоящая серия переводов будет определенным образом фундировать соответствующее философско-религиозное общение, мы вряд ли ошибемся. Но за инаугурацией настоящей серии стоят и «более внутренние» мотивы.

Дореволюционное русское богословие, которое нередко принято пренебрежительно называть «схоластическим» или «школьным» и оценивать как нагляднейшее проявление «западного пленения», коему противопоставляются «исконные» софиология, «богочеловечество», «русский космизм» и прочее, вполне соответствовало стандартам западной рациональной теологии. Об этом свидетельствуют фундаментальные курсы по «умозрительному», «основному» или «апологетическому» богословию профессоров наших духовных академий В. Д. Кудрявцева-Платонова, Н. П. Рождественского, П. Я. Светлова, В. И. Добротворского, Д. А. Тихомирова, С. С. Глаголева и других, в которых даже большее место, чем в современной им европейской апологетике, уделялось полемике с натуралистическими концепциями происхож-

¹ *Tennant F. R. Philosophical Theology. Vol. 1-2. Cambridge: Cambridge University Press, 1928-1930.*

² *Plantinga A. Advice to Christian Philosophers // Faith and Philosophy, 1984, Vol. 1, p. 253-271.*

³ К настоящему времени вышел уже третий выпуск: *Философия религии: Альманах 2010-2011 / Отв. ред В. К. Шохин. М.: Восточная литература, 2011, 534 с.*

⁴ *Society of Christian Philosophers* – общество, основанное в 1978 г., печатным органом которого является журнал *Faith and Philosophy*. Первым председателем был патриарх аналитической философии религии У. Элстон. Общество до недавнего по крайней мере времени было самым крупным философским обществом США и к 2000 г. насчитывало уже примерно 1200 членов. См.: *Koistinen T Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2000, p. 14.*

дения религии⁵. После октябрьских событий линия преемственности на семь-восемь десятилетий практически прервалась, а то, что претендовало на замещение того, что было, никак не соответствует утраченным стандартам⁶. Поэтому остается надеяться, что серьезное изучение современной англо-американской философской теологии может быть стимулом для обновления этой утраченной к настоящему времени преемственности. То, что это не может быть делом быстрым, не нуждается в пояснении, но с чего-то начинать надо, и этим «чем-то» должно быть знакомство с уровнем современных дискуссий.

Другим стимулом является попытка уравнивания некоторых очевидных дисбалансов в современной российской философии в целом. Основной дисбаланс вызван тем, что наш «философский бомонд» с большой готовностью (и с характерно российским запозданием) принимает догматы постмодернизма, важнейший из которых можно было бы обозначить как констатация «смерти метафизики», хотя соответствующий «диагноз» не был никем проверен. Данному «диагнозу» соответствует стиль того философствования, которое «свелось к тому, чтобы, заменив мысль говорением, выдрессировать само говорение до неразличимости с мыслью»⁷. Его целью является работа не над конкретными вопросами (которые ушли вместе с метафизикой в небытие), а само вопрошание как таковое, иными словами, нарциссизм, понятия превращаются в метафоры, а теоретико-исследовательские задачи философии замещаются стилистическими. Между тем метафизика умереть может только со смертью самой философской рациональности, и даже те, кто ее хоронят, вынуждены работать с оппозициями причины и следствия, универсального и партикулярного, актуального и потенциального, а также языка и речи, насилия и свободы (центральная тема «французской философии»). Аналитическая же традиция, не будучи свободна, как и любая другая, от недостатков (в данном случае частое невнимание к методологическим проблемам, наукообразие в виде, например, математической подачи вполне самоочевидных вещей и т. д.), осознает по меньшей мере три истины: что философы должны работать с определенными (и в конечном счете исчисляемыми) «вечными» проблемами, а не только с собственным имиджем⁸, что они должны стремиться к аргументации, а не к стилистике, и что обсуждать их следует средствами общезначимого языка, а не тех, в которые требуется специальное эзотерическое «посвящение». Поэтому аналитическая философия есть философия классическая – в смысле продолжения античной, схоластической и нововременной философии. Думается, что в России, которой всегда милее все «постнеклассическое», чем нормативное⁹, предпринимаемая «прививка» традиционной философии не может не быть на пользу.

⁵ С тем, что в дореволюционной России выходило по естественной теологии, можно ознакомиться по специальному библиографическому справочнику: *Светлов 77*. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках. Киев, 1907. Среди последних серьезных обзорных публикаций по русской «школьной философии» в целом можно выделить: *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: РУДН, 2002.

⁶ См. хотя бы современный нормативный учебник для духовных школ (*Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1999), лучшее в котором есть переложение Кудрявцева-Платонова (худшее – отвлечения в сторону аскетике и обличительного богословия, не относящиеся к предмету), со времени которого, однако, позиции оппонентов теизма значительно утончились и усложнились. Лучше, хотя и с непреодолимым желанием излагать историю русской мысли вместо теологии, написан учебник для светских вузов: *Назаров В. Н.* Введение в теологию. М., 2004.

⁷ *Свасьян К.* Жиль Делез: сейсмограф нового мира // Пушкин. Русский журнал о книгах, 2009, № 1, с. 55. Здесь же постмодерн в философии жестко, но точно характеризуется как «возвращение двухсотлетнего Казановы, компенсирующего немощность плоти фокусами обедненного дискурса».

⁸ О вечности можно говорить и в связи с их значимостью и в связи с тем, что общий хронологический диапазон попыток их решения распространяется во многих случаях более, чем на два тысячелетия – вследствие различия в исходных презумпциях тех, кто их решает.

⁹ Особенно с учетом того, что у нас и «философ – больше, чем философ» подобно тому как «поэт – больше, чем поэт». Именно здесь коренится причина того, что и духовно-академическая и университетская философия дореволюционной России не имели больших «регалий» и при жизни и у потомков.

Философская теология, однако, будучи философской дисциплиной, остается и теологией, а потому не может быть безразличной и для религиозного сознания. Это сознание у нас преимущественно рецептивно, и верующим нередко внушается, что если когнитивные способности в Церкви на что-то вообще пригодны, то разве только для усвоения «переданного», но никак не для творческой деятельности (вопреки антропологическому догмату, по которому человек создан по образу и подобию своего Творца). Хотя такое потребительское отношение к духовному наследию выдается обычно за истинное благочестие и смиренномудрие, на деле за этим стоит духовная лень и неприязнь к рассуждению. Дискуссии же, составляющие саму материю философской теологии, дают религиозному разуму возможность самореализации и выбора, представление о реальных границах его возможностей, а также о том, где он действительно должен наложить на себя «послушание» по причине непознаваемости самого объекта познания, а где может и должен сознательно распоряжаться ресурсами Традиции, не считая себя еретиком, не впадая в страх перед критическим отношением к авторитетам и помня, что они также были людьми, жившими в свою эпоху¹⁰.

Предлагаемая ныне читателю издательская серия «Философская теология: современность и ретроспектива» в соответствии со своим названием будет включать в себя переводы и систематических и исторических трудов современных англо-американских авторов. Это распределение представляется обоснованным, поскольку теория любого предмета задает параметры изучения его истории, а изучение истории способствует постоянному обогащению и уточнению теории. А о том, удачны ли были критерии отбора самих авторов и их произведений, предоставляется судить читателю.

В. К. Шохин,

член редколлегии

¹⁰ Различение между Преданием и преданиями составляет одну из актуальных задач самой философской теологии.

Предисловие к русскому изданию

Книга «Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира», принадлежащая перу современного американского христианского философа Дэвида Брэдшоу (David Bradshaw), декана философского факультета Университета Кентукки, была выбрана в качестве открывающей новую издательскую серию «Философская теология: современность и ретроспектива» не только потому, что ее автор – член редколлегии указанной серии, а также член англо-американского «Общества христианских философов» (Society of Christian Philosophers), уже много лет сотрудничающего с Российскими учеными в области философской теологии и философии религии. Действительно, эта во многих отношениях замечательная книга, написанная современным американским христианским мыслителем, автором многочисленных научных статей, книжных разделов и устных выступлений¹¹, тридцать лет тому назад сознательно перешедшим из протестантизма в Православие, представляет собой наиболее полное и наиболее глубокое на сегодняшний день историко-философское исследование философского концепта «энергии» и связанных с ним понятий в контексте размышлений о природе Бога и соотношении в Нем сущности и деятельности. Начав с философии Аристотеля как отправного пункта, Дэвид Брэдшоу скрупулезно прослеживает эволюцию этого центрального для истории философии и теологии концепта, начиная с эллинистических школ и завершая поздними неоплатониками. Основное внимание автор уделяет трансформации и специфике усвоения концепта «энергии» христианской теологией IV-XIV вв. как на Западе (Марий Викторин, Августин, Бозэций, Фома Аквинский), так и на Востоке (Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама). Он сосредоточивается на фундаментальных метафизических проблемах, оказавших определяющее влияние на различие этих двух великих христианских традиций, таких как богопознание, соотношение в Боге простоты и сложности, сущности и энергий, связь Бога с миром и человеком и др. Более того, в различных подходах к решению этих проблем Дэвид Брэдшоу видит один из определяющих факторов не только догматических расхождений, но и трагического исторического раскола между Западной и Восточной

Церковью, западным и восточным христианском, о чем подробнее говорится в эпилоге этой замечательной книги, адресованной не только узким специалистам в области философии религии и христианской теологии, но и широкому кругу читателей, интересующихся историей античной, патристической и средневековой философии и теологии.

При переводе книги Дэвида Брэдшоу, содержащей огромное количество цитат из сочинений античных, патристических и средневековых авторов, мы исходили из того, что поскольку в России существует своя традиция переводов древних текстов, в русском издании данной книги было бы правильно эти тексты приводить в уже имеющихся русских переводах, а ссылки на них помещать в соответствующих примечаниях. При необходимости мы также вносили определенные изменения в русские переводы, если они не точно воспроизводили оригиналы или не отражали каких-либо важных мнений автора книги. В случае отсутствия русских переводов тех или иных сочинений античных, патристических или средневековых авторов, в например, Галена, Плотина, Мария Викторина, Фомы Аквинского и некоторых других, их переводы были выполнены нами с оригинальных древнегреческих и латинских текстов с учетом позиции автора, отраженной в его английских переводах.

А. Р. Фокин

¹¹ Часть из них уже переведена на русский язык. Полный список публикаций Дэвида Брэдшоу см. в Приложении к этой книге.

Предисловие автора

Что общего между Афинами и Иерусалимом? Пройти мимо этого вопроса не может ни один исследователь западной культуры. Тертуллиан, который первым поставил этот вопрос, сделал это в контексте осуждения философии за то, что она порождает ереси. За этим вопросом скрывалось представление о том, что Афины и Иерусалим – это два разных мира, а потому категориям греческой мысли нет места в рамках христианской веры. В то же время даже сам Тертуллиан считал практически невозможным сохранять столь жесткое разделение. Церковь же в целом склонялась к тому, чтобы следовать за греческими апологетами, которые свободно обращались к греческой философии, когда истолковывали христианское провозвестие. В конечном счете, многие формы христианской мысли, которые боролись за первенство в Средние века и в эпоху Возрождения, а также в начале Нового времени, почти без исключения были многим обязаны обоим мирам, противопоставленным Тертуллианом. Как следствие, в процессе формирования западной культуры Афины и Иерусалим оказались тесно и неразрывно связаны друг с другом.

Факт этого переплетения сообщает вопросу Тертуллиана иной и гораздо более тревожный смысл. Если рассматривать этот вопрос в свете делящейся истории, то он заключается не в том, следует ли христианскому богословию использовать греческую философию; речь в данном случае идет о совместимости двух великих источников нашей цивилизации. Считать, что они несовместимы, значит по необходимости ставить под вопрос не только один из них (или, возможно, оба), но также и саму цивилизацию, которая возникла благодаря их соединению. Как бы ни отвечать на этот вопрос о совместимости, совершенно ясно, что наша культура в целом дает отрицательный ответ. Нет другого более знакомого и многообразно проявляющегося конфликта, чем конфликт между апостолами разума и просвещения, с одной стороны, и апостолами морального авторитета и богооткровенной истины, с другой. Непрерывающиеся культурные войны и якобы существующий конфликт между наукой и религией как будто указывают на то, что мы своими глазами наблюдаем противоборство Афин и Иерусалима. Само существование этих конфликтов отражает распространенное представление, что разум и откровение не ладят друг с другом. Некоторые из нас воспринимают такую ситуацию вполне позитивно, радуясь возможности сделать решительный выбор между тем и другим. Отношение других не столь однозначно и даже сопровождается чувством, что при таком подходе утрачивается что-то очень важное. Но как бы мы ни делали свой выбор – охотно или, наоборот, против желания, неустранимым фактом остается то, что наша культура требует от нас соответствующего выбора.

Так было не всегда. История западной философии является, помимо прочего, долгой историей попыток привести Афины и Иерусалим в согласие. Если сегодня наша культура живет под знаком их несогласия, значит разум в конечном счете должен смириться с неудачей этих попыток. Именно здесь историк философии, в особенности философии в ее отношении к христианской мысли, сталкивается с важной и даже насущной задачей. Когда и как имела место эта неудача? Была ли она неизбежной? Или, быть может, по ходу дела был сделан какой-то неверный шаг, так что если бы он был сделан иначе, это могло бы привести к иному результату? А если это так, то остается ли для нас такая возможность? Или же история исключает любые пересмотры и разрыв между Афинами и Иерусалимом является фактом, к которому мы можем относиться по-разному, но который сам по себе не может быть поставлен под вопрос?

Таково направление мысли, которое определило это исследование. Я предполагаю рассматривать эти вопросы, имея в виду разделение между двумя половинами христианского мира – грекоязычным Востоком и латиноязычным Западом. Если смотреть с исторической точки зрения, то, несомненно, весьма важным является тот факт, что неудача согласования веры и

разума – это, строго говоря, западный феномен. На христианском Востоке ничего подобного не было. Важность этого факта затемнялась, потому что вплоть до недавнего времени христиане Востока, как правило, воспринимались на Западе как еретики. Только в последние годы стало ясно, насколько ошибочным было это застарелое предубеждение. Однако чем большую легитимность приобретает восточное христианство, тем больше реакции против западного христианства, в значительной степени сформировавшего нашу культурную и интеллектуальную историю, начинают казаться просто мелким пререкальством. Для восточной части христианского мира с самого начала был характерен совершенно иной способ понимания всей проблематики соотношения веры и разума. Быть может, та неудача, которая имела место на Западе, никак не затронула эту восточную традицию. Если мы действительно хотим понять долгую историю западной философии, нам необходимо, как минимум, иметь в виду эту восточную альтернативу.

Эта книга представляет собой первую попытку такого рода. В центре внимания – параллельное рассмотрение того, как формировались две традиции, восточная и западная. Я довожу свое повествование до той точки, когда каждая из них достигла вполне определенной формы: это Фома Аквинский на Западе и Григорий Палама на Востоке. Я не пытаюсь написать полноценную историю каждой из этих традиций даже в том, что касается философского развития, не говоря уже о других факторах, определивших их специфику. Я сосредоточил внимание на фундаментальных метафизических темах, которые оказали определяющее влияние на различие этих традиций и позволяют наилучшим образом оценить их устойчивость и жизнеспособность. При этом я старался беспристрастно относиться к историческому материалу, имея целью благожелательное понимание обеих традиций в их собственных контекстах. Мои заключения, касающиеся смысла всей этой истории и жизнеспособности рассматриваемых традиций, изложены в Эпilogue.

Но даже для того, чтобы написать сравнительную историю в столь ограниченных рамках, требуется некая связующая нить, которую можно проследить вплоть до того момента, когда традиции расходятся, а затем – в каждом из параллельных ответвлений. В качестве такой нити я выбрал понятие *energeia*. Это греческий термин, который переводится по-разному: как «деятельность», «действительность», «действие» или «энергия» – в зависимости от автора и контекста. Уместность этого термина для наших целей связана с целым рядом переплетающихся причин. На Востоке он стал ключевым термином христианского богословия, начиная с каппадокийских отцов в IV веке и вплоть до Паламы в XIV столетии. Различение *ousia* и *energeia* – сущности и энергии – в течение долгого времени считалось наиболее важным философским принципом, отличающим восточную христианскую мысль от западной (см. в особенности работы Владимира Лосского и о. Иоанна Мейендорфа, приведенные в Библиографии). Однако практически все, что касается этого различения, вызывает споры – в том числе его смысл, его история и его законность. Единственный способ разрешить эти споры – обратиться к истории этого различения и дать его обзор, начиная с библейских и философских корней вплоть до Паламы. И эту историю, в свою очередь, лучше всего можно проследить, обратившись к истории термина *energeia*.

На Западе термином, поддающимся наилучшему сравнению с *energeia* по своей значимости для нашей темы, является *esse*, то есть латинский инфинитив «быть». Хорошо известно, что Августин отождествлял Бога с самим бытием, *ipsum esse*, и что Аквинат сделал это отождествление краеугольным камнем последовательно продуманной естественной теологии. Менее известно, что термин *esse* – именно в том значении, которое придал ему Аквинат: «акт бытия» – исторически связан с термином *energeia*. Первые латинские авторы, употреблявшие *esse* в этом смысле, – это Боэций и Марий Викторин. Они, в свою очередь, просто таким образом переводили на латынь философскую идиому греческих неоплатоников, например Порфирия. Так, *esse* как акт бытия есть прямой эквивалент греческого *energein katharon*, «чистого акта»,

который Порфирий или некто из его круга (автор анонимного Комментария на платоновский «Парменид») отождествлял с Единым. Это означает, что *esse* в его философском употреблении можно понять как производное от *energeia*. Конечно, следует иметь в виду, что термин *esse* не сформировался именно таким образом, но лишь приобрел некоторые коннотации и что не все эти коннотации присутствовали в его более позднем употреблении. Тем не менее в первом приближении можно говорить об *energeia* как об общем корне, проявленном в неоплатонизме, из которого вырастают два стебля – «энергии» на Востоке и *esse* на Западе.

Но это только в первом приближении. Прежде всего потому, что при таком походе вне поля внимания остается тот факт, что термин *energeia* употреблялся и вне философского контекста, и это было столь же важно для развития восточной мысли, как и влияние неоплатонизма. Такое нефилософское употребление термина можно обнаружить в исторических и научных текстах, в греческих магических папирусах, в герметических текстах и прежде всего – в Новом Завете и у ранних отцов Церкви. Чтобы понять различие между сущностью и энергиями, надо увидеть его в свете этой предшествующей истории. Другая причина того, чтобы обратиться к более раннему периоду, чем неоплатонизм, заключается в том, что сам неоплатонизм, по существу, невозможно понять, не учитывая его истоки. Представления о том, что Единое выше ума, или что ум тождествен его объектам, или что следствие предсуществует в причине, могут восприниматься большинством современных читателей как безнадежно непонятные, если они не будут поняты в соотношении с соответствующими аргументами, их обосновывающими. По большей части эти аргументы либо были изначально сформулированы Платоном и Аристотелем, либо предполагают использование понятий и терминов, восходящих к этим мыслителям. К счастью, поскольку нашей темой является *energeia*, достаточно начать с Аристотеля, который и ввел в оборот этот термин.

Если посмотреть шире, то можно увидеть, что ограничиваться христианской традицией, рассматривая предшествующее развитие исключительно в качестве ее предвестия, значит исказить историю. Перед языческими и христианскими авторами стояли одни и те же фундаментальные проблемы, и они нередко пользовались общим концептуальным инструментарием и словарем. Невозможно сравнивать анонимный Комментарий и Викторина, или Ямвлиха и Каппадокийцев, или Прокла и Дионисия – а также Аристотеля и Аквината, – не отдавая себе отчета в том, что то, что их объединяет, по крайней мере столь же важно, как и то, что их разделяет. Подлинное понимание как восточной, так и западной традиции возможно лишь в том случае, если принимать во внимание, что они развивались на основе общего наследия классической метафизики. Преимуществом такого подхода является также перемещение внимания в процессе сравнения с догматических и экклезиологических вопросов на фундаментальные метафизические вопросы. Если мне удалось сделать это в настоящей книге, надеюсь, тем самым станет ясно, что принятый ракурс является правильным и что, упуская его, мы неправильно интерпретируем саму проблему соотношения двух традиций.

Эти замечания помогут объяснить структуру книги. Сначала я выявляю общую основу обеих традиций, от Аристотеля до Плотина (главы 1-4); затем обращаюсь к первоначальному развитию на Западе (глава 5) и на Востоке (глава 6); далее рассматриваю дальнейшее развитие восточной традиции (главы 7-8); и, наконец, обращаюсь к завершающему этапу, систематически сравнивая Августина, Аквината и Паламу (глава 9). В Эпиллоге я возвращаюсь к сказанному в этом Предисловии, задаваясь вопросом о том, как сравнение двух традиций может пролить свет на нашу нынешнюю ситуацию.

Несколько замечаний, которые полезно иметь в виду. Читателей, не знакомых с патристическими текстами, следует предупредить о том, что при цитировании часто используется двойная система ссылок. Так, например, Эннеады 1.6.9 означает: раздел 9 трактата 6-го Первой Эннеады; *De Trinitate* X.8.11 означает: раздел 11 или глава 8 «О Троице», в зависимости от того, какая система ссылок используется (в большинстве изданий используются обе). Что

касается переводов, то я использовал существующие переводы, когда возможно, но свободно изменял их, чтобы сохранить терминологическую и стилистическую последовательность. Это в особенности относится к более ранним переводам патристических текстов. Лишь в одном пункте я отказался от всякой последовательности, а именно при выборе латинских или английских заглавий, используя те и другие без разбора, в соответствии с общепринятым употреблением. Как правило, я даю ссылки на издания и переводы в сокращенной форме в сносках; полная информация содержится в Библиографии.

Главы 1-5 изначально были написаны в рамках диссертационного исследования по античной философии в Техасском университете в Остине. Я хотел бы выразить благодарность членам моей комиссии (Р. Хэнкинсону, Александру Мурелатосу, Стивену Уайту, Роберту Кейну и Кори Джул) за их руководящее участие в этом проекте. Я также благодарю Джона Бусанича, Джона Файнаморе, Гарольда Уезербай, Уарда Алена и Джона Джоунса за комментарии к последующим главам. Глава 2 была первоначально опубликована в *Journal of the History of Philosophy*, часть главы 5 – в *Review of Metaphysics* и части глав 6 и 7 – в *Journal of Neoplatonic Studies*. Я благодарю редакторов этих журналов за разрешение воспроизвести здесь соответствующие тексты.

И, наконец, я хотел бы выразить совсем иную признательность. Самая большая трудность понимания восточной традиции связана с тем, что она очень глубоко погружена в живую практику. Даже говорить о «философских аспектах» этой традиции – значит подвергнуться риску ее искажения. На Востоке никогда не было такого разделения между философией и богословием или между богословием и мистическим опытом, как на Западе; отчасти потому, что такие разделения предполагают представление о естественном разуме, само по себе являющееся продуктом западной традиции. Для историка философии это означает, что, изучая Восток, ему приходится в значительной степени иметь дело с тем, что обычно не относится к сфере его профессиональных занятий: подробные обсуждения тринитарного богословия, молитвы, аскетической практики, милосердного отношения к бедным и библейской экзегезы – обсуждения, которые нередко имеют весьма своеобразную и непростую лексическую форму. В данном случае задача историка состоит в том, чтобы извлечь собственно философские элементы из контекста, при этом их не искажая и не лишая присущего им смысла. Я не знаю, удалось ли мне добиться этого понимания, но я знаю точно, что я не смог бы и приблизиться к нему и даже не подозревал бы, как начать приближаться, если бы не было тех людей, которые помогли мне создать представление о том, что значит эта традиция в качестве живой практики. И из них первой является моя жена. Сказать, что эта книга посвящена ей, – значит ничего не сказать; по-моему, ее имя должно присутствовать на каждой странице.

Глава 1

Аристотелевские начала

Хотя Аристотель никогда не приписывал себе честь создания термина *energeia*, трудно сомневаться в том, что он является его изобретением. Он не употребляется в дошедшей до нас греческой литературе, предшествующей Аристотелю, и даже в течение нескольких десятилетий после его смерти этот термин можно найти только в сочинениях философов, особенно принадлежащих к школе самого Аристотеля. В то же время оно встречается 671 раз в сочинениях Аристотеля, почти на каждой второй странице берлинского издания. К сожалению, этимологии этого термина Аристотель касается только один раз, кратко отмечая, что *energeia* происходит от «дела» или «сделанного» (τὸ ἔργον) (*Met.* IX.8 1050a22). Хотя это указывает на начальный источник термина, все-таки в греческом языке встречаются комбинации *en* и *ergon*, и скорее всего ближайшим источником слова являются именно такие примеры. Речь идет о прилагательном *energōs*, которое означает «активный», «эффективный», и глаголе *energein*, значение которого «быть активным или эффективным», «действовать». В обоих случаях корневой смысл слова *energeia* – что-то вроде «активность», «действие» или «эффективность». Было бы опрометчивым сказать больше этого, опираясь только на этимологию.

Далее можно было бы перечислить различные значения этого термина, как это делается в словарях, иллюстрируя каждое соответствующими текстами¹². Однако это не объяснило бы нам, что соединяет все эти разные значения в уме Аристотеля и почему он считал, что уместно употреблять один и тот же термин в разных смыслах. В таком случае мы рисковали бы упустить более тонкие нюансы этого термина. Кроме того, это не пролило бы света на тот аспект термина *energeia*, который нас интересует в первую очередь, а именно на его способность к развитию в самых разных направлениях. Среди вопросов, которыми мы должны будем задаться, есть и такой, который касается не сказанного Аристотелем: какие дальнейшие трансформации использованное им понятие предполагало или вызывало, хотя это и не произошло у него самого? Чтобы ответить на этот вопрос, лучше всего начать с рассмотрения того, как термин *energeia* развивался в трудах самого Аристотеля.

Такой подход неминуемо поднимает остро дискуссионный вопрос о хронологии аристотелевских творений. Хотя многие заслуженные ученые старались выявить такую хронологию, начиная с Вернера-Йегера, впервые предложившего в 1920-е годы подходить к изучению Аристотеля с точки зрения его философского развития, нельзя сказать, что серьезные препятствия, возникающие на этом пути, были вполне преодолены. Дело не только в недостатке соответствующих свидетельств, как внутренних, так и внешних; самая большая трудность заключается в том, что в ходе своей творческой карьеры Аристотель, судя по всему, исправлял и изменял свои тексты, так что любой из них может содержать страты, относящиеся к разным периодам. Это создает обескураживающую свободу конструирования возможных сценариев. Некоторые факты действительно установлены с достаточной достоверностью – например, что большая часть *Органона* относится к более раннему времени, чем большая часть «*Метафизики*». Однако от таких отрывочных фактов до единой последовательной хронологии – огромная дистанция¹³.

¹² См. Chung-Hwan Chen, “Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle,” *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1956), 56-65, где осуществляется такой подход.

¹³ См. Jonathan Barnes, “Life and Work,” *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge, 1995), 1-26, где проблема обсуждается в целом, и Charlotte Witt, “On the Corruption and Generation of Aristotle’s Thought,” *Apeiron* 24 (1991), 129-145, где критически сравниваются недавние версии развития аристотелевской мысли.

Мой подход состоит в том, чтобы опираться лишь на такого рода относительные хронологические оценки и прежде всего на те, которые получили широкое признание. Это вполне уместно потому, что нас здесь интересует не столько хронологическое, сколько концептуальное развитие. Ничто не мешало Аристотелю употреблять термин по-новому, в то же время продолжая использовать его в старых смыслах, или вводить новое значение бессистемно и лишь гораздо позднее давать ему системное обоснование. Вместо того чтобы рассуждать о точном порядке обнаружения и изложения, гораздо полезнее сосредоточиться на аргументах, посредством которых Аристотель переходит от одного характерного употребления термина к другому, или же, когда нет явных аргументов, – на предположениях, способных показать естественность такого перехода. Хотя результаты этого подхода подлежат ревизии в свете продолжающихся исследований, он обеспечивает необходимую гибкость, поскольку никоим образом не претендует на хронологическую строгость¹⁴.

¹⁴ Наиболее спорное допущение, которое я делаю, что Эвдемова этика предшествует Никомаховой этике и что Метафизика XII является относительно поздним текстом. О первом см. Michael Pakaluk, Review of *Aristotle on the Perfect Life* by Anthony Kenny, *Ancient Philosophy* 15 (1995), 233-245; о втором – Günther Patzig, “Theology and Ontology in Aristotle’s *Metaphysics*,” *Articles on Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji (London, 1979), vol. 3, 33-49. Связь между Метафизикой IX и Метафизикой XII, которую я буду обсуждать, также свидетельствует в пользу того, что XII является более поздним текстом.

Energeia как реализация способности

Истоки понятия *energeia* следует искать в простом различении, которое Аристотель заимствует у Платона. В «Эвтидеме» Платон различает между обладанием (κτῆσις) и использованием (χρησις) таких хороших вещей, как пища, питье и богатство (280b-e). В «Клейтофоне» присутствует такое же различие, когда говорится, что если человек не знает, как использовать (χρησθαι) нечто, он должен отказаться от владения им и искать руководства у другого. Приводятся самые разные примеры от материальных объектов, как лира, до собственных глаз, ушей или души (407e-408b)¹⁵. Наконец, в «Теэтете» можно найти различие между обладанием (κτῆσις) знанием и активным «удерживанием» (ἔξις) его, что уподобляется разнице между обладанием птицей, которая содержится в клетке, и держанием ее в руках (197a-199b).

Подобное различие часто появляется в ранних сочинениях Аристотеля. В отличие от Платона Аристотель относит его почти исключительно к знанию, зрению и другим случаям восприятия. В результате у него оно становится не различием между владением и использованием вообще, но особым различием между владением и использованием способности или возможности души. Аристотель также отличается от Платона тем, что для обозначения владения предпочитает использовать термины *hexis* или *to echein*. Наконец, что важнее всего, он часто заменяет *chresthai* словом *energein* в качестве одного из членов оппозиции. Типично аристотелевское указание на это различие находим в «Топике»: «“быть лишенным (μὴ ἔχειν) зрения” противоположит “обладать зрением”, а “не пользоваться (ἐνεργεῖν) зрением” – “пользоваться” им» (1.15 106b19-20)¹⁶. В другом месте Аристотель противопоставляет обладание (ἔξις) и *energeia* так, что это очень похоже на то, как Платон противопоставляет обладание (κτῆσις) и *chresis*¹⁷. Неудивительно, что Аристотель нередко употребляет *chresis* и *energeia* более или менее как синонимы¹⁸. В «Никомаховой этике» платоновская и аристотелевская оппозиции стоят рядом как грубые эквиваленты: «И может быть, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее (κτῆσει ἢ χρίσει), склад души или деятельность (ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ)» (1.8 1098b31—33).

Таким образом, самый простой смысл термина *energeia* в аристотелевском корпусе, то есть деятельность, оказывается и самым ранним. Самое раннее значение – это деятельность, рассматриваемая специфически как реализация способности по контрасту с простым обладанием. Этот вывод подтверждается другим ранним пассажем, имеющим платоновское происхождение: это *Protrepticus* b63-65¹⁹. Этот пассаж начинается утверждением: «Конечно же, действий (ἐνεργείαι) много по числу, и они различны у вещи составной и делимой, а вещи простой по природе, которая по своему бытию не относится к чему-то другому, с необходимостью присуща только одна добродетель в подлинном смысле»²⁰. Присутствующая здесь корреляция между количеством частей и количеством «энергий» (*energeiai*) была бы странной, если бы «энергия» означала не более, чем то, что мы имеем в виду под «деятельностью». Далее в этом пассаже продолжается корреляция «энергии» непосредственно с обладанием способно-

¹⁵ Остается спорным, является ли «Клейтофон» подлинным текстом Платона или нет, однако он в любом случае отражает дискуссию, имевшую место в ранней Академии.

¹⁶ Здесь и далее русские переводы трудов Аристотеля, за исключением «Протрептики» и «Риторики», приводятся по изд.: Аристотель. *Сочинения в 4-х т.* М.: Мысль, 1975-1984. —Прим. ред.

¹⁷ Например: *Top.* IV.5 125b15–17.

¹⁸ *Eud. Eth.* II.1 passim, *Top.* 124a31–4, *Physica* 247b7-9, *Rhetorica* 1361a23-24, *Magna Moralia* 1184b10–17, 1208a35–b2.

¹⁹ «Протрептик» обычно датируют концом 350-х годов, временем появления первой версии Органона или чуть позже. Аргументы в защиту подлинности этих фрагментов см. во введении в издание Дюринга.

²⁰ Русский перевод фрагментов из «Протрептики» приводится (с незначительными изменениями) по изд.: Аристотель. *Протрептик. О чувственном восприятии* / Пер. Е.В. Алымовой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. —Прим. ред.

стью ((δύναμις). Там говорится, что если человек является простым существом, то его главное дело – достижение истины; с другой стороны, если человек – существо, наделенное несколькими способностями, то его главное дело – лучшая из них, как забота о здоровье для врача или забота о безопасности для кормчего. И поскольку высшей человеческой способностью является разум, в любом случае главное дело человека – это истина. Вся эта аргументация представляется применением метода, о котором говорится в «Федре». Пытаясь понять нечто, говорит нам Сократ, прежде всего следует выяснить, простая это вещь или сложная; затем надо убедиться в ее способностях воздействовать или испытывать воздействие, которые, соответственно, будут простыми или сложными (270c-d). Аристотель добавляет к этому еще два момента. Первый состоит в том, что каждая способность имеет соответствующую *energeia* (или *ergon*); второй – в том, что если имеется более чем одна способность, *ergon* высшей из них есть *ergon* вещи в целом.

Приведенный пассаж из «Протрептика» является первым известным случаем корреляции между *dynamis* и *energeia*. Эта корреляция (и противопоставление) в дальнейшем получит другое применение, весьма далекое от изначального различения между обладанием и реализацией способности. Начало этого процесса заметно уже в «Протрептике», ибо далее Аристотель говорит:

Как кажется, о жизни говорится в двух смыслах: во-первых, как о жизни в возможности (κατὰδύναμιν), а во-вторых, как о жизни в действительности (κατ' ἐνέργειαν). Ведь мы называем зрячими тех животных, которые, с одной стороны, имеют зрение и рождены способными видеть, даже если они закроют глаза, а с другой – пользующихся этой способностью и обращающих взор на что-либо. Подобным образом дело обстоит и в отношении знания, и в отношении познания. Одно мы называем использованием способности и актуальным мышлением ((τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν), а другое – обладанием способностью и наличием знания...

Отсюда... следует сказать, что бодрствующий живет истинным образом и в собственном смысле, а спящий живет благодаря возможности перейти в такое движение, наличие которого и позволяет нам, рассматривающим дело со всех сторон, говорить, что он бодрствует и воспринимает какие-то вещи (b79-80)²¹.

Здесь надо отметить несколько моментов. Во-первых, обстоятельственные обороты *kata dynamin* и *kat' energeian*. Добавление предлога *kata* – «в соответствии с» или «соответственно» – преобразует различие *dynamis—energeia* в средство выявления разных смыслов слова. Различающиеся таким образом два значения не являются независимыми; как поясняет Аристотель, то, что говорится *kat' energeian*, означает «истинным образом и в собственном смысле», а то, что говорится *kata dynamin*, – это производное от первого.

Если иметь в виду это семантическое различие, достаточно одного шага, чтобы говорить о соответствующих уровнях действительности. Далее Аристотель движется именно в этом направлении – хотя и не используя термин *energeia*. Во-первых, он отмечает, что «о тех вещах, которые имеют только одно определение, мы говорим, что они “больше” не только в смысле их превосходства, но и в смысле предшествования [то есть речь идет о семантическом предшествовании, о чем мы только что говорили]... Стало быть, следует считать, что бодрствующий живет в большей степени, нежели спящий, а бодрствующий душой – в большей степени, нежели просто имеющий душу» (b82-83). И затем он делает вывод, о котором уже говорилось: «У души единственное или самое преимущественное дело – размышлять и делать умозаключе-

²¹ Автор переводит первое предложение так, как советует Стивен Менн, когда обсуждает этот отрывок в: Stephen Menon, “The Origins of Aristotle’s Conception of Ἐνέργεια: Ἐνέργεια and δύναμις”, *Ancient Philosophy* 14(1994), 95.

чения». Поскольку бодрствовать душой – значит жить, отсюда следует, что «правильно мыслящий живет лучше (ζῆ μᾶλλον), а лучше всех живет тот, кто больше всех стремится к истине». Далее следует примечательное утверждение:

И если для всякого живого существа «жить» означает одно и то же, а именно существовать, то ясно, что разумный, пожалуй, и будет *существовать* самым совершенным образом (κἂν εἴη γεμᾶλιστα καὶ κούριωτάτα), причем тогда лучше всего, когда будет действовать (ἐνεργῆ) и исследовать самый важный для познания предмет (b86).

Ясно, что Аристотель уже готов к тому, чтобы признать некоторое различие уровней реальности. С этой точки зрения, жизнь составляет «истинное существование» (ὄπερ εἶναι) живого существа; жить значит бодрствовать душой, а в разумном существе таким бодрствованием является размышление; соответственно, тот, кто активно размышляет, живет и существует лучше, чем тот, кто этого не делает. Хотя высшая степень реальности не описывается как действительность (ἐνέργεια), о человеке на высшем уровне говорится как о действующем (ἐνεργῆ). Уже здесь предполагается, что «энергия» как деятельность естественным образом ведет к более техническому смыслу – действительности²².

Итак, мы видим, что существует два смысла глаголов «жить», «воспринимать» и «знать» и что эти два смысла соответствуют двум различным уровням реальности. В *De anima* II.5 Аристотель разворачивает эту схему в свете своего зрелого гиломорфизма. Он признает, что двусмысленно называть человека даже потенциально δυνάμει) знающим, потому что это можно понять двояко. В одном смысле человек является потенциально знающим просто в силу его материи и принадлежности к определенному роду; в другом смысле он является потенциально знающим только в том случае, если он образован и потому действительно может мыслить, когда захочет, без всякого вмешательства извне. Быть потенциально знающим во втором смысле подразумевает, что человек является потенциально знающим в первом смысле, но не наоборот, так что эти два уровня потенциальности составляют последовательность. Как и раньше, только тот, кто на самом деле мыслит, является знающим «в действительности (ἐντελεχείᾳ) и в полном смысле» (417a28)²³. Далее Аристотель распространяет свой анализ на ощущения, а также приводит пример о возможности мальчика стать предводителем войска и, судя по всему, допускает, что подобная двусмысленность имеет место в любом случае, когда о вещи говорится, что она обладает какой-то потенциальностью в качестве предиката.

Об этих трех уровнях действительности условно говорят как о первой потенциальности, второй потенциальности (или первой актуальности) и второй актуальности. Хотя такая терминология и полезна, следует иметь в виду, что Аристотель в данном случае различает не столько типы потенциальности или актуальности, сколько способы обладания потенциально или актуально некоторым предикатом²⁴. В той же главе далее отмечается, что переход с первого уровня на второй и переход со второго уровня на третий – это переходы разного типа. Чтобы человек, являющийся потенциально знающим в самом слабом смысле, стал потенциально знающим в более сильном смысле, он должен претерпеть изменение в результате повторяющихся переходов от одного состояния к противоположному – то есть в процессе обучения. Это изменение инициируется внешним агентом, который уже обладает тем, чем претерпевающий изменение обладает лишь потенциально. Переход от первой актуальности ко второй, напротив,

²² См. Donald Morrison, “The Evidence for Degrees of Being in Aristotle,” *Classical Quarterly* 37 (1987), 382-401, где подробнее обсуждаются уровни реальности у Аристотеля. В первом предложении b82 автор следует переводу Моррисона, а не Дюринга, согласно которому Аристотель различает разные смыслы слова «больше» (μᾶλλον), а не разные основания, позволяющие говорить, что нечто «больше».

²³ О слове *entelecheia* речь пойдет ниже.

²⁴ См. Menn, “The Origins of Aristotle’s Conception of *Ἐνέργεια*,” 88-92.

может происходить без всякого изменения или действия какого-либо внешнего агента: тот, кто уже потенциально знает в сильном смысле, может стать актуально знающим по своему желанию, просто обратившись к имеющемуся у него знанию. Несмотря на это различие, оба типа изменения являются реализацией природы вещи и шагом к более полной реальности. Аристотель описывает первое как переход к «обладанию и выявлению природных свойств» (ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν), а второе – как «переход к себе и к полной реальности» (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡἐπίδοσιςκαὶεἰςἐντελέχειαν) (417b6-7)²⁵.

Один из самых интересных моментов в этой схеме – это то, что переход от первой актуальности ко второй не требует внешнего агента, но происходит сам собой, если ничто ему не препятствует. В Физике VIII.4 Аристотель использует этот момент, чтобы разрешить определенную проблему в своей теории движения. Он хочет объяснить, как движение элементов может быть естественным, не будучи причиной самого себя, что требовало бы, чтобы элементы были живыми. Повторив свои соображения из *De anima* о способах потенциально знать, он говорит, что «то же относится и к тяжелому и легкому, так как легкое возникает из тяжелого, например, из воды воздух... [оно] уже становится легким и будет действовать (ἐνεργῆσει), если ничто не помешает. Деятельность (ἐνέργεια) легкого тела состоит в том, чтобы оказаться в некотором месте, а именно наверху; если оно находится в противоположном месте, то это значит, что ему что-то препятствует подниматься» (255b8-12)²⁶.

В последнем предложении я следую оксфордскому переводу *energeia* как «деятельность» (activity). Но само это предложение довольно несуразное: как правило, мы не думаем о пребывании в каком-то месте как о деятельности. Та же проблема возникает и в случае с другим примером, который приводит Аристотель чуть ниже, когда говорит о том, как нечто определенной величины распространяет себя в определенном пространстве. И опять, мы не считаем деятельностью распространение в каком-то пространстве. Эта несуразность указывает на то, что начинает изменяться значение термина *energeia* в сторону более широкого понятия актуальности, которое может охватывать статические состояния. В то же время Аристотель оправданно употребляет тот же термин, ибо *energeia* остается своего рода реализацией способности, даже если это уже не активная реализация. По существу, он решил отдать предпочтение корреляции этого термина с *dynamis* вместо того, чтобы сохранить его этимологическую ассоциацию с деятельностью. Позднее мы вернемся к развитию *energeia* в смысле деятельности. Но сначала мы должны рассмотреть, как Аристотель систематически отделяет «энергию» от ранних ассоциаций с движением и изменением.

²⁵ См. также более подробное описание перехода от первой потенциальности ко второй в *Физике* VII.3.

²⁶ См. также *De Caelo* IV. 1 307b32-33, IV.3 311 a1—12. Здесь даже движение тела к своему месту называется «движением к своей собственной форме» (IV.3 310a34).

Различение *energeia* – *kinesis*

Лишь один раз Аристотель касается эволюции значений, которую претерпел термин *energeia*: это утверждение в Метафизике IX.3, что «имя *energeia* перешло и на другое больше всего от движений: ведь за *energeia* больше всего принимают движение» (1047a30-32). Мы уже видели, что *energeia* изначально означала не движение, а реализацию способности. Тем не менее, поскольку такая реализация обычно предполагает движение или, по крайней мере, изменение, оба понятия тесно связаны. Теперь посмотрим, как и почему Аристотель их разделяет.

Первый шаг в этом направлении можно найти в Евдемовой этике II. I²⁷. Здесь Аристотель замечает, что вообще собственным делом (ἔργον) вещи является ее цель (τέλος) (1219a8). Однако он добавляет, что следует иметь в виду два разных случая. В первом случае *ergon* вещи отличается от ее использования, как дом отличается от акта его строительства, а здоровье – от акта врачевания (в данном случае *ergon* лучше переводить как «продукт»). В другом случае такого различия не проводится. В качестве примеров он приводит видение, которое есть одновременно использование и собственное дело зрения, а также мышление, которое есть одновременно использование и собственное дело математического знания (1219a13—17). Отсюда вывод (хотя Аристотель его и не делает): поскольку во втором случае использование и *ergon* тождественны, последний также тождествен и цели вещи. Распространив это тождество на использование (χρησις) и *energeia* (что очевидно из содержания этой главы), мы можем сказать, что в таких случаях «энергия» вещи тождественна ее цели.

Аристотель делает именно такой вывод в знаменитом пассаже из Метафизики IX.6, когда проводит различие между *energeia* и движением или изменением (κίνησις) (1048b18-34). Он повторяет примеры из Евдемовой этики и добавляет некоторые другие: с одной стороны – строительство дома, лечение, ходьба, похудание и обучение; с другой стороны – видение, размышление, понимание, хорошая жизнь, счастье. Действия первого типа суть движения, так как каждое имеет предел (πέρας) и потому не является само по себе целью, но направлено на цель. Действия второго типа – это *energeiai*, так как каждое есть цель или, иначе, так как цель в нем заключена (ἐνυπάρχει τὸ τέλος) (1048b22). В силу этой фундаментальной разницы два этих класса примеров отличаются также и с помощью грамматического теста. Необходимо прекратить совершение действия первого типа, чтобы можно было сказать, что оно совершено, например, нужно прекратить строить дом, чтобы можно было сказать, что дом построен. И наоборот, человек в одно и то же время видит и увидел, думает и подумал, живет хорошо и уже жил хорошо.

О том, как именно интерпретировать этот текст, много дискутировали. Мы вернемся к этому вопросу, но сначала важно обратить внимание на другой значимый текст, касающийся различения *energeia* – *kinēsis*: Никомахова этика X.3-4. Хотя этот текст по видимости посвящен удовольствию, а не «энергии», есть несколько причин, по которым его, как правило, рассматривают с точки зрения разработки различения *energeia* – *kinēsis*. Присутствующее здесь противопоставление удовольствия и движения во многом напоминает Метафизику IX.6; это противопоставление иллюстрируется через уподобление удовольствия зрению – образцовому случаю «энергии»; и хотя отрицается, что удовольствие является деятельностью, при этом говорится, что удовольствие «восполняет деятельность» (1174b23), так что удовольствие и «энергия» оказываются связанными самым тесным образом. Ранее Аристотель утверждал, что удовольствие

²⁷ Джон Рист (John Rist, *The Mind of Aristotle* (Toronto, 1989), 107-113) предлагает другую и более сложную генеалогию, опирающуюся на развитие аристотелевской теории удовольствия. Преимущество предложенной здесь – в ее простоте, но эти две генеалогии не являются несовместимыми.

есть *energeia*, и представляется разумным рассматривать изложенную в Никомаховой этике X теорию как развитие этого более раннего взгляда²⁸.

В Никомаховой этике X.3 Аристотель отвергает теорию, согласно которой удовольствие есть движение, которое может быть определено с точки зрения быстроты или медленности. Всякому движению свойственна быстрота или медленность, но ни то ни другое не применимо к удовольствию:

Ибо удовольствие можно быстро *получить*, так же как можно вдруг вспылать гневом, но *получать* удовольствие невозможно [быстро или медленно ни безотносительно], ни в сравнении с другим, а при ходьбе или росте и всем таком это возможно. Итак, быстро и медленно можно перейти к удовольствию, но осуществлять его (*ἐνεργεῖν κατ' αὐτήν*), то есть получать удовольствие, невозможно быстро (1173 a3 4-b4).

Здесь все дело в различных глагольных формах. Пассивный аористный инфинитив *ἡσθηῖναι* (переведенный как «получить удовольствие») указывает на переход от неудовольствия к удовольствию, тогда как инфинитив настоящего времени *ἡδεσθαι* обозначает не переход, а просто продолжающееся состояние удовольствия. Однако инфинитивы настоящего времени для хождения и роста указывают именно на переход – переход, внутренне присущий самой деятельности. Можно сказать, что кто-то ходит или растет быстро или медленно, имея в виду временные отношения между дискретными стадиями, опознаваемыми в самом процессе. При «переживании удовольствия» таких стадий нет, а соответственно нет и вопроса о скорости.

В следующей главе это различие становится основанием для более общего противопоставления движения и удовольствия. Глава начинается с замечания, что удовольствие подобно зрению, которое «считается в любой миг совершенным, ибо оно не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит его форму» (1174a14—16). Очевидно, что это утверждение тесно связано со сказанным в Метафизике IX.6: если движение несовершенно, то каждая *energeia* является целью или содержит в себе цель. Цитированный отрывок продолжается следующим образом:

Удовольствие... есть нечто целостное, и, видимо, за сколь угодно малый срок нельзя испытать такое удовольствие, чья идея за больший срок достигнет совершенства. Вот почему удовольствие не является движением. Ведь всякое движение происходит во времени и направлено к известной цели (как, скажем, движется строительство), и оно завершено, когда достигнет того, к чему стремится, то есть по прошествии всего срока или в это время [завершения]. Но применительно к частям все [движения] не завершены и имеют видовое отличие от движения в целом и друг от друга (1174a17-23).

Чтобы проиллюстрировать, как части движения различаются по виду от целого и друг от друга, Аристотель приводит в пример строительство храма (кладка камней отличается от вытесывания желобов на колонне), а также ходьбу (разные этапы ходьбы различаются). О таких частичных движениях он говорит, что «“откуда и до куда” сообщают им их виды» (1174b5). Он завершает свое рассуждение, приводя в пользу тезиса, что удовольствие не является движе-

²⁸ Об удовольствии как «энергии» см.: *Top.* VI.8 146b13-19, *Nie. Eth.* VII. 12—13; ср. *Protr.* b87 и *Mag. Moz.* 11.1 1204b20-36. Я думаю, что развитие можно проследить от раннего взгляда, согласно которому удовольствие есть движение души (*Rhet.* 1.11 1369b33—35, ср. *Resp.* 583e, *De An.* 1.4 408b1-18), через точку зрения, выраженную в *Magna Moz alia*, что именно движение и активность души приносят удовольствие, и далее к утверждению в Никомаховой этике VII, что оно есть активность нетронутых «состояния и природы» (с пока еще неявным отрицанием, что оно есть также и движение), и, наконец, к полемике в Никомаховой этике X, направленной против взгляда, что оно есть движение, с последующим утверждением, что это не деятельность, а восполнение деятельности. Однако здесь ничто не привязано к этой гипотезе.

нием, другой, довольно загадочный, аргумент: «Движение иначе, как во времени, невозможно, а удовольствие возможно, ибо оно дано целиком в настоящем (τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον)» (1174b8—9).

Объединив все эти замечания из *Этики* и из *Метафизики IX.6*, мы получаем следующую таблицу:

Kinēsis	Energeia
1. Имеет завершение.	1. Не имеет завершения.
2. Не есть цель, но существует ради цели.	2. Есть цель или содержит цель внутри себя.
3. Совершено, когда достигает своей цели, то есть за все время или в последний момент.	3. Совершено в каждый момент, ибо не нуждается ни в чем, что, появившись позже, придает ему окончательную форму.
4. Должно прекратиться, прежде чем будет применено совершенное время.	4. Одновременно можно применять настоящее и совершенное время.
5. Имеет части, различающиеся по виду одна от другой и от целого: «откуда» и «докуда» сообщают им их виды.	5. Однородно.
6. Происходит быстро или медленно.	6. Не происходит быстро или медленно.
7. Во времени.	7. В настоящем.

Хотя здесь многое требует комментариев, наиболее озадачивающим является, конечно, последний пункт. Для того чтобы его прояснить, мы можем обратиться к обсуждению времени в *Физике*. *Физика IV. 12* объясняет, что для движения быть «во времени» – значит измеряться временем (221a4-7). Это более строгое требование по сравнению с тем, что сосуществует со временем, как, например, такие вечные истины, как несоизмеримость диагонали квадрата с его стороной. (Аристотель замечает, что если «находиться в чем-нибудь» значит сосуществовать с ним, тогда «всякий предмет будет находиться в любом другом, и небесный свод будет в просянном зерне, так как, когда существует зерно, существует и Небо».) Что значит измерять временем, он объясняет в предыдущей главе: «Мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда воспримем чувствами предыдущее и последующее *в движении*» (219a22-25). Другими словами, мы распознаем время, совершающееся в движении, и потому измеряем движение внутренними различиями в самом движении. Это ключевая характеристика движения, которая позволяет Аристотелю определить время как «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (219b2).

Таким образом, противопоставление, обозначенное в пункте 7 нашего списка, оказывается в зависимости от того, что говорится в пункте 5. Движение – «во времени», потому что оно обнаруживает неоднородность; отсюда, как замечает Аристотель, само существование чего-либо, находящегося «во времени», предполагает, что время существует (221a24-25). Поэтому утверждение, что удовольствие имеет место «теперь», должно означать отрицание того, что оно предполагает временную неоднородность, или существование времени. (Для Аристотеля «теперь» – это вообще не часть времени, как и точка не является частью линии.) Без сомнения, удовольствие, переживаемое человеческой душой, не имеет временной длительности, но Аристотель утверждает, что ничто в природе удовольствия как такового не требует этого. И если мы правы, прочитав соответствующие рассуждения в *Метафизике* в свете сказанного в *Этике*, тогда мы можем сказать то же самое о мышлении, зрении, хорошей жизни и других парадигматических случаях «энергии».

Теперь мы можем вернуться к вопросу грамматического времени в *Метафизике IX.6* (пункт 4 в нашей таблице). Относительно этого пункта были предложены три интерпретации. Первая заключается в том, что утверждение, сделанное в совершенном времени («увидел») относится к периоду, который предшествует утверждению, сделанному в настоящем времени

(«видит»)²⁹. Вторая состоит в том, что оба утверждения относятся к одному и тому же периоду времени, однако при этом совершенное время применяется в силу прошлого события – например, человек в настоящий момент увидел в силу прошлого акта опознания чего-либо³⁰. Согласно третьей интерпретации, не только настоящее и совершенное время указывают на один и тот же момент, но совершенное время верно также и в силу настоящего момента³¹. Первая точка зрения несовместима с утверждением Аристотеля, что удовольствие (и, по-видимому, другие «энергии») может иметь место «в настоящем». Ее можно также отбросить из лингвистических соображений, так как она подразумевает, что Аристотель употребляет совершенное время в смысле того, что грамматисты называют экспериентивным перфектом (*experiential perfect*) – то есть, указывая на некое действие в прошлом и не предполагая при этом наличия некоего продолженного состояния, явившегося результатом этого действия. В греческом языке совершенное время отличается от английского тем, что, как правило, такое употребление не допускается³². Остаются еще две интерпретации. В пользу второй говорит тот факт, что самое распространенное употребление совершенного времени в греческом языке («результативного перфекта») указывает на некое событие, имевшее место в прошлом. С другой стороны, проверка грамматическим временем с очевидностью предполагает иллюстрацию того факта (или связь с этим фактом), что движение подразумевает завершение, тогда как *energeiai* не подразумевают, и требует интерпретации в свете этого факта. Это обращает нас к пункту 3: является фактом, что *energeia* «совершается в каждый момент, ибо не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит ее форму».

Конечно, сказать, что *energeia* «совершается в каждый момент», значит указать на то, что ее свершение не требует временного процесса даже в том минимальном смысле, который подразумевается второй интерпретацией. Таким образом, несмотря на доводы грамматического характера, мы должны сделать вывод, что Аристотель употреблял контрастные грамматические времена для того, чтобы сказать нечто большее по сравнению с тем, что предполагает вторая интерпретация. В каждый момент, когда человек видит *x*, имеет место завершенное видение человеком этого *x*; а в каждый момент, когда человек думает об *x*, имеет место завершенное думание этого человека об *x*³³. Таким образом, существенной характеристикой «энергий» является совсем не только то, что они темпорально однородны. Суть в том, что они обладают формой (*εἶδος*), сообщаемой некоей внутренней телеологической структурой – структурой, которая не нуждается во времени для своего свершения. Движение также обладает формой, сообщаемой внутренней телеологической структурой, но в данном случае эта структура может быть завершена только через темпоральное развертывание. В последующих разделах мы увидим, как эти существенные характеристики «энергий», ее внутренняя атем-

²⁹ John Ackrill, "Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*" *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough (New York, 1965), 121-141.

³⁰ Daniel Graham, "States and Performances: Aristotle's Test," *Philosophical Quarterly* 30 (1980), 126-127. Грэм также считает, что *energeiai* в Метафизике IX.6 соответствуют тому, что современные философы квалифицируют как состояния, а не как проявления деятельности. Различение между деятельностью и состоянием основывается на том, относится ли соответствующий глагол к продолженному настоящему времени: например, «бежать», «пользоваться» (*enjoy*) – это глаголы, обозначающие деятельность, а «любить», «понимать» – глаголы состояния. Но поскольку в греческом языке в целом отсутствует настоящее продолженное время, весьма сомнительно, что мы многого добьемся, применяя это различение при изучении Аристотеля. Если же посмотреть с более общей точки зрения, то уже прослеженная в этой главе история понятия, в частности раннее отождествление *energeia* и *chrēsis* (в противоположность *hexis*), а также этимологические ассоциации *energeia* с состоянием деятельности или с занятостью, свидетельствует не в пользу такого взгляда.

³¹ Terrence Penner, "Verbs and the Identity of Actions," *Ryle: A Collection of Critical Essays*, ed. O.P. Wood and G. Pitcher (London, 1970), 407-408 and 444^45; F. R. Pickering, "Aristotle on Walking," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1979), 40-41; Mark Stone, "Aristotle's Distinction Between Motion and Activity," *History of Philosophy Quarterly* 2 (1985), 18.

³² Graham, "States and Performances," 124-125. Примеры опытного совершенного времени: «Я уже гулял сегодня»; «Я видел Джона». В греческом языке это соответствует аористу.

³³ Я заимствую этот способ рассуждения у Пикеринга (Pickering, "Aristotle on Walking," 41).

поральность и ее телеологическая самосвершенность, позволят этому понятию играть решающую роль в аристотелевской метафизике³⁴.

³⁴ Предложенная здесь интерпретация имеет также и то преимущество, что она подрывает критику различия *energeia* — *kinēsis* со стороны Плотина. Плотин считает, что движение является незавершенным в каждый данный момент только по отношению к некоторой цели: «Если человек должен был пройти поприще и еще не достиг точки его завершения, то, чего в данном случае недостает, относится не к ходьбе или движению, а к прохождению определенного расстояния; но уже состоялось прохождение, каким бы коротким оно ни было, и движение: ибо, конечно же, человек, находящийся в движении, уже передвинулся, и человек, который режет, уже что-то отрезал» (Эннеады VI.1.16.10-14). Подобная критика содержится и у Акрила (Ackrill, “Aristotle’s Distinction”), хотя он не упоминает Плотина. Вывод состоит в том, что Аристотель употребляет совершенное время, чтобы указать не на прошлое достижение, а на завершенность в каждый момент.

Energeia как актуальность

Теперь мы можем вернуться к рассмотрению развития «энергии» как действительности. Сначала будет уместным поговорить о слове, которое Аристотель часто использовал в качестве синонима «энергии» в этом смысле: это *entelecheia*. Хотя «энтелехия» также была введена Аристотелем, он ничего не говорит об этимологии этого термина, если не считать краткого замечания, связывающего его со словом *telos*³⁵. В этой ситуации предлагались различные гипотезы, но в любом случае представляется очевидным, что корневой смысл этого слова – «состояние свершенности», «пребывание в полноте реальности». Мы уже обращали внимание на один пассаж, иллюстрирующий предположительно изначальный смысл этого слова: это утверждение из *De anima* II.5, что переход от первой актуальности ко второй есть «переход к себе и к полной реальности (εἰς ἐντελέχειαν)». Другой иллюстрацией является сказанное в *Метафизике* VII. 10 о том, что неясно, существует ли круг, когда он перестает постигаться умом, то есть «утрачивает полную реальность» (ἀπλεθόντες ἐκ τῆς ἐντελεχείας) (1036a6-7).

Как указывалось ранее, существуют места в «Протрептике», «О душе» и «Физике», где функцией «энергии», судя по всему, является обозначение особого, высшего уровня реальности. Однако эти пассажи не предполагают обособить понятие действительности и подчинить его специальному исследованию. Возможно, первой такой попыткой является следующее место в *Метафизике* V.7, где употребляется термин *entelecheia*, а не *energeia*.

Далее, «бытие» (τὸ εἶναι) и «сущее» (τὸ ὄν)... означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое – в действительности. В самом деле, мы говорим «это есть видящее» и про видящее в возможности, и про видящее в действительности. И точно так же мы приписываем знание и тому, что в состоянии пользоваться знанием, и тому, что на самом деле пользуется им. И покоящимся мы называем и то, что уже находится в покое, и то, что может находиться в покое (1017a35-b6).

Как и в «Протрептике», Аристотель проводит различие между обладанием и использованием для того, чтобы обозначить два смысла термина. Отличие же в том, что в данном случае этот термин имеет не ограниченное значение – «видения» или «познания», но обозначает само «бытие». Он обращается к более известным примерам как к иллюстрациям, но при этом добавляет и третий пример, указывающий на новое развитие: «покой в противовес возможности пребывать в покое». Пребывание в покое не есть реализация способности, и фактически Аристотель в других местах говорит о бездеятельности (ἀργία) именно как о противоположности «энергии»³⁶. И возможно, как раз поэтому он в данном случае отдает предпочтение термину *entelecheia*. Однако в любом случае ясно, что дистинкция различных смыслов «бытия» присутствует в тех местах, где речь не идет о способностях и их реализации, потому что этот пассаж продолжается следующим образом: «То же самое можно сказать и о сущностях: ведь мы говорим, что в камне есть [потенциально] Гермес и что половина линии есть в линии, и называем хлебом хлеб еще не созревший» (1017b6-8). Аристотель здесь переходит от различных смыслов τὸ εἶναι (бытия) к тому, что эти различные смыслы обозначают – потенциальное или актуальное существование. Краткое упоминание о линии позднее получает развитие: «в возможности (κατὰ δύναμιν) половина линии предшествует целой, часть – целому и материя – сущности, а в действительности (κατ' ἐντελέχειαν) все они нечто последующее, ибо лишь по разложению [предмета] они будут существовать в действительности (ἐντελεχεία)» (V.11 1019a7-11).

³⁵ «Ибо дело (*ergon*) – цель (*telos*), а деятельность (*energeia*) – дело (*ergon*), почему и слово “деятельность” (*energeia*) производно от дела (*ergon*) и нацелена на “осуществленность” (συντείνει πρός τήν ἐντελέχειαν)» (*Met.* IX.8 1050a21-23).

³⁶ *De An.* 416b3, *De Ins om.* 461a4, *Eud. Eth.* 1219b19.

Нужно сделать усилие, чтобы увидеть это различие как бы в первый раз. Оно кажется нам естественным, потому что у нас есть под рукой термины «актуальность» и «потенциальность» – слова, восходящие к латинским *actualitas* и *potentialitas*, изобретенным схоластами в процессе перевода греческой философии. Чтобы указать на то, что мы называем актуальностью, Аристотель создал неологизм, *entelecheia*, а для обозначения потенциальности он опирается на *dynamis* в обычном смысле «способности» и по аналогии его развивает.

То же самое – на это раз в случае с *energeia* и с явным различием видов бытия – можно увидеть в следующем отрывке из Метафизики IX.6:

Действительность (ἐνέρχεια) – это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности (δυνάμει) (а как о сущем в возможности мы говорим, например, об [изображении] Гермеса, что оно в дереве, и о половинной линии, что она в целой линии, потому что ее можно отнять, и точно так же и того, кто [в данное время] не исследует, мы признаем сведущим, если он способен исследовать), а в смысле осуществления (ἐνέρχεια). То, что мы хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным с помощью наведения, и не следует для каждой вещи искать определения, а надо сразу замечать соответствие, а именно: как строящее относится к способному строить, так бодрствующее относится к спящему и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением, выделенное из материи к этой материи, обработанное к необработанному. И в этом различии одна сторона пусть означает действительность, другая – возможное (1048a30-b6).

Прежде чем заняться этим отрывком, мы должны остановиться на том, что означает термин *actuality* в английском языке. Один из смыслов – указание на особый вид существования. Если попросят объяснить, о каком именно виде существования идет речь, большинство англоговорящих людей, скорее всего, сделают то же, что и Аристотель: объяснят, что этот вид существования противоположен потенциальному существованию, и приведут примеры. Аристотель, кажется, считает, что это все, что в данном случае можно сделать, ибо он советует нам не искать определения, а опираться на индукцию – такой тип умозаключения, который «доказывает общее на основании того, что очевидно частное»³⁷. При другом употреблении этого термина речь может идти о данной ситуации или событии как об актуальности либо как о том, что станет актуальным в сравнении с более ранним положением как лишь предвосхищением ситуации или события. В этом случае *actuality* больше похожа на «вещь» или «качество»: это исчисляемое существительное (потому что вполне можно говорить об одной или многих актуальностях – *actualities*), но не видовое (потому что нельзя посчитать, сколько актуальностей в данной комнате). Оба значения слова указываются в *American Heritage Dictionary*: «1. Состояние или факт пребывания актуальным; реальность. 2. (множ.) Действительные условия или факты»³⁸.

У термина *energeia* тоже есть оба этих значения, хотя во втором смысле Аристотель употребляет его гораздо чаще, чем мы употребляем «actuality» по-английски. Приведенный выше отрывок на самом деле подвигает нас к тому, чтобы рассмотреть разные употребления во втором смысле и таким образом прийти к пониманию первого и более абстрактного значения термина. И мы пойдем именно этим путем. Однако я приведу все самые важные случаи, когда Аристотель говорит об *energeia* в противоположность *dynamis*, в том числе и те, которых нет в Метафизике IX.6. После этого мы вернемся к главному отрывку из IX.6, чтобы увидеть, какие выводы можно сделать относительно «энергии» в более абстрактном смысле.

³⁷ *Post. An.* 1.1 71a8-9.

³⁸ «1. The state or fact of being actual; reality. 2. (Plural) Actual conditions or facts». Я, однако, не вижу причин думать, что во втором значении это слово употребляется исключительно или по преимуществу во множественном числе.

Сначала возьмем случаи, подобные следующему: «строящееся *versus* способное строить». Строительство – у Аристотеля это один из излюбленных примеров движения – собственно, единственный конкретный пример, сопровождающий его определение движения в Физике III. 1. Как можно было ожидать в свете использования этого примера в приведенном отрывке из Метафизики, определение говорит, что движение есть вид действительности, «действительность возможного, поскольку оно возможно» (201a10-11)³⁹. Однако Аристотель уточняет это определение, отмечая, что движение является незавершенной (ἀτελής) действительностью, когда вещь, являющаяся действительной, не завершена (201b31—33, ср. *Met.* XI.9 1066a20-22). Может показаться парадоксальным, что речь идет о незавершенной актуальности, особенно в свете этимологии термина *entelecheia*. Однако, как мы видели в предыдущем разделе, движение не завершено, поскольку оно направлено к некоей, пока еще не достигнутой, цели. И это не мешает квалифицировать его как актуальность, ибо каждое движение есть нечто реальное, что может быть опознано в качестве такового по контрасту со способностью, из которой оно возникает.

Наряду со способностью двигать у вещи, на которую воздействуют, также существует и соответствующая способность быть подвижной. Отсюда кроме действительности процесса построения чего-либо должна быть и действительность, которая есть претерпевание построения. Означает ли это, что мы должны добавить в наш перечень второй вид актуальности? Нет, ибо в Физике III.3 утверждается, что эти две действительности представляют собой одно и то же. Они суть одно таким же образом, как дорога из Фив в Афины и дорога из Афин в Фивы суть одно и то же: это, так сказать, одна и та же «вещь» в мире, хотя они и отличаются в определении (λόγος) и в бытии (τὸ εἶναι). Как таковые они находятся в одном месте – «в» предмете, испытывающем воздействие⁴⁰. Эта мысль развивается в Метафизике IX.8, где Аристотель сравнивает процессы, имеющие внешний результат (такие как строительство), и процессы, такового не имеющие. Следует напомнить, что это сравнение ранее проводилось в Евдемовой этике II. 1. Теперь Аристотель описывает его явственно в терминах местонахождения результативной «энергии»: «Там, где возникающее есть что-то другое помимо применения способности, действительность (ἐνέργεια) находится в том, что создается, например, строительство – в том, что строится... и вообще движение – в том, что движется; а там, где нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует, например, видение – в том, кто видит, умозрение – в том, кто им занимается, и жизнь – в душе» (*Met.* IX.8 1050a30—b 1).

Этот отрывок предлагает нам добавить еще один пункт в наш перечень. Кроме действительности движущего и движимого, которая в том и другом случае находится в той вещи, которая испытывает воздействие, есть еще и такие ситуации, когда «нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности». В этом случае действительность находится в той вещи, которая действует, – как, например, акт видения пребывает в том, кто видит, а не в том, что видится. Такую деятельность иногда называют «имманентной», тогда как деятельность первого типа – «переходной». Оба этих вида относятся ко вторым актуальностям, согласно схеме в *De anima* II.5. Более того, способности, из которых возникают такие вторые актуальности, также могут быть названы актуальностями, поскольку они в свою очередь возникают из предшествующей потенциальности. И таким образом, в нашем перечне теперь три пункта: переходные деятельности (или движения), подобные строительству; имманентные деятельности, подобные видению; и первые актуальности, реализацией которых они являются.

³⁹ ἢ τοῦ δυνατέως ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον. Эта глава Физики в значительной степени повторяется, с некоторыми вариациями, в Метафизике XI.9; там в соответствующем месте вместо термина *entelecheia* употребляется *energeia*.

⁴⁰ См. также *De An.* III.2, где речь идет о том же применительно к восприятию.

Другое важное добавление – это субстанциальная форма. Известное место *De anima* II. 1 определяет душу как «первую энтелехию естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (412a27-28). Это определение и различие между первой и второй актуальностями, на которое оно опирается, с очевидностью сходно с различием в *De anima* II.5 между способностями и их реализацией. Душа отчасти составлена из таких способностей, а поэтому неудивительно, что Аристотель использует различие между обладанием знанием и использованием его, чтобы объяснить свое определение души (412a22 и далее)⁴¹. Тем не менее очевидным основанием этого определения является просто представление о том, что душа есть форма тела и что если материя есть потенциальность, то форма есть актуальность. Этот ход мысли отсылает к более развернутому обсуждению формы как сущности и актуальности в *Метафизике* VII. 17 и VIII.2.

Строго говоря, форма есть сущность (*οὐσία*) того, что состоит из материи и формы. Причина в том, что форма вещи есть то, что делает ее материей этой конкретной вещью, а не чем-то иным; она, таким образом, связана с бытием этой вещи (*Met.* VII. 17 1041b4 и далее, VIII.2 1043a2-4). Если взять пример из *Метафизики* VIII.2, то порог – это не просто дерево или камень, но дерево или камень, который лежит определенным образом; лед – это не просто вода, но вода, застывшая определенным образом; а созвучие – это определенное смешение высокого и низкого тонов. В этих примерах те вещи, которые состоят из материи и формы, не являются сущностями, и потому их формы – это не *energeia* в строгом смысле, но лишь то, что ей аналогично (1043a4-7). Тем не менее эти примеры иллюстрируют утверждение, что материя, взятая помимо формы, лишь потенциально есть то, чем она является актуально, когда рассматривается вместе с формой.

По ходу дела следует заметить, что в этом контексте Аристотель употребляет терминологическую пару «потенциально» и «актуально» двумя разными способами. Когда он говорит, что статуя Гермеса потенциально существует в куске дерева или что половина линии потенциально существует в целой линии, он имеет в виду, что они не существуют актуально, но могут быть доведены до актуальности. Но дерево или камень порога – это уже актуально порог, так же как и тело, упомянутое в определении души как «обладающее в возможности жизнью», уже актуально является живым (как отмечает Аристотель в *De An.* II. 1 412b25-26). В данном случае термин «потенциально» используется просто потому, что необходима форма, чтобы эти вещи актуально были тем, что они суть; взятые отдельно от формы, они подобны Гермесу в куске дерева. Конечно, все, что мы встречаем в мире, уже так или иначе обладает формой; мы никогда не сталкиваемся с чем-то только потенциальным. Поэтому в *Метафизике* VIII.6 Аристотель говорит, что «последняя материя и форма – это одно и то же, но одна – в возможности, другая – в действительности» (1045b18-19). Это темное место, но оно, в частности, означает, что последняя форма потенциально есть то, что состоит из материи и формы в том же смысле, в каком дерево или камень – потенциально порог.

Последний тип актуальности – это просто то, что состоит из материи и формы. То, что это актуальность, с достаточной ясностью следует из главных мест, посвященных сравнению потенциальности и актуальности, в *Метафизике* V.7 и IX.6. С другой стороны, Аристотель никогда не называет это сочетание «энергией» и очень редко – «энтелехией», предпочитая говорить, что оно существует в действительности (*ἐνεργεία*, *ἐντελεχεία*)⁴² – Почему же это так, если в других случаях он считал это вполне уместным? Возможно, одной из причин является то, что здесь нет корреляции с *dynamis*. Все другие типы актуальности, которые мы рассматри-

⁴¹ Я сказал «отчасти» составлена, потому что душа есть нечто большее, чем набор способностей; она есть также и действующая причина. Интерпретации различаются в зависимости от того, должны ли и каким образом должны быть согласованы эти два тезиса.

⁴² Об этом сочетании как *entelecheia* см. *Phys.* 213a6-8, *Met.* 1038b4-6, 1044a9. В *De an.* 412b9 этот термин, скорее всего, включает одновременно и составные, и нематериальные сущности.

вали, имеют соответствующую *dynamis*: движение (или движимость) коррелирует со способностью двигать (или быть движимым), имманентные акты – с соответствующими потенциями, первая актуальность – с первой потенциальностью, форма – с материей. Верно, что в этих главах то, что состоит из материи и формы, коррелируется с материей по-разному: статуя Гермеса – с каменной глыбой, из которой она сделана; незрелое зерно – с созревшим; «выделанное – с невыделанным». В таких случаях материя рассматривается как предшествующая стадия во временном процессе становления. Однако, как мы видели, Аристотель не хочет ограничивать различие между потенциальностью и актуальностью такого рода темпоральными примерами, и, в любом случае, материя уже составляет пару с формой. Поэтому он и не говорит о том, что состоит из формы и материи, как об «энергии», хотя по-английски (на аристотелизированном английском!) можно назвать его *actuality*, имея в виду, что это нечто актуально существующее.

Итак, существует пять типов актуальности (тò есть действительности) в том смысле, в котором это слово является неопределенным существительным: движение (или транзитивная активность), имманентная активность, первая актуальность, субстанциальная форма и то, что состоит из материи и формы. А теперь вернемся к общему описанию действительности в Метафизике IX.6. Цитировавшийся ранее отрывок имеет следующее продолжение: «Не обо всем говорится в одинаковом смысле, что оно есть в действительности, разве только в смысле соответствия одного другому... ибо одни относятся другу к другу, как движение относится к способности, другие – как сущность к какой-нибудь материи» (1048b6-9). Это указывает на то, что множественность «энергии», когда слово употребляется как неопределенное существительное, отражает подобную множественность его использования в качестве наименования некоего вида существования. Движения, активности, способности, формы и составные сущности – это не только различные разновидности вещей; каждое также обнаруживает отличный и уникальный способ быть вполне реальным. Это не значит, что «энергия» в ее более абстрактном смысле является принципиально неопределенной. В каждом случае имеет место некий переход – даже если он может быть выявлен лишь концептуально, а не во времени – от потенциальности к более полной реальности. Поэтому, хотя было бы ошибкой считать, что Аристотель выделяет некий единственный, неуловимый вид реальности посредством абстрактного смысла «энергии» в IX.6, он выявляет по крайней мере некий набор типов реальности. И общим у этих типов является их противопоставленность некоторой форме *dynamis* («возможности»)⁴³.

Есть еще один, и более известный, случай, когда Аристотель говорит о наборе понятий, попадающих под одно наименование: это обсуждение сущего и единого в Метафизике IV.2. Точка зрения, которую он здесь развивает, состоит в том, что бытие и единство вещей в иных категориях, чем сущность, «сходится, как в фокусе», в категории сущности. Не делает ли он аналогичной попытки упорядочить различные типы «энергии», поскольку это слово обозначает некий тип существования? В последних главах Книги IX и в некоторых частях Книги XII, посвященных перводвигателю, можно увидеть убедительные свидетельства именно такой попытки. К этому мы теперь и обратимся.

⁴³ Майкл Фреде (Michael Frede, "Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ," *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill (Oxford, 1994), 173–193) утверждает то же самое относительно значений *dynamis*.

Приоритет действительности

Метафизика IX.8 посвящена отстаиванию приоритета действительности по отношению к возможности в трех различных аспектах: в определении (Лоуо)), во времени и по сущности. Аргументы в том, что касается первых двух аспектов, довольно простые. Действительность первична в определении просто потому, что сказать о чем-то, что оно обладает способностью к чему-либо, можно лишь в силу допущения соответствующего вида действительности, так что определение способности, или возможности, по необходимости должно включать отсылку к актуальности (1049b12-17). Этот аргумент нам знаком из «Протрептика». Утверждение, что действительность предшествует возможности во времени, уточняется признанием того, что в некотором смысле она не первичнее: какому-то человеку предшествует материя, из которой он образован, как хлебу – семя, или способное видеть – видящему (1049b19-23). Тем не менее материи, семени и прочему в свою очередь предшествует другое сущее в действительности и такого же вида, из которого они возникли, в соответствии с общим принципом, согласно которому «все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-то... что тождественно ему по виду» (1049b28-29)⁴⁴. К этому Аристотель присовокупляет еще один аргумент: как тот, кто учится, должен уже обладать каким-то знанием того, что он изучает, так и какая-то часть становящегося уже должна существовать в процессе становления (1049b29-50a3). В этом аргументе, конечно, есть нечто парадоксальное, но это лишь применение принципа, согласно которому нет такого первого момента изменения, который в свою очередь не был бы следствием бесконечной делимости времени⁴⁵.

Более важными для нас являются аргументы, призванные показать, что действительность предшествует возможности по сущности. К сожалению, Аристотель не определяет, что он понимает под «предшествованием по сущности», ибо это выражение может иметь два разных смысла. В одном смысле одна вещь предшествует по сущности другой, если она может существовать без этой другой, тогда как эта другая не может существовать без первой⁴⁶. В таком случае сказать, что действительность предшествует возможности по сущности, будет означать, что вещи, существующие в действительности, могут существовать без тех, что существуют в возможности, но не наоборот. В другом смысле какая-то вещь предшествует по сущности, когда она характеризует более полно осуществленный уровень естественного развития. Аристотель прибегает к этому смыслу, когда в Физике доказывает, что перемещение предшествует по сущности росту и изменению: перемещение присуще животным после других видов движения, и поэтому перемещение предшествует по сущности и «по природе»⁴⁷. Подобным образом в трактате «О возникновении животных» говорится, что органы, которые развились позднее, предшествуют «по сущности» и «по природе» тем, которые развились ранее, но которые существуют ради этих последних (II.6 742a16-22).

⁴⁴ Строго говоря, этот принцип относится только к трем типам случаев: естественному порождению сущностей, искусственному производству (как артефактов, так и искусственно вызванных состояний, например, здоровья) и качественному взаимодействию (qualitative interaction). См. *Met.* VII.7-9 (особенно 1034b16-19), *Gen. Anim.* II.1 734a26ff., *Gen. et Corr.* 1.5 320b18-22 and 1.7 323b25-24a5, и обсуждение этих мест в А. С. Lloyd, "The Principle that the Cause is Greater than its Effect," *Phronesis* 21 (1976), 146-156, и в Alexander Mourelatos, "Aristotle's Rationalist Account of Qualitative Interaction," *Phronesis* 29 (1984), 1-16. В отличие от Мурелатоса я считаю, что в Метафизике VII.7 речь идет о том, что в случае искусственного производства форма продукта *актуально* предсуществует в производителе. Этот момент важен для аристотелевской теологии и философии души, как мы увидим в следующей главе.

⁴⁵ См. *Phys.* VI.6.

⁴⁶ *Met.* V.11 1019a3-4, XIII.2 1077b2-3.

⁴⁷ *Phys.* VIII.7 260b17-19, 261a13-20. Отметим, что в данном случае Аристотель явно отличает этот вид приоритетности от способности к независимому существованию, которую он в другом месте *отождествляет* с предшествованием по сущности.

Знакомясь с аргументами Аристотеля в пользу приоритета действительности по сущности, следует иметь в виду оба этих смысла.

Первый аргумент (по существу, два связанных друг с другом аргумента) таков:

Но, конечно же, и по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по форме и сущности (например, взрослый мужчина первее ребенка, и человек – первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое – нет), а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, то есть к какой-то цели (ибо начало вещи – это то, ради чего она есть, а становление – ради цели); между тем цель – это действительность, и ради цели приобретает способность (*Met.* 1050a4-10).

Ясно, что здесь аллюзия на второй из двух возможных смыслов. Аристотель говорит не о том, что мужчины могут существовать без детей, а люди – без семени, но о том, что в каждом случае последнее характеризует более раннюю стадию развития и существует ради первого. Далее он приводит несколько примеров того, что действительность предшествует возможности в этом смысле, включая движение, деятельность и форму, которые соотносятся с соответствующей каждому примеру *dynamis*.

Затем он говорит, что действительность первична «в более важном смысле» ((*κ*υριωτέρως) (1050b6). Следует сжатое утверждение: «Вечное по своей сущности первее преходящего, и ничто вечное не существует в возможности» (1050b6-8). Судя по всему, в данном случае мы имеем дело с первым смыслом предшествования по сущности. Вечное не является более поздней и зрелой стадией развития преходящего, но оно может существовать помимо преходящего, тогда как обратное невозможно. Возникает вопрос, почему Аристотель считает, что приоритет по сущности вечного по отношению к преходящему касается общей темы приоритета действительности по сущности. Ответ появляется, когда он объясняет, в каком смысле «ничто вечное не существует в возможности». Это истинно в банальном смысле, а именно: то, о чем говорят, будучи вечным, должно существовать в момент говорения. Аристотель же имеет в виду, что ничто вечное не существует в силу возможности существовать, которая была актуализирована. Это становится ясным, когда он далее делает вывод, что если нечто обладает такой возможностью, значит оно также может и не существовать (1050b8-16). Он не уточняет здесь, почему это неприемлемо, но в другом месте указывает на принцип, согласно которому любая возможность, сохраняющаяся бесконечное время, должна быть актуализирована, так что нечто, обладающее возможностью не существовать, должно в какое-то время не существовать и потому не может быть вечным⁴⁸. Таким образом, отрицание того, что вечное существует потенциально, означает, что оно существует актуально (*ἐνέργεια*, 1050b 18) в довольно строгом смысле: это «сквозная» актуальность, по крайней мере по отношению к существованию. Поэтому тот факт, что вечное предшествует по сущности преходящему, означает, что действительность предшествует по сущности возможности довольно общим и широким образом.

В ходе этой аргументации Аристотель обозначает более строгую версию различения возможности и действительности – по сравнению с теми, с которыми мы уже встречались. Действительность, о приоритете которой он теперь говорит, не относится к чему-то, что только на время бывает действительным; это относится исключительно к необходимым и вечным сущностям. Как становится ясно из последующего изложения, в качестве вечно существующего он имеет в виду солнце, светила и небо, которые существуют в возможности по отношению

⁴⁸ Этот принцип, что вечно существующая потенциальность должна когда-то стать актуальной, иногда именуется принципом полноты. См. *De Cael.* 1.12 и *Gen. et Corr.* 11.11. Он широко обсуждался, например: Sarah Waterlow, *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts* (Oxford, 1982), 49-78.

к движению, хотя и не по отношению к существованию (1050b20 и далее). Тем не менее для него теперь открывается путь выявить еще более определенный вид действительности, который вообще исключал бы возможность, и предоставить ему особое место в сердцевине своей онтологии.

Прежде чем расстаться с книгой IX, мы должны обратить внимание на еще один случай, когда действительность предшествует возможности. Глава IX.9 начинается с утверждения, что *energeia* «лучше и ценнее», чем даже способность к благу (1051a4-5). Это важное добавление, потому что таким образом впервые говорится, что «энергия» как таковая обладает ценностью⁴⁹. Этот аргумент прост: каждая способность есть способность к противоположностям, и в этом смысле одно должно быть благим, а другое – злым. Как следствие, благая действительность – лучше, чем возможность, поскольку последняя включает в себя как доброе, так и дурное (1051a5-15). В данном случае можно привести несколько возражений. Почему одна из противоположностей должна быть благой, а другая – злой? Ответ, по-видимому, заключается в том, что этот аргумент касается исключительно благих возможностей (таких как здоровье и болезнь или строительство и разрушение), потому что только они противоречат утверждению, что действительность внутренне превосходит возможность. Аристотель с очевидностью считает, что такого рода возможности именуется благими по причине одной и только одной из их возможных реализаций⁵⁰. Другой вопрос: почему доказательство того, что благая действительность лучше, чем возможность, следует считать равносильным доказательству того, что действительность *как таковая* лучше возможности? Возможно, ответ заключается в том, что дурная действительность вообще не является действительностью в собственном смысле, поскольку она не подвигает деятеля к его естественной цели, но отвращает от нее. Если это так, тогда этот аргумент действительно показывает, что действительность как таковая лучше, чем возможность, но что действительности, которые являются развитием природы некоторой вещи, лучше чем возможности, которые составляют эту природу.

В любом случае Аристотель удовлетворен тем, что пришел к выводу, к которому стремился. Далее он утверждает, что в вечном не может быть ничего злого (1051a15–21). Этот аргумент можно парафразировать следующим образом: (1) злая действительность хуже, чем способность к злу; (2) поэтому зло по природе последует способности к злу; (3) вечное должно быть свободно от возможности; (4) а поэтому – как следствие (2) и (3) – вечное должно быть свободно от зла. К сожалению, этот аргумент уклончив. Зло по природе последует способности ко злу только в том смысле, что оно хуже, чем возможность. Это не доказывает, что оно последует в том смысле, что может существовать только *благодаря* возможности, что требовалось бы, чтобы сделать указанный вывод⁵¹. Можно было бы привести и другой аргумент: зло может существовать только благодаря соответствующей возможности (скажем, утверждая, что зло есть лишенность), но Аристотель этого не делает.

Хотя аргументы в Метафизике IX.9 оставляют желать лучшего, нет никакого сомнения, что выводы здесь сделаны вполне аристотелианские. Трудно себе представить, что такой этический натуралист, как Аристотель, отказался бы от утверждения, что действительность как таковая блага или что актуально существующее вечное является высшим благом. Аристотель вернется к этим темам и будет их обсуждать более подробно и более широко в связи с теологией в XII книге Метафизики.

⁴⁹ В этических сочинениях удовольствие и счастье описываются как *energeia*, но «энергии» как таковой не придается ценности.

⁵⁰ См. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. (Oxford, 1924), комментарий к указанному тексту. На самом деле если они так именуется даже по причине более чем одной из возможных реализаций, сам факт причины показывает, что возможность не столь очевидно блага, чем действительно сти, по отношению к которым она именуется. Поэтому это не представляется серьезной проблемой.

⁵¹ Росс, комментируя этот пассаж, приходит к такому же заключению.

Глава 2

Перводвигатель

К настоящему моменту мы проследили две линии развития мысли Аристотеля, касающейся термина *energeia*. Обе ведут свое начало от раннего использования им этого термина в смысле активной реализации способности в отличие от простого обладания способностью. Одна линия обнаруживает, как Аристотель очищает «энергию» от более ранних ассоциаций с движением или изменением (*κίνησις*), выделяя ее как такой тип активности, который содержит в себе свою цель и может беспрепятственно разворачиваться посредством временного процесса. Вторая линия восходит к раннему различению *energeia* и *dynamis* в смысле способности. Поскольку Аристотель расширяет значение *dynamis*, так что оно охватывает все типы возможности, постольку он, соответственно, расширяет и значение *energeia*, которая включает все типы актуальности. Как мы видели, он даже утверждает, что действительность предшествует возможности в нескольких отношениях, самое важное из которых – это предшествование по сущности. Его доказательство этого последнего утверждения связано с представлением, что то, что существует вечно и необходимо, как, например, звезды и планеты, не обладает возможностью в отношении к существованию. Таким образом, возникает тесная связь между вечностью и необходимостью, с одной стороны, и действительностью, с другой.

Эта связь становится главной темой в Метафизике XII.6-10 – единственном подробном обсуждении Аристотелем перводвигателя⁵². В этих главах Аристотель продолжает прилагать усилия к тому, чтобы устранить любую возможность из первых начал, выделяя такой тип действительности, который является более чистым и возвышенным даже по сравнению со звездами и планетами. Но на этом он не останавливается. *Energeia*, которая есть перводвигатель, – это не только действительность без какой-либо остаточной возможности, но также и действительно сть именно такого вида, который отличен от *kinēsis* в Метафизике IX.6. Разница, конечно, заключается в том, что это действительность, существующая сама по себе; именно такой смысл добавился после слияния с понятием действительности. Таким образом, обсуждение перводвигателя становится той сферой, в которой Аристотель соединяет две линии своих размышлений об «энергии». В результате возникает новая многообещающая метафизическая концепция – и именно она, более всего другого, стала причиной той притягательности, которую имела «энергия» для позднейших мыслителей, таких как Плотин. И именно поэтому мы должны самым внимательным образом рассмотреть учение Аристотеля о перводвигателе.

⁵² В Физике VIII утверждается существование такого рода сущего, но мало сказано о его характере.

Деятельность и действительность в метафизике xii

Метафизика XII.6 начинается с доказательства существования перводвигателя. Соответствующую аргументацию можно кратко сформулировать следующим образом. (1) Время не может возникнуть или уничтожиться, ибо это предполагало бы парадоксальный момент до времени или момент после времени. (2) Имея в виду данное Аристотелем определение времени как «числа движения по отношению к предыдущему и последующему» или же любое другое определение, неразрывно связывающее время с движением, движение также не может возникнуть или уничтожиться и потому должно быть непрерывным. (3) Должен быть некий двигатель, являющийся причиной этого непрерывного движения. (4) Этот двигатель не может быть просто тем, что способно быть причиной движения, но должен активно его порождать (ἐνεργήσει – 1071b17). (5) Даже для этого двигателя недостаточно постоянно действовать, если его сущность предполагает возможность или она сама есть возможность (ἡ οὐσία αὐτῆς δύναμις – 1071b18), так как в этом случае этот двигатель может и не существовать, а потому нет и гарантии вечного движения. (6) Поэтому самой сущностью этого двигателя должна быть деятельность (ἡ οὐσία ἐνέργεια – 1071b20). В следующем предложении Аристотель говорит так, как будто может быть более одного двигателя, замечая, что «такие сущности должны быть без материи, ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное» (1071b20-22). Далее говорится о возможности существования более одного двигателя (вплоть до главы XII.8).

Пункты (2) и (3) не стыкуются, потому что тот факт, что движение непрерывно (в смысле – вечно), не предполагает, что какое-либо одно движение является непрерывным. Аристотель вполне осознавал эту проблему и пытался ее решить в Физике VIII.6. Для нас же гораздо важнее пункт (5). Почему сущность двигателя не должна обладать некоей возможностью, если речь идет не о возможности существования? Почему его сущность не может быть подобна, например, сущностям звезд и планет? Ответ связан с важной идеей, что причина какого-то определенного непрерывного движения сама должна быть неподвижна (ακίνητος). Аристотель кратко и содержательно аргументирует эту идею в следующей главе. Там, после отождествления непрерывного движения, о котором говорилось в пункте (3), с круговым движением первого неба, он говорит, что «так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет [первое небо], не будучи приведено в движение» (1072a24-25). Здесь апелляция к посылке, подробно обсуждаемой в Физике VIII.5, согласно которой любое движение должно, в конечном счете, восходить к неподвижному двигателю. В конце главы XII.7 говорится о том, что, по существу, является вторым и независимым аргументом в пользу неподвижности перводвигателя, хотя этот аргумент и не представлен в качестве такового. Смысл в том, что двигатель, ответственный за движение неба, не может иметь величину, ибо для того, чтобы двигать неограниченное время, требуется безграничная способность, но ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; и, конечно, не может быть никакой неограниченной величины (1073a5-11). Из этого Аристотель делает вывод, что двигатель лишен частей и неделим, но с тем же успехом он может сделать вывод, что он неподвижен, поскольку ничто, лишенное величины, не может быть движимым⁵³.

Поскольку перводвигатель в существенном смысле неподвижен, он лишен способности претерпевать какие-либо изменения, включая даже перемещение, которое претерпевают небесные тела. В этом смысле его сущность есть действительность. Однако, кроме способности претерпевать изменения, существуют и способности действовать. Если мы допустим, что единственной способностью двигателя действовать является способность двигать первое небо

⁵³ Этот принцип – что ничто, лишенное величины, не является движимым – дважды утверждается в Физике VIII (257a33-b1, 267a22-23) и отстаивается в Физике VI.4.

– равно как и способность мыслить, как мы это вскоре увидим, – тогда его сущность есть действительность и в другом смысле: все его способности действовать все время в полноте реализуются. Почти не может быть сомнения в том, что это и есть точка зрения Аристотеля, потому что сразу после приведения аргументов в пользу существования перводвигателя он противопоставляет его тому, что способно действовать, но не действует (1071b23 и далее). И все же немаловажно отметить, что ни в Физике, ни в Метафизике он не ограничивает способности перводвигателя двумя указанными выше. Что бы он сказал, если бы у него потребовали доказательств? Он мог бы прибегнуть к аргументу от простоты объяснения: движение первого неба – это единственное, что побуждает нас постулировать существование перводвигателя, а поэтому приписывать ему иные способности было бы необоснованным усложнением. Однако на этом основании даже умозрение, которое сам Аристотель приписывает перводвигателю, должно выглядеть подозрительным. Быть может, более важным было бы просто соображение, что дополнительные виды деятельности угрожали бы самодостаточности и свободе от забот, что для Аристотеля, как и вообще для всей греческой философской традиции, составляет существенный аспект божественной жизни. На это следует обратить внимание, потому что это является одним из указаний на то, что теория Аристотеля о перводвигателе опирается совсем не только на философские аргументы, но также и на невысказанные теологические послышки.

Как бы то ни было, в следующей главе даже деятельность перводвигателя по приведению в движение неба вроде бы предается забвению. Для того чтобы объяснить, как можно двигать, оставаясь неподвижным, Аристотель приводит в пример предметы мысли и желания, которые именно это и делают. К этому он добавляет, что высшие предметы мысли и желания тождественны друг другу: первая простая сущность, существующая в действительности (ἡ οὐσία πρώτη ἢ ἄλλη καὶ κατ' ἐνέργειαν – 1072a31-32). В этом отождествлении простой сущности, существующей в действительности, с высшим предметом желания вновь обнаруживается та смысловая линия, которая присутствует в Метафизике IX.9: это допущение, что действительность как таковая является благой и что чистая действительность является благой в высшей степени. Аргументация, приводимая Аристотелем в пользу этой идеи в указанной главе, основана на адаптации пифагорейской таблицы противоположностей. Одна колонка этой таблицы содержит фундаментальные положительные качества, такие как бытие, единство и покой, а другая – соответствующие отрицательные качества, такие как небытие, множество и движение. Простая сущность, существующая в действительности, – это первый элемент в позитивной колонке, ибо как сущность она существует *par excellence*, а в качестве простой обладает единством. Более того, поскольку эта колонка представляет также и то, что является умопостижимым, такая сущность есть высший предмет мысли. В то же время предмет желания – это прекрасное (τὸ καλόν). Красота также присутствует в позитивной колонке, так что высшим предметом желания должно быть то, что является первым в этой колонке, а именно простая сущность, высший предмет мысли (1072a27-b1).

Эта аргументация примечательна платонизмом ее выводов. Как и Прекрасное в «Пире», простая сущность, существующая в действительности, не только в высшей степени реальна: она еще и в высшей степени прекрасна. Ибо для Аристотеля, не менее чем для Платона, красота, реальность и умопостижимость сходятся в едином фокусе на вершине реального. Это важный момент, к которому я вернусь ниже⁵⁴.

⁵⁴ Аристотель добавляет еще один аргумент в пользу благодати перводвигателя – более характерный для его собственного подхода. Перводвигатель «есть необходимо сущее; и поскольку он необходимо сущее, он существует надлежащим образом (καΑσод)» (1072b 10-11). Это краткое утверждение следует читать в свете сказанного в Метафизике V.5, что вещи, необходимые в строжайшем смысле и потому вечные и неподвижные, не подвержены воздействию чего-либо принуждающего или противного их природе (1015b9-15). Ясно, что Аристотель хочет внушить нам мысль, что полностью осуществить свою собственную природу *значит* просто существовать хорошо. Таким образом, этот аргумент можно воспринимать как краткое изложение его этического натурализма. Однако он едва ли создает независимое основание для этого натурализма; в конце концов, вопрос о том, является ли природа перводвигателя сама по себе благой – так что ее осуществление есть *безусловное*

Прежде всего я хотел бы обратить внимание на принципиальный поворот, который следует за этим аргументом. В оставшейся части XII.7 речь идет о том, что перводвижитель является высшим предметом желания, но с другой точки зрения: с точки зрения, так сказать, того, что это такое – быть перводвижителем. Соответственно, и акцент смещается с рассмотрения перводвижителя как предмета желания – к рассмотрению его как образца для подражания. О перводвижителе говорится, что «жизнь его – самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии он всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου)» (1072b14-16). Это знаменательный поворот. Сказанное до этого подготовило нас к тому, чтобы думать, что перводвижитель – это лишь причина движения или, возможно, в своей роли конечной причины – своего рода абстрактный принцип. Теперь же нам говорят, что он обладает жизнью и мыслит – ибо, конечно, как объясняет Аристотель, отсылка к самой лучшей человеческой жизни – это именно отсылка к «активному мышлению», или умозрению (θεωρία – 1072b24). И только после утверждения, что перводвижитель живет и мыслит и что его жизнь и мышление – это своего рода деятельность и удовольствие, Аристотель называет его Богом (1072b25ff).

Поворот к представлению, что перводвижитель есть живое и мыслящее существо, завершается посредством еще одного, более тонкого, поворота. В предыдущем абзаце я перевел фразу ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου как «его деятельность есть также удовольствие». В оксфордском переводе эта фраза переведена следующим образом: «его действительность есть также удовольствие». На самом деле ни тот, ни другой перевод не является адекватным. В этой фразе Аристотель, судя по всему, имеет в виду единую недифференцированную действительность, которую представляет собой перводвижитель как деятельность⁵⁵. То, что перводвижитель является в некотором смысле деятельным, было принято как данность еще в рамках начальной аргументации, согласно пункту (4). Вопрос в том, что это за вид деятельности, который не предполагает никакого соотношения с возможностью. Проводимое Аристотелем различие между *energeia* и *kinēsis* указывает на такие виды деятельности, как мышление и зрение, которые являются завершенными в каждый момент и потому не обладающими возможностью по отношению к некоторой, пока еще не достигнутой цели. Но зрение и другие деятельности, связанные с восприятием, разумеется, в данном случае не подходят, поскольку они имеют место только в воплощенных организмах и требуют наличия внешнего объекта. Согласно теории, изложенной в *De Anima* III.4-5, мышление свободно от такого рода ограничений. И потому вполне естественно, что Аристотель обратился к мышлению, чтобы довершить свою картину перводвижителя как вечно деятельного. Это прекрасно согласуется с представлением, что божественная жизнь в высшей степени блаженна, потому что для Аристотеля аксиоматичным является то, что «умозрение – самое приятное и самое лучшее» (1072b24).

Все это оставляет без ответа один вопрос: что происходит с деятельностью перводвижителя, когда он приводит в движение первое небо? Не предполагается ли, что эта кинетическая деятельность и деятельность умозрения – одно и то же? Если да, то как это может быть? Или же Аристотель просто силой соединил свою метафизику со своей теологией, введя в свое учение о перводвижителе набор атрибутов, заимствованных из более традиционных представлений о Боге?

благо, а не только благо для перводвижителя – это вопрос, который вполне разумно поставить.

⁵⁵ Поэтому, кстати, это утверждение не следует воспринимать (как это иногда делается) как возврат к теории, содержащейся в *Nie. Eth.* VII, согласно которой удовольствие есть деятельность. Аристотель вполне мог это написать, в то же время считая, что вообще удовольствие «завершает» деятельность или «следует» за ней (как он делает в *Nie. Eth.* X.4-5); просто перводвижитель является исключением из этого правила, поскольку в нем невозможно различить отдельные стадии деятельности и ее завершения.

Что совершает перводвигатель?

Обычно на эти вопросы отвечают следующим образом. Хотя в Физике VIII перводвигатель есть действующая причина движения первого неба, в Метафизике XII это уже не так: здесь Аристотель улучшает свою теорию, отводя перводвигателю лишь функцию целевой причины. Можно лишь предполагать, что побудило его к этому изменению: возможно, он понял, что странно постулировать нематериальную действующую причину; или, быть может, он нашел трудным примирить деятельность как действующую причину с существованием перводвигателя как чистой действительности. Как бы то ни было, в Метафизике перводвигатель движет первое небо лишь в том смысле, что он есть образец совершенства, которому небо желает подражать. Поскольку небо – это материальная вещь, оно естественно не может достичь совершенного тождества ума, акта мышления и объекта мышления, то есть того, что является вечным состоянием божественного ума. Однако, будучи включенным в вечное круговое движение, оно оказывается не лишено другой, лучшей доли, ибо такое движение есть ближайшее подобие созерцания, возможного для материального тела⁵⁶.

Эта интерпретация требует подтверждения. Аристотель действительно рассматривает перводвигатель как целевую причину; и, как мы видели, он не только ставит его первым среди предметов мысли и желания, но и ясно утверждает, что он «движет как предмет любви» (κινεῖ ὡς ἐρώμενον – 1072b3). В главе XII.8 эта теория распространяется на двигатели планет и утверждается общий принцип, согласно которому «всякую сущность, не подверженную ничему и самое по себе достигшую наивысшего, надо рассматривать как цель (τέλος)», и в качестве цели каждая такая сущность производит движение (1074a19-23). Верно и то, что такое вечное круговое движение есть ближайшее подобие созерцания, возможное для материального тела. Как Аристотель объясняет в Физике VIII.9, круговое движение обладает тем уникальным качеством, что «каждая точка одинаково и начало, и середина, и конец» (265a34); таким образом, круговое движение подобно божественной мысли в силу своей однородности и способности вечно продолжаться, не стремясь к изменению состояния. Несомненно, именно по этой причине в *De Caelo* 11.12 Аристотель представляет круговое движение звезд и планет как средство, благодаря которому они достигают «наилучшего» (292b10), или «божественного начала» (292b22).

Тем не менее этот общепринятый взгляд на учение о перводвигателе вызывает серьезные возражения. Главные из них – следующие⁵⁷.

(1) Если перводвигатель не является действующей причиной, почему Аристотель этого не говорит? Проблема не просто в том, что он не уведомил нас, что его взгляды изменились со времени написания Физики; такие не обозначенные перемены – довольно обычное дело. Все дело в том, что Метафизика XII.6 сама по себе порождает у читателя ожидания того, что обсуждаемое сущее есть действующая причина движения, отвечающего за время. Такие утверждения, как «если это начало не будет деятельным (ἐνεργῆσαι), движения не будет» (1071b17), без всякого сомнения, правильнее всего истолковывать как указания на действующую причину. Многое из сказанного в XII.6 повторяется в XII. 10, где Аристотель критикует платоников за

⁵⁶ Более полно об этом взгляде см. *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1, CXXXIII и далее; Joseph Owens, "The Relation of God to World in the *Metaphysics*" *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, ed. Pierre Aubenque (Paris, 1979), 207-228; Lloyd Gerson, *God and Greek Philosophy* (London and New York, 1990), 120-141. Подробный обзор мнений – во введении к Leo Elders, *Aristotle's Theology: A Commentary on Book A of the Metaphysics* (Assen, 1972).

⁵⁷ Большинство этих возражений заимствованы из W. J. Verdenius, "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion," *Phronesis* 5 (1960), 56-70; Thomas De Köninck, "La 'Pensee de la Pensee' chez Aristote," *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, ed. Thomas De Köninck (Paris, 1991), 69-151; Sarah Broadie, "Que fait le premier moteur d'Aristote?" *Revue philosophique* 183 (1993), 375-411. Порядок изложения и некоторые детали – мои.

то, что они не говорят о начале движения. Там он снова утверждает, что первоначало должно быть «действующей и движущей причиной» (ποιητικὸν καὶ κινητικόν – 1075b31); и здесь нет никакого намека на то, что эти слова имеют какое-то иное значение, по сравнению с обычным⁵⁸.

(2) Сказанное в начале XII.6 требует, чтобы перводвигатель действовал не просто каким-то образом, но именно таким образом, который является причиной движения первого неба. Считать, что это требование исполняется благодаря ноэтической деятельности перводвигателя, можно, лишь объяснив, как результатом этой деятельности становится вечное круговое движение. Общепринятый взгляд предполагает такое объяснение, однако следует подчеркнуть, что это объяснение сконструировано самим интерпретатором. Аристотель говорит только то, что перводвигатель движет как предмет мышления и желания; он не уточняет, каким образом результатом такого рода деятельности становится вечное круговое движение неба. Придерживаясь общепринятого взгляда, мы должны допустить, что Аристотель ставит читателя перед необходимостью заполнить разрыв в его объяснении, хотя при этом Аристотель подробно останавливается на других пунктах своего учения (например, таких, как природа божественного мышления).

(3) Кроме того, объяснение, даваемое по этому вопросу приверженцами общепринятого взгляда, проблематично. Поскольку Аристотель подчеркивает, что перводвигатель является высшим предметом мышления и желания, можно предположить, что для него небо обладает способностью умственного постижения перводвигателя⁵⁹. Если небо способно к этому, значит оно, конечно же, в какой-то степени обладает и способностью к умозрению. Почему же оно тогда не подражает перводвигателю наиболее непосредственным способом из возможных: умственно созерцая то, что созерцает перводвигатель? Даже если оно не может созерцать в полноте или непрерывно – так, как перводвигатель, все же несовершенное умозрение было бы большим приближением к совершенству божественной жизни, чем любое пространственное движение. В аналогичной ситуации находятся и человеческие существа, которые также неспособны к совершенному умозрению, но могут подражать Богу несовершенным образом, умственно созерцая в той сильной степени, на какую они способны, как это объясняется в Никомаховой этике X.7-8.

(4) Помимо начала XII.6 и конца XII. 10, в Метафизике XII есть еще два места, в которых, по-видимому, перводвигатель понимается как действующая причина. Первый – это сказанное в конце XII.7, что поскольку перводвигатель обладает беспредельной силой, он не может иметь величину. Это с очевидностью свидетельствует о том, что перводвигатель должен быть действующей причиной, ибо конечная причина вообще не нуждается в том, чтобы обладать силой, кроме как в метафорическом смысле, в данном случае неуместном. Второе место – это начало XII. 10, где Аристотель развивает аналогию между отношением перводвигателя к космосу и отношением военачальника к его войску. Эта аналогия ниже обсуждается более подробно, однако, взятая в своем первичном значении, она с очевидностью предполагает, что перводвигатель непосредственно и намеренно воздействует на космос ради установления порядка, так же как военачальник воздействует на свое войско⁶⁰.

⁵⁸ Следует отметить, что ποιητικὸν и κινητικὸν в данном случае связаны таким образом, который предполагает, что здесь они почти синонимы. Это противоречит мнению Андре Лакса, что в XII.6 (особенно во фразе ποιητικὸν ἢ κινητικὸν – 1071b12) они выступают как взаимоисключающие. См. Andre Laks, “*Metaphysics A 7*,” *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, ed. Michael Frede and David Charles (Oxford, 2000), 242.

⁵⁹ Это подтверждают основные современные приверженцы стандартного взгляда (например, Росс, Оуэнс), равно как и древние комментаторы, хотя последние руководствовались при этом в основном желанием согласовать Метафизику с *De Caelo*. См. H.A. Wolfson, “The Problem of the Souls of the Spheres, from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler,” *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), 67-93.

⁶⁰ *Gen. et Corr.* 11.10 336b32-35 – другой пример утверждения, что Бог непосредственно воздействует на космос, хотя оно тоже является отчасти метафорическим. В более общем смысле Аристотель нередко связывает Бога и природу таким образом, который предполагает, что Бог воздействует на мир (например, *De Gael.* 271a33, *Pol.* 1326a32); ср. Verdenius, “Traditional and

(5) Наконец, согласно общепринятому взгляду, Аристотель на самом деле не дает оснований для вывода, что перводвижитель существует. Ибо если единственная функция перводвижителя – служить первому небу идеалом для подражания, почему он должен быть реальным? Возможно, небо само по себе просто постулирует этот идеал или верит в то, что этот идеал реален, но при этом ошибается. Этой трудности можно избежать, если считать, что подражание неба перводвижителю является несознательным, как это имеет место, например, в случае с подражанием элементов небесным телам (*Met.* IX.8 1050b28—30). Однако в таком случае игнорируется присутствующий в XII.7 акцент на том, что перводвижитель есть предмет мышления и желания, и сказанное о движении как предмете любви редуцируется до метафоры.

Если иметь в виду эти трудности, то нет сомнения в том, что, при прочих равных условиях, толкование, согласно которому перводвижитель есть как действующая, так и целевая причина, предпочтительнее, чем толкование, согласно которому он есть лишь целевая причина. Задача в том, чтобы предложить такую интерпретацию, которая будет соответствовать тексту и обнаружит убедительность и разумность позиции Аристотеля.

Мышление, мыслящее само себя

Чтобы это сделать, вернемся тексту в XII.7, который следует непосредственно за утверждением, что жизнь перводвигателя – «самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время» (1072b14-15). Это решающий момент, когда Аристотель впервые приписывает перводвигателю мышление. После небольшого отступления, касающегося превосходства удовольствия от деятельности по сравнению с удовольствием от предвкушения, далее говорится:

А мышление, каково оно само по себе (ἢ νόησις ἢ καθ' αὐτήν), обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее.

А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖὸ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ): он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен (ἐνεργεῖ) он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем – это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение – самое приятное и самое лучшее (1072b 18-24).

Слова «мышление, каково оно само по себе» указывают на то, что речь здесь идет о мышлении, взятом вне ограничений человеческой мысли, как, например, необходимости мыслить образами, о чем говорится в *De anima* III.7-8. Когда мышление существует в таком, более чистом, виде, как сообщает нам Аристотель, оно по необходимости «обращено на само по себе лучшее». Хотя это утверждение не подтверждено никакими аргументами, оно вполне естественно, если учитывать отождествление «мышления, каково оно само по себе» с божественным мышлением, о чем свидетельствует сам контекст этого текста. Полагать, что божественное мышление не является блаженным, было бы нечестиво, а для того, чтобы оно было блаженным, нужно, чтобы оно было обращено исключительно на лучшее⁶¹.

Для нас в этом отрывке важно утверждение, что ум в своем активном состоянии не только обладает своим предметом, но и становится тождественным с ним, так что «мыслит сам себя». Мы можем сравнить это утверждение со сказанным в *De Anima* III.4 в контексте описания человеческого мышления:

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὅκατ' ἐνεργεῖαν) (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как [в возможности] до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя (αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν) (429b5-9).

Это место отличается от соответствующего места в Метафизике тем, что здесь различается ум в первой потенции и во второй потенции, тогда как в Метафизике, по-видимому, речь идет об уме во второй потенции и во втором акте. (В *De anima* выражена готовность даже ум во второй потенции отождествить с его предметом, хотя, без сомнения, такое отождествление паразитирует на отождествлении ума и его предмета во втором акте.)⁶² Однако главное заключается в том, что в *De anima* не менее, чем в Метафизике, тождество ума и предмета

⁶¹ См. также *Met.* XII.9 1074b23-26. Представление о том, что для того, чтобы быть вполне блаженной, мысль должна быть обращена на лучшее, Аристотель не только не обосновывает, но он даже не сознает со всей ясностью, что придерживается такого представления. Это еще один пример невыраженного теологического допущения.

⁶² Далее в *De anima* есть несколько упоминаний о тождестве ума во втором акте (430a4, 431b17; ср. 430a20, 431 a1).

мышления предполагает, что ум в состоянии активного мышления «мыслит сам себя». Это важно для толкования того места из *Met.* XII.7, которое мы уже разбирали. Утверждение, что божественный ум «мыслит сам себя», часто рассматривали как окончательное описание божественного мышления, так что в результате Бог Аристотеля оказывался вовлеченным в своего рода нарциссическое самосозерцание или (в более изоцированной версии) в «чисто рефлексивное формальное мышление»⁶³. Такое понимание трудно согласовать с утверждением, что жизнь перводвигателя – «самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время». Приведенный отрывок из *De anima* позволяет преодолеть эту трудность. Слова о том, что божественный ум «мыслит сам себя», нельзя воспринимать как окончательное описание того, что он делает, так как даже человеческий ум в активном состоянии «мыслит сам себя»; это не более чем неизбежное следствие тождества активного ума и его предмета⁶⁴.

Важно прояснить природу этого тождества. Аристотель, конечно, сознавал, что в определенном смысле ум не становится тождественным своему предмету. Когда кто-то мыслит камень, в душе находится не сам камень, а его форма (*De An.* III.8 431b26-29). Это не является препятствием для отождествления ума и его предмета, ибо, строго говоря, предмет мышления (τὸ νοητὸν **или** τὸ νοούμενον) есть форма. Это главная тема *De anima* III.4, особенно в конце главы, где Аристотель возвращается к вопросу о тождестве ума со своим предметом и способности ума мыслить самого себя.

Ум мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое – одно и то же... Но у материальных предметов каждое мыслимое имеется лишь в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам (ведь ум есть возможность таких предметов без материи), но ему мыслимое будет присуще (430a2-9).

Утверждение о том, что все материальные предметы потенциально являются предметами мысли, – это отсылка к учению Аристотеля, согласно которому умопостигаемое содержание вещи пребывает в ее форме, в то время как материя *quia* материя не может быть предметом мышления⁶⁵. То обстоятельство, что материальный предмет прежде мышления о нем является предметом мысли лишь в возможности, с достаточной ясностью указывает на то, что предмет мысли – это не то, что состоит из материи и формы в его целостности, но только форма, что требует акта мысли как перехода от возможности к полной действительности.

Этот отрывок вводит важное ограничение, в соответствии с которым тождество ума и его предмета относится только к нематериальным вещам. Такое же ограничение повторяется в *Метафизике* XII.9. В первой части главы говорится, что, поскольку ум является «наиболее божественным из всего, являющегося нам» (1074b16), он должен «мыслить себя самого», так как в противном случае было бы нечто более достойное, чем он, а именно – то, что он мыслит. Кульминацией этих рассуждений является знаменитое провозглашение того, что «мышление его есть мышление о мышлении» (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις – 1074b34). Далее Аристотель указывает на некоторую трудность: разве знание не является всегда знанием чего-то, а не себя, и разве акт мышления (ἡ νόησις) и предмет мышления (τὸ νοούμενον) – не разные вещи? На это он отвечает:

⁶³ Выражение Майкла Уэдина: Michael Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle* (New Haven and London, 1988), 243. Примечательно, что хотя оно играет важную роль в интерпретации Уэдина, он не объясняет его более подробно.

⁶⁴ См. также: Richard Norman, “Aristotle’s Philosopher-God,” *Phronesis* 14 (1969), 63-74. Уэдин подробно критикует Нормана в Wedin, *Mind and Imagination*, 229-245. Одна из моих задач – предложить интерпретацию, подобную интерпретации Нормана, но так, чтобы отвести возражения Уэдина.

⁶⁵ См., например: *Met.* VII.10 1036a8-9, VII.11 1036a28-29, 1037a27, VII.15 1039b27-1040a2.

Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве предмет – сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном – определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью (1074b38-1075a5).

Здесь снова говорится, что ум и предмет мысли тождественны в том случае, если речь идет о нематериальных вещах; но это тождество вдобавок распространено на акт мышления. Это немаловажное дополнение. Целью ограничения сферы этого тождества является выделение таких предметов мысли, которые не существуют независимо от ума и суть лишь акты мышления самого ума. Это формы, являющиеся предметом творческого и умозрительного знания. В некотором смысле (как только что было сказано) они суть лишь предметы мысли, однако Аристотель готов согласиться с устоявшимся словоупотреблением и рассматривать их подмножество класса *noeta* в том смысле, в котором обычно употреблялся этот термин. Принимая во внимание это ограничение, нетрудно понять, что такое тождество предмета мысли и акта мышления. Мы уже видели, что предмет мысли требует акта мышления как перехода от возможности к полной действительности. Но, конечно, этот процесс не предполагает какого-либо физического изменения, поэтому объяснение того, почему этот акт является потенциальным в одном состоянии и актуальным в другом, может состоять только в том, что в своем актуализированном состоянии он тождественен акту, в котором он является мыслью. В сущности, Аристотель распространяет на отношение между *noēton* и *noēsis* сказанное в *De anima* III.2 по поводу отношения между *aisthēton* и *aisthēsis*: «действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны» (425b26-27)⁶⁶.

Несколько более трудным для понимания представляет собой тождество активного ума и его собственных актов мышления. Решающим моментом здесь является ограничение, касающееся *активного* ума. Аристотель мыслит совсем не в духе Юма; он не считает, что разум – это просто некий набор мыслей, ибо ум в первой и второй потенции есть постоянная сила души. Но он согласился бы с Юмом, что если посредством интроспекции наблюдать разум в действии, ничего, кроме ряда мыслей, обнаружить нельзя. Во втором акте ум представляет собой просто свои собственные акты мышления; чем еще он может быть?

Поскольку ум в активном состоянии – это его собственные акты мышления, а его акты мышления – это предметы его мысли, отсюда следует, что в активном состоянии ум есть свой собственный предмет. Это довольно парадоксальный вывод, но он осложняется, если мы вспомним, что предметы мысли суть также формы. Означает ли это, что когда два человека мыслят одни и те же формы, их умы становятся тождественными? Здесь мы сталкиваемся с одним из примеров того, как предубеждения Аристотеля расходятся с нашими. Во времена Аристотеля в греческом языке слово ум (*νοῦς*) практически никогда не употреблялось во множественном числе⁶⁷. У двух человек две души или даже две разумные части души, но они не обладают двумя умами. Поэтому для Аристотеля было вполне естественно написать в конце *De anima* III.5:

Знание в действии (ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιότημη) есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание

⁶⁶ О том, что *aisthēsis* здесь означает акт чувствования, а не способность чувствовать, свидетельствуют приведенные далее примеры. Само по себе сказанное в *De An.* III.2 есть лишь применение общей идеи, высказанной в *Phys.* III.3, о тождестве действительности действующего и претерпевающего.

⁶⁷ Согласно Стивену Менну (Stephen Menn, “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good,” *Review of Metaphysics* 45 (1992), 554), компьютерный поиск показывает, что первым автором, который регулярно употреблял «ум» во множественном числе, был Плотин.

вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ (430a 19-25).

Нет необходимости распутывать в этом тексте все узлы, чтобы признать, что Аристотель рассматривает актуальное знание как бессмертное и непреходящее. Однако «у нас нет воспоминаний»; ум не является бессмертным в индивидуальном измерении, как, скажем, души в «Федоне»⁶⁸. Бессмертным является лишь ум в действии. В этой связи важно понимать, что в Метафизике XII.9 речь идет совсем не только о божественном уме. Конечно, и об этом тоже, но лишь потому, что здесь также обсуждается ум во втором акте, когда бы и в какой бы форме это ни происходило⁶⁹. Верно, что Бог, будучи всецело в действии, тождествен этому активному уму, но то же справедливо и по отношению к человеческому уму, когда он достигает совершенного осуществления и в той степени, в какой он его достигает. Поэтому ответ на вопрос, становятся ли тождественными умы двух человек, мыслящих одни и те же формы, должен быть утвердительным. Но, конечно, здесь и подвох, потому что два человека никогда (или редко?) не мыслят всецело и точно одни и те же формы – в силу дискурсивной природы человеческой мысли. Но даже если бы это было так, остается потенциальный аспект их умов – в ожидании восстановления множественности тогда, когда момент совпадения пройдет.

Какой вывод можно сделать относительно ноэтической активности перводвигателя? Перводвигатель «мыслит сам себя» только в том смысле, в каком все активные умы мыслят самих себя. Непосредственными предметами из созерцания являются формы, предметы творческого и умозрительного знания. Именно поэтому жизнь перводвигателя – «самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время», и это является очевидной отсылкой к человеческому постижению форм⁷⁰. В то же время в силу тождества ума и его объекта перводвигатель *есть* также и просто формы, которые таким образом вечно существуют в действительности. Это самобытные формы, «первая простая сущность, существующая в действительности».

Все это порождает определенную трудность. Конечно, если божественный разум мыслит многие формы, он должен мыслить их либо последовательно, и в этом случае он не бесстрастен, либо все вместе, и тогда (имея в виду тождество ума и его предмета) он не является простым. Аристотель озадачивается этой проблемой в конце главы XII.9.

Кроме того, остается вопрос: есть ли постигаемое мыслью нечто составное (εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον)? Если да, то мысль изменялась бы, переходя от одной части целого к другой. Но разве то, что не имеет материи, не неделимо? Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное, в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части [его предмета], а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него – в некотором целом), точно так же обстоит дело с [божественным]

⁶⁸ Иной вариант расстановки пунктуации и перевода этого места был предложен Виктором Кэстоном: Victor Caston, "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal," *Phronesis* 44 (1999), 199-227. Но даже с точки зрения Кэстона, актуальное знание остается бессмертным и вечным, в то время как не существует никакого личного бессмертия.

⁶⁹ Оксфордский перевод начала XII.9 таков: «the nature of the divine thought involves certain problems» [русск. пер.: «а относительно (высшего) ума возникают некоторые вопросы»]. Не только греческого *nous* или *noēsis*, но и слова «высший» в этом предложении нет. Верно, что в следующем предложении ум именуется «the most divine of phenomena» [русск. пер.: «наиболее божественным из являющегося нам»], однако это никоим образом не предполагает, что имеется в виду только божественный ум. И только в конце главы речь заходит о божественном мышлении.

⁷⁰ См. *Nie. Eth.* X. 7-8, где говорится, что человеческая жизнь блаженна постольку, поскольку она уподобляется (βλαοί<x>ρ.α τί– 1178b27) активности божественного созерцания. См. также *Met.* 1.2 983a5-983a10, где о науке, знании причин и первоначал, говорится, что она «могла бы быть или только, или больше всего у Бога».

мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности (1075a5-10).

Представляется, что эта аргументация имеет следующий смысл. Все, что не имеет материи, является неделимым, но не все, что не имеет материи, является несоставным. Пример – человеческий ум: он неделим как не имеющий материи, и все же в силу того, что ему требуется время, чтобы достичь своего блага, его можно рассматривать как сочетание его состояний или активностей во множестве различных моментов. Однако божественный ум есть свое собственное благо, поскольку у него нет иной цели, кроме как мыслить себя самого. Поэтому он несложен в том смысле, что в каждый момент он в полноте является тем, чем он является в любой другой момент или во все моменты, взятые вместе; нет необходимости, так сказать, суммировать все его моменты во времени, чтобы дать полное описание того, чем он является.

Этот аргумент снимает первый вариант решения дилеммы, отрицая существование временной последовательности в божественном мышлении. Однако он ничего не говорит о втором варианте и тем самым оставляет возможность того, что божественный ум является сложным в том смысле, что он одновременно мыслит (а потому и представляет собой) многообразие форм. Хотя Аристотель не рассматривает этот вопрос в Метафизике XII, элементы его решения содержатся в *De anima* III.6. Здесь Аристотель различает актуальную и потенциальную неделимость: протяженное, например линия, говорит он, является актуально неделимым, когда оно мыслится умом, рассматривающим неделимое как целое (430b6—10). Это озадачивает, потому что можно мыслить протяженное как всегда актуально *делимое*, так что предикат «неделимое» просто неуместен. Однако важно помнить, что акт мышления возводит форму, присутствующую в протяженном, на уровень актуальности, который выше, чем тот, на котором она находится в одном только протяженном. Ясно, что Аристотель стремится показать нам, что форма протяженного, мыслимая как единство, в действительности обладает единством, так что *на этом уровне актуальности* протяженное действительно неделимо.

Нетрудно заметить, как это различие может быть использовано для того, чтобы разрешить проблему множественности предметов божественной мысли. Множество форм, созерцаемых божественным разумом, постигаются им как единство. Поэтому они существуют на этом уровне единства, несмотря на то, что наш разум по необходимости постигает их как некое множество. Как я уже отмечал, Аристотель не делает явно такой вывод, но, как представляется, у него нет причин не делать его и тем самым предлагать убедительный способ преодоления трудности, связанной с очевидной множественностью предметов божественной мысли⁷¹.

⁷¹ В данном случае я следую за Джонатаном Лиаром: Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge, 1988), 303-306.

Перводвигатель как действующая причина

Теперь посмотрим, проливает ли такое понимание ноэтической активности перводвигателя какой-либо свет на его кинетическую активность. Мы уже отмечали, что Аристотель описывает перводвигатель как высший предмет мысли, высший предмет желания и высшее реально существующее. Конечно же, сомнительно, чтобы божественный ум заслуживал таких именовании, будь он не что иное, как «чисто рефлексивное формальное мышление». Главное преимущество предложенной здесь интерпретации состоит в том, что она позволяет рассматривать возвышенный статус, придаваемый Аристотелем перводвигателю, как прямое следствие его описания божественного мышления. Конечно, форма является принципом умопостигаемости, а потому поскольку божественный ум мыслит формы и *есть* эти формы, постольку он должен быть в высшей степени умопостигаемым. Форма также внутренне желательна, она есть принцип завершенности, стремление к чему присуще естественным объектам; как замечает Аристотель в Физике, материя желает формы так же, как женское начало – мужского и безобразное – прекрасного (192a22-23). Наконец, форма есть сущность: это с трудом давшееся открытие, являющееся главной темой Метафизики VII, где форма есть «первая сущность», предвосхищение описания перводвигателя как «первой простой сущности, существующей в действительности»⁷².

И тогда перводвигатель в известном смысле приводит в движение не только первое небо, но все вещи как предмет любви, поскольку все вещи стремятся осуществить свою форму. Таков главный смысл аналогии между перводвигателем и военачальником в главе XII. 10.

Надо также рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее – как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке – благо, и сам предводитель войска – благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок – от него. [В мировом целом] все упорядочено определенным образом, но не одинаково: и рыбы, и птицы, и растения; и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо все упорядочено для одной [цели], но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все или большая часть [дел] определено, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему [благу], а большей частью им остается делать что приходится, ибо природа каждого из них составляет такое начало. Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого (1075a11—25).

Аналогия с управлением домашним хозяйством – это способ указать на то, что каждая вещь стремится к своей индивидуальной форме, но что в то же время «все упорядочено для одной цели», которой является «благо и наилучшее», упорядочивающее целое. Как все вещи могут стремиться к своим собственным формам и в то же время быть упорядочены в соответствии с единым благом? Ответ, конечно, должен заключаться в том, что «благо и наилучшее» – это божественный ум, соединяющий все формы в одно единое целое⁷³.

⁷² См. *Met.* VII.7 1032b2, VII.11 1037a5, 1037a28-b4. С более общей точки зрения, тот факт, что форма есть сущность «как действительность», указывает на то, что она первична по отношению к материи и к тому, что состоит из материи и формы.

⁷³ Можно подумать, что, говоря о едином благе, в соответствии с которым упорядочиваются все вещи, Аристотель вступает в конфликт со своей собственной критикой отдельно существующей идеи Блага в *End. Eth.* 1.8 и *Nie. Eth.* 1.6. Внимательное чтение этих глав показывает, что никакого конфликта нет. В Евдемовой этике ясно утверждается, что существует благо само

Таким образом, есть солидные основания для того, чтобы приписывать Аристотелю взгляд, согласно которому божественный ум есть целевая и формальная причина не только движения первого неба, но и всех естественных процессов⁷⁴. Однако это не снимает вопроса о том, каким образом он является действующей причиной. То, что Аристотель все еще мыслит его как таковую, ясно из той части *Met.* XII. 10, где он резюмирует свое понимание первоначал, сравнивая его с представлениями своих предшественников. Хотя в основном все это лишь косвенно проясняет его взгляды, есть один момент, когда он говорит непосредственно о деятельности перводвигателя как действующей причины.

Анаксагор считает благо движущим началом, ибо движет, по его мнению, ум (*νοῦς*). Но движет ум ради какой-то цели, так что эта цель – [уже] другое [начало] (разве только это понимают так, как мы говорим, а именно: врачебное искусство, [например], есть в некотором смысле здоровье) (1075b8—10).

В данном случае Аристотель явно имеет в виду, что, согласно его собственной теории, подобной теории Анаксагора, «движет» (*κίσει*) *νοῦς*; различие же в том, что с точки зрения Аристотеля он делает это только ради себя самого. Объяснение того, как это возможно, содержится в замечании, что «врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье». Итак, хотя Аристотель часто отождествляет действующую причину здоровья пациента с врачом, в более строгом смысле она есть форма здоровья, присутствующая во враче, то есть врачебное искусство. Смысл в том, что врач производит здоровье в соответствии с формой здоровья, в нем присутствующей, так что его действия, с одной точки зрения, могут расцениваться как орудия, которые форма использует в процессе своего воспроизводства. Так, в *Метафизике* VII.7 читаем:

Здоровое состояние получается следующим ходом мысли [Врачевателя] : так как здоровье есть то-то и то-то, то надо, если кто-то должен быть здоровым, чтобы в нем наличествовало то-то и то-то, например равномерность, а если это, то и теплота; и так [врачеватель] размышляет все дальше, пока наконец не придет к тому, что он сам в состоянии сделать... И таким образом оказывается, что в некотором смысле здоровье возникает из здоровья и дом – из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домостроительное – форма дома (1032b6—14).

Довольно темное выражение Аристотеля «дом, имеющий материю, возникает из дома без материи» явным образом не отождествляет форму с действующей причиной, но очевидно, что в этом смысл всего рассуждения в целом. Здесь нечто большее, чем просто синекдоха. Причина, чтобы ее можно было квалифицировать как причину, должна быть умопостижимой, так что выделить форму, которая побуждает действующую причину к такому действию, какое требуется, и назвать одну эту форму собственно действующей причиной, значит указать на важную истину. Именно об этом говорит Аристотель, когда обсуждает четыре типа причин в *Физике*: «Всегда следует искать высшую причину каждого [предмета]; например, чело-

по себе (*αὐτὸ τὸ ἄγαθόν*), целевая причина, которая есть первая среди всех благ и причина нижележащих благ (1218b7—11). Отрицается же только то, что это благо само по себе есть идея Блага. В самом деле, в конце трактата Аристотель окончательно отождествляет само по себе благо с Богом – целевой причиной, ради которой «повелевает рассудительность» (VIII.3 1249b 13-23, ср. 1.8 1217b31). В Никомаховой этике нет такого рода утверждений, но даже там Аристотель допускает, что возможно некое благо, способное к отдельному и независимому существованию; он лишь отрицает, что знание этого блага полезно для этических исследований.

⁷⁴ Это утверждение можно подробно обосновать на основе научных сочинений Аристотеля. См. *Gen. et Corr.* 11.10 336b27-337a15, *De Cael.* 11.12 passim, *De An.* II.4 415a26-b2, *Gen. Anim.* II.1 731b20-732a9, *Phys.* 11.6 198a11—13. Полезное обсуждение этой темы содержится в: Charles Kahn, “The Place of the Prime Mover in Aristotle’s Teleology,” *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Allan Gotthelf (Pittsburgh, 1985), 183-205.

век строит, потому что – он строитель, а строитель – благодаря искусству строительства; это именно и есть первичная причина; и так же во всех случаях» (II.3 195b22-24).

Замечание в Метафизике XII. 10: «врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье», – представляется указывающим на эту идею действующей причинности, принадлежащей формальной и целевой причинам, где последняя теперь рассматривается как конституирующая божественный ум. В противном случае это замечание не имело бы смысла в данном контексте, в котором оно призвано объяснить, как *poies* действует, но делает это, имея в качестве цели только себя самого⁷⁵.

Действующая причинность, принадлежащая формальной и целевой причинам, – это ключевой момент, который склонно игнорировать большинство интерпретаторов перводвигателя⁷⁶. Если мы имеем в виду этот момент, тогда мы можем признать ошибочным утверждение (которое делает один из видных ученых в краткой, но влиятельной статье), что поскольку единственной деятельностью перводвигателя является $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\theta\epsilon\omega\varsigma$, перводвигатель не может быть действующей причиной⁷⁷. Перводвигатель есть действующая причина как раз *в силу* своей созерцательной деятельности, ибо последняя конституирует его в качестве формальной причины всех естественных процессов, а потому и в качестве их действующей причины в том смысле, о котором говорилось выше. Другая ошибка состоит в предположении, что перводвигатель не может быть действующей причиной потому, что, если бы это было так, он должен был бы актуализироваться в том, на что он воздействует, а это подрывало бы его самодостаточность⁷⁸. Двойная концепция действующей причинности, обозначенная выше, дает возможность преодолеть эту трудность. Принцип, согласно которому действующая причина актуализируется в претерпевающем, относится только к ближайшим причинам – учитель, который учит, врач, который лечит, лекарство, которое использует врач, – но не к причине, которая является последним началом движения, как, например, врачебное искусство, присутствующее в душе врача⁷⁹. Тем более он неприменим к перводвигателю, который охватывает все подобные порождающие причины как одно единое целое.

Если предложенная интерпретация верна, тогда традиционное понимание перводвигателя как трансцендентного, а не имманентного должно подвергнуться корректировке. Бог Аристотеля одновременно трансцендентен и имманентен: трансцендентен как существующий вечно в полной действительности, но имманентен как составляющий формальную и целевую причины – а потому также и действующую причину – природных изменений. Имея это в

⁷⁵ Другие тексты о действующей причинности, принадлежащей формальной причине: *Phys.* II.3 195a6-8, III.2 202a9, *Met.* V.2 1013b6—9, VII.9 1034a23-24, IX.2 1046b15-24, XII.4 1070b30-34, XII.6 1071b30, *De An.* III.5 430a12, *Gen. et Corr.* 1.5 320b18-22, 1.7 324a30-b6, *Gen. Anim.* 1.21 729b20, 1.22 730b16-18. Отметим, что в этих текстах Аристотель всегда говорит именно о формальной причине как о действующей, тогда как в *Gen. et Corr.* 1.7 324b 15 он отрицает, что целевая причина активна разве что в переносном смысле. В тексте, о котором я говорю, речь идет о действующей причинности, одновременно принадлежащей формальной и целевой причинам, так как в перводвигателе они тождественны. Наиболее интересным, с нашей точки зрения, является текст в Метафизике XII.4 (1070b30-34), где прямо утверждается, что перводвигатель приводит в движение все вещи таким же образом, каким врачебное искусство есть здоровье. Существует подробный разбор этого текста (Rolf George, “An Argument for Divine Omniscience in Aristotle,” *Apeiron* 22 (1989), 61-74), который подтверждает предложенную здесь интерпретацию. Иное и более краткое прочтение того смысла, в котором формальная причина является производительной, было предложено в: Caston, “Aristotle’s Two Intellects,” 219-224. Хотя здесь дано адекватное толкование активного ума (что является главной задачей автора), мне представляется, что это толкование не учитывает соответствующие тексты в полном объеме.

⁷⁶ Исключениями являются: Lindsay Judson, “Heavenly Motion and the Unmoved Mover,” *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, ed. Mary Louise Gill and James Lennox (Princeton, 1994), 164-167, и Michael Frede, “Introduction,” *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, ed. Michael Frede and David Charles (Oxford, 2000), 43-47. В то же время ни в одной из этих статей сказанное не связывается с ноэтической активностью перводвигателя.

⁷⁷ Gregory Vlastos, “A Note on the Unmoved Mover,” *Philosophical Quarterly* 13 (1963), 246-247. 29.

⁷⁸ Жерсон считает это возражение решающим: Gerson, *God and Greek Philosophy* (e. g., 119, 126, 134); ср. Gerson, “Causality, Univocity, and First Philosophy in *Metaphysics* II,” *Ancient Philosophy* 11 (1991), 331-349.

⁷⁹ Аристотель говорит нечто подобное в *Gen. et Corr.* 1.7 324a30-b6, когда указывает, что ближайшие причины движимы, тогда как последние причины в этом не нуждаются.

виду, интересно вернуться к основополагающему обсуждению совмещения трех типов причин в Физике II.7. Поверхностное чтение этой главы может создать впечатление, что формальная и действующая причины тождественны лишь в том смысле, что действующая причина всегда должна обладать формой, которую она сообщает своему произведению («человек порождает человека»). Однако Аристотель явно ограничивает применимость такого понимания тождества вещами, которые являются причиной движения, сами будучи движимы, оставляя место для другой интерпретации в том случае, когда речь идет о неподвижных двигателях (198a24-29). В заключение этой главы он пишет:

Начала же, вызывающие физическое движение, двоякого рода: из них одно не природное, так как не имеет в себе самом начала движения. Таково то, что двигает, не двигаясь; например, совершенно неподвижное и первое для всего, таково также «что именно есть» и форма (τὸ τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή), ибо они цель и «ради чего». Следовательно, если природа вещей есть «ради чего», то и эту [причину] следует знать (198a35-b5).

Этот отрывок обычно воспринимают как описание имманентной формы. Это, конечно, так – но заметим, что Аристотель называет такую форму «совершенно неподвижной» и «первым для всего», а также говорит, что она движет природным образом, но сама «не природная» (οὐ φυσική). Как может быть, чтобы имманентная форма, то есть сам принцип, конституирующий природу вещи, была не природной? Эти выражения вполне обретают смысл лишь в свете теологии в Метафизике XII, когда имманентной форме приписывается трансцендентная реальность. Как показывает приведенный отрывок, не существует никакого конфликта между такой теологией и научной практикой Аристотеля; задачей физика остается поиск имманентной формы ради постижения тайн природы.

Это приводит нас ко второму пункту: каким образом верное понимание перводвигателя может пролить свет на вопрос о соотношении физики и метафизики? В Метафизике VI. 1 Аристотель задается вопросом о том, является ли физика первой наукой. Ответ предельно краток: «Если нет какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое» (1026a27-31). Комментаторы долгое время были озадачены тем, как теология, наука о сущности особенного рода (τὸ ἐστὶν неподвижной сущности), может быть также и «первой философией», наукой о сущем как сущем. Если бы отличительным атрибутом предмета теологии была лишь неподвижность, эта загадка была бы, действительно, неразрешимой. По Аристотелю, однако, неподвижная сущность оказывается *nous* в состоянии наивысшей актуальности. И неудивительно, что, понятая таким образом, эта сущность является предметом первой философии, ибо *nous* в состоянии наивысшей актуальности есть единственная реальность, охватывающая все природные формы. Фактически, здесь мы имеем дело с цепочкой зависимостей: как бытие других категорий зависит от бытия природных сущностей, так бытие природных сущностей зависит от бытия форм; и как бытие природных сущностей зависит от бытия форм, так бытие форм зависит от бытия перводвигателя. Как форма есть принцип, обеспечивающий умопостигаемость природной сущности, так же *nous* в полноте актуальности есть, так сказать, принцип умопостигаемости формы. Поэтому в Физике Аристотель замечает, что задача первой науки – изучать «первоначало в отношении формы» ((ἡ κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή — 1.9 192a34)⁸⁰.

⁸⁰ См. также Patzig, “Theology and Ontology,” и Michael Frede, “The Unity of Special and General Metaphysics,” *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis, 1987), 81-95. Фреде различает способ бытия неподвижной сущности и способ бытия природной сущности и доказывает, что последний зависит от первого.

Что же значит эта интерпретация применительно к «энергии»? Общепринятое понимание перводвигателя верно в том отношении, что существует только одна божественная активность – активность мысли, мыслящей самое себя. Однако такое понимание серьезно недооценивает содержание этой мысли и его значение в системе Аристотеля. Божественный ум, будучи тождественен с предметом своей мысли, мыслит себя, мысля формы, и мыслит формы, мысля себя самого. Посредством своей единственной вечной «энергии» он *конституирует* формы как в том смысле, что является причиной их бытия (хотя и без всякого темпорального предшествования), так и в том смысле, что создает содержание их бытия. Таким образом, он упорядочивает космос и оказывается целевой причиной всех природных изменений. Однако, как показывает отрывок, посвященный Анаксагору, он делает это, не имея иной цели, кроме себя самого. Утверждение в Метафизике XII.7, что он приводит в движение первое небо «как предмет любви», приобретает поэтому двойную значимость. Божественный ум любим первым небом, по крайней мере, в том же смысле, в каком он любим даже неодушевленными вещами; он также любит сам себя, в более определенном и менее переносном смысле, потому что в этом случае любовь сопровождается полным пониманием и ценностной оценкой⁸¹. Такая мысль не предполагает ни труда, ни дискурсивного движения. В Никомаховой этике Аристотель называет ее наивысшим идеалом удовольствия: «Если естество просто, наивысшее удовольствие всегда доставит одно и то же действие. Поэтому Бог всегда наслаждается одним и простым удовольствием, ведь не только для изменчивого возможна деятельность, но и для неизменности (ἐνέργεια ἀκίνησις), а удовольствие в спокойствии возможно скорее, чем в движении» (VII.14 1154b25—28).

Все это делает возможным теорию «энергии», изложенную в первой главе. Различая *energeia* и *kinēsis*, Аристотель особо выделяет «энергию» в качестве такого рода деятельности, которая содержит цель в себе самой и не может существовать, кроме как в состоянии завершенности. Теория «энергии» как действительности приводит к иным соображениям, рассматривая *energeia* одновременно и как причину бытия сущности, и как полную и завершенную реальность, какой бы вид она ни принимала. Эти различные линии мысли соединяются в теологии Метафизики XII. Перводвигатель есть деятельность мыслящей себя мысли; он также есть действительность в полном смысле – как причина бытия всех вещей и как сущее, совершенно свободное от возможности и потому вполне и совершенно реальное. И, конечно, он есть каждая из этих вещей в силу бытия другими. В результате Аристотель считает «энергию» достойной высочайшего именованья, которое может дать, а именно – божественности.

⁸¹ Я не собираюсь отрицать, что первое небо имеет душу или что ее имеют звезды. (Логичнее всего прочесть *De Gael* 11.12 так, что у каждой звезды есть одна душа.) Однако эти души не упоминаются в Метафизике XII и не являются необходимыми для изложенной там теории.

Глава 3

Между аристотелем и платином

Распространение аристотелизма в течение столетий после смерти Аристотеля – это долгая и запутанная история. Труды, составляющие то, что мы знаем как *Corpus Aristotelicum*, изначально были, скорее всего, заметками, созданными в ходе подготовки к лекциям в Ликее. Аристотелю также принадлежит какое-то количество более популярных работ, так называемых «экзотерических» сочинений, которые сохранились лишь во фрагментах. Среди них – «Протрептик», к которому мы обращались в первой главе в связи с толкованием термина *energeia*. По общему мнению, экзотерические сочинения были распространены в эллинистический период и во II веке до Р. Х. все еще представляли собой основу для понимания Аристотеля образованными людьми⁸². Судьба школьных трактатов более туманна. Согласно сообщениям Страбона и Плутарха, «книги Аристотеля» после его смерти достались Феофрасту, ученику и коллеге Аристотеля, а также второму главе Ликейя. Феофраст в свою очередь завещал их Нелею из Скепсиса, который перенес их в свой родной город. Далее след их теряется вплоть до того момента, когда в конце II века до Р. Х. их обнаружил некий библиофил Аpellikon, который доставил их в Афины и обнаружил в поврежденном виде. Наконец, в середине I века до Р. Х. появилось исправленное издание благодаря профессиональному исследователю Аристотеля Андронику Родосскому. Все последующие рукописи школьных трактатов, в конечном счете, восходят к этому изданию⁸³.

Пока нет особых оснований сомневаться в этой истории. Однако и Страбон, и Плутарх делают вывод, что, поскольку Нелей перенес школьные трактаты в Скепсис, перипатетики после Феофраста не знали практически ничего о более технических сочинениях Аристотеля. Конечно, можно предположить, что были доступны другие копии. Но даже если и так, существует мало прямых свидетельств, противоречащих вышеприведенному рассказу, в том числе и сообщению о том, что школьные трактаты долгое время находились в забвении⁸⁴. Поэтому вполне резонно ожидать, что распространение понятия *energeia* в течение эллинистического периода происходило через «Протрептик». Возможно, это относится даже к профессиональным философам. До нас дошел рассказ о том, что основатель стоицизма Зенон вспоминал в преклонные годы, как видел своего учителя Кратета Киника, читающего «Протрептик» в мастерской сапожника⁸⁵. Хотя подробности этого рассказа могут быть апокрифическими, он дает основание полагать, что Зенон и Кратет знали «Протрептик». Не существует сравнимых с этим прямых свидетельств того, что стоики и другие не перипатетики читали школьные трактаты Аристотеля, хотя не прямые свидетельства в форме явных заимствований и критических реакций более убедительны. Однако такого рода косвенные сведения мало дают для нашего исследования. Гораздо полезнее обратиться напрямую к сохранившимся текстам, чтобы посмотреть, где и как именно присутствует термин *energeia*.

⁸² См. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 6 (Cambridge, 1981), 49-59.

⁸³ Страбон, *География* XIII. 1.54; Плутарх, *Sulla* 26.

⁸⁴ См. Guthrie, *History*, vol. 6, 59-65, и H.V. Gottschalk, "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century a.d.," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 36.2 (1987), 1083-1088.

⁸⁵ Stobaeus, *Anthologie* on IV.32.21.

«Энергия» в эллинистических школах

Естественно, прежде всего следует поискать реакции на понимание «энергии» Аристотелем у философов его поколения и следующего. По большей части такой поиск мало что дает. Этот термин не обнаруживается во фрагментах Спевсипа или Ксенократа, а также в различных псевдоплатоновских сочинениях, которые, как считается, вышли из ранней Академии, равно как и в подложных сочинениях, надписанных именем самого Аристотеля, таких как «Проблемы», «Экономика», «Риторика к Александру» и другие⁸⁶. Немногим более можно сказать и о великих эллинистических школах – эпикурейцах, стоиках и скептиках, – к которым мы теперь кратко и обратимся прежде чем перейти к Феофрасту и его последователям.

Первое появление термина за пределами Ликея – это фрагмент Навсифана Теосского, сохранный Филодемом⁸⁷. Навсифан был учеником Демокрита и учителем Эпикура и как связующее звено между этими двумя великими атомистами играл стратегическую роль в формировании эпикурейства. Высказывание, в котором появляется термин *energeia*, вполне могло быть прямо заимствовано из «Протрептика» Аристотеля: «Мы относим искусство строителя не только к тому, кто действует (*everuouvxα*), и несмотря на саму деятельность (*ἐνέρῳεια*), но также и к способности брать дерево и соответствующие орудия и создавать произведение в согласии с искусством строителя». Хотя такой контраст между «энергией» и способностью (*τὸ δυνασθαι*) вполне обычен для Аристотеля, ясно, что в данном случае самым вероятным источником прямого влияния является «Протрептик».

Другой пример раннего употребления термина – фрагмент высказывания Эпикура, который различает разные виды наслаждений: «Наслаждения в покое – это безмятежность и безболезненность, наслаждения в движении (*κατὰ κίνῳον ἐνέρῳεια*) – радость и удовольствие» (Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. X.136)⁸⁸. В данном случае Эпикур имеет в виду различие статических (или «катастематических») наслаждений и наслаждений, предполагающих движение или изменение. Как он поясняет в другом месте, катастематическими являются не просто такие наслаждения, которые не заключаются в изменении или его не подразумевают; такие наслаждения также не зависят от внешнего стимула, поскольку имеют своим источником конституцию самого организма. Интересно, что Эпикур связывает этот вид наслаждений с привативными состояниями – безмятежностью и безболезненностью, а не с деятельностью. Этим он отличается от Аристотеля, для которого наслаждение есть завершённая деятельность. Таким образом, вполне можно сказать, что хотя Эпикур воспринимает аристотелевскую терминологию, он делает это, чтобы прийти к противоположному по сравнению с Аристотелем выводу⁸⁹.

Если обратиться к стоикам, то в древних свидетельствах можно найти много случаев употребления термина, но ни один из них не удастся с уверенностью приписать самим стоикам⁹⁰.

⁸⁶ Единственное исключение – это Проблемы XIX.29 920a6, где говорится, что «деятельность (*ἐνέρῳεια*) имеет этическую природу и формирует характер».

⁸⁷ Philodemus, *Rhetorica* 34 (= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels and W. Kranz, 75b1).

⁸⁸ Это весьма странное выражение, потому что здесь *ἐνέρῳεια* ничего не добавляет к тому, что уже сказано посредством ката *κίνῳον*. Эта избыточность заставила Риттера предположить, что в этом месте следует читать *εναϳεια* – «явно», «отчетливо». Хотя такое исправление не было принято редакторами Эпикура, справедливо и то, что в рукописях слова *ἐνέρῳεια* и *εναϳεια* нередко перепутаны. За примерами далеко ходить не надо: достаточно посмотреть другое место в том же Диогеновом жизнеописании Эпикура (X.48, 52).

⁸⁹ Это не означает отрицания того, что Эпикур мог вдохновляться следующим утверждением Аристотеля: «наслаждение больше в покое, чем в движении» (*Nie. Eth.* VII. 14 1154b28). Но даже в этом случае Аристотель связывает такое наслаждение с божественной *energeia akinesias*, так что нет никакого разделения между «энергией» и переживаемым, от себя самого зависящим наслаждением.

⁹⁰ См. указатель к *Stoic or um Veterum Fragmenta*.

Скорее всего это различные определения, приписанные стоикам Диогеном Лаэртским и Секстом Эмпириком⁹¹. Однако и эти места вполне могли быть заимствованы из какой-нибудь доксографии и в любом случае представляют мало интереса. Таким образом, наиболее крупные эллинистические школы дают весьма скудный материал для истории употребления термина *energeia*. Эта скудость касается не только количества употреблений термина, но и вызванного им резонанса. Нет никакого намека ни на аристотелевское употребление в смысле действительности, ни на контраст между *energeia* и *kinēsis*. Даже контраст с *dynamis* в смысле способности, о котором говорится во вполне доступном «Протрептике», судя по всему, не произвел никакого впечатления после Навсифана. В следующем разделе я буду говорить об этом общем неведении или пренебрежении в связи с употреблением термина в других типах литературы эллинистического периода. Теперь же обратимся к Феофрасту, который более, чем кто-либо другой, представляет собой прямое продолжение аристотелевской традиции.

Нет никакого сомнения в том, что Феофраст читал и внимательно впитывал то, что касается «энергии» в школьных трактатах Аристотеля. Он повторяет аристотелевское определение движения из Физики III. 1, включая варианты с использованием как *energeia*, так и *entelecheia*, хотя, вопреки Аристотелю, он настаивает на том, что движение может быть обнаружено во всех десяти категориях⁹². Кажется, он обсуждал учение из Метафизики VIII.2, согласно которому сущность в смысле формы есть *energeia*, хотя мы не знаем, что именно он говорил по этому поводу⁹³. Из «Парафраза трактата Феофраста “О душе”» Прискиана Лидийского мы знаем, что Феофраст должен был сказать немало относительно той *energeia*, которая присутствует в *De Anima*. Однако близость к источнику не позволила ему проникнуть в наиболее сложные аспекты учения Аристотеля. Он признает, что потенциальный ум должен подвергнуться какому-то воздействию, чтобы стать актуальным (εἰς ἐνέργειαν ἤξει), но его ставит в тупик вопрос о том, как одна нематериальная вещь может влиять на другую, а также почему ум не всегда мыслит (Fr. 307, 320a). Его изложение учения о том, что ум в действии становится тождественным своему предмету, является уверенным и вдохновенным, однако мало что добавляет к сказанному самим Аристотелем (Fr. 317-19).

Наиболее интересный аспект употребления Феофрастом термина *energeia* связан с его попытками критики аристотелевской теории перводвигателя. Работа, в которой такие попытки предпринимаются – «Метафизика» Феофраста, – имеет целью скорее ставить вопросы, чем давать на них ответы. В то же время за самой постановкой вопросов стоит определенная мотивация, которая может пролить свет на его точку зрения. Наиболее важными являются следующие два пассажа:

В отношении первоначал... уместно поставить вопрос также и об [их] покое. В самом деле, если [покой принадлежит им] как нечто лучшее, вполне возможно приписать [его] и первоначалам; но если он принадлежит в качестве бездеятельности (ἄργία) и отсутствия движения, этого сделать нельзя. Разве что следует изменить деятельность (ἐνέργειαν) как первичную и более почетную, а движение [приписать] чувственно воспринимаемым предметам... Также кажется, что и чувственное восприятие некоторым образом подтверждает допустимое мнение о том, что движущее не всегда отличается от того, что им движимо, в силу того, что одно действует, а другое испытывает воздействие. И то же самое [справедливо], если переходить к самому уму и к Богу (7b9-22)...

⁹¹ Diogenes Laert. VII.52, 98, 112; Sextus, *Pyrr.* III.169, *Adv. Math.* XL23.

⁹² Fr. 153a-c Fortenbaugh.

⁹³ Fr. 152; ср. Theophrastus, *Metaphysica* 8a11, где форма (ρσ^φγ) описывается как «ведущее к действительности» (ἀγόμενον εἰς ἐνέργειαν).

Именно пребывание в движении есть то, что принадлежит природе вообще и более всего – небу. Поэтому если деятельность ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) принадлежит сущности каждого предмета и если единичное существо, когда оно действует ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\eta\iota$), находится также в движении, как это бывает в случае животных и растений (в противном случае [они были бы таковыми] только по имени), очевидно, что и небо также будет вращаться согласно своей сущности, а если окажется отделенным [от нее] и в состоянии покоя, то [будет небом] только по имени. Ибо вращение вселенной подобно некоей жизни. И тогда, если в случае животных жизнь не требует никакого исследования, кроме как некоторым особым образом, разве в случае с небом и небесными телами [соответствующее им] движение не требует также определения, кроме как некоторым особым образом? Эта проблема в известном смысле связана и с движением, сообщаемым неподвижным [сущим] (10a9-21)⁹⁴.

Кроме сказанного в последнем предложении, в сохранившихся сочинениях Теофраста нет ничего, касающегося неподвижного двигателя, и поэтому для интерпретации его взглядов мы располагаем только этими двумя пассажами. К счастью, они последовательны и представляют собой изложение логически связанной позиции. В первом отрывке Теофраст приписывает покой первоначалам, только имея в виду, что покой не подразумевает бездеятельности или отсутствия движения, и он использует термин *energeia* в качестве наилучшего термина для обозначения того типа покоящегося движения, о котором говорит. Интересно, что хотя он явно отличает *energeia* от *kinēsis* в случае чувственно воспринимаемых предметов, он при этом не воспроизводит аристотелевское различие *energeia* – *kinēsis*. Та «энергия», которую он имеет в виду, есть вращательное движение, имеющее причину в себе самом. Это предполагается защитой самодвижения в первом отрывке и становится явным во втором отрывке, где утверждается, что «энергия» неба есть «вращение согласно своей сущности». Но, конечно, во втором отрывке нет никаких намеков на то, что *energeia* вообще отлична от *kinēsis*, потому что говорится, что даже растения и животные обладают своей собственной «энергией».

Таким образом, Теофраст, кажется, готов вернуться к позиции, в основном характерной для трактата Аристотеля *De Caelo*, согласно которой небо есть просто материальное сущее, природа которого состоит в том, чтобы вращаться. Является ли это продуманным отвержением более поздних взглядов Аристотеля или просто моментом диалектического компромисса, сказать трудно. Теофрасту было хорошо известно представление о том, что Бог движет небо как предмет желания. На самом деле он первоначально приветствовал этот подход как «устанавливающий одно начало для всех вещей и определяющий соответствующие деятельность и бытие» (по-видимому, имеется в виду деятельность и бытие Бога) (5a6-8). С другой стороны, он никогда не упоминает аристотелевское приписывание мысли перводвигателю, абсолютно игнорируя ту роль, которое это приписывание должно играть в истолковании природы божественной «энергии» и в утверждении, что Бог является предметом желания. Трудно также поверить, что он отстаивал возможность самодвижения, будучи хорошо осведомлен обо всех тех усилиях, которые приложил Аристотель, чтобы доказать обратное. Сравнение его «Метафизики» с биологическими сочинениями Аристотеля также указывает на довольно раннюю датировку – до написания трактатов «О частях животных» и «О возникновении животных»⁹⁵. Вне зависимости от датировки «Метафизика» Теофраста интересна, с нашей точки зрения, просто потому, что она представляет собой шаг назад по сравнению с теми головокружиль-

⁹⁴ Перевод А. Р. Фокина.

⁹⁵ См. Glenn Most, "The Relative Date of Theophrastus' *Metaphysics*" *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, ed. William Fortenbaugh and Robert Sharples (New Brunswick, 1988), 233-237; ср., однако, введение ван Раальте (van Raalte) в «Метафизику», где предлагается более поздняя датировка.

ными метафизическими ассоциациями, которые характерны для аристотелевского использования термина *energeia*. Судя по всему, такая осторожность имеет причиной прежде всего недостаточную уверенность в том, что можно выдвинуть серьезные аргументы против представления о возможности самодвижения. Кроме того, на заднем фоне может скрываться и другая причина – замешательство Феофраста (выраженное, как мы видели, по поводу аристотелевской теории ума), связанное с вопросом о том, как нематериальное существо может выступать в качестве действующей причины. Хотя в приведенных отрывках он не говорит явно об этой трудности, немаловажным обстоятельством является то, что в первом случае говорится об уме как примере самодвижения.

После Феофраста термин *energeia* у перипатетиков быстро пришел в забвение⁹⁶. Это молчание соответствует общераспространенному недостатку интереса к школьным трактатам Аристотеля. Как уже говорилось выше, Страбон и Плутарх объясняют это тем, что со смертью Феофраста более технические труды Аристотеля этой школой были утрачены. Как бы то ни было, но и после появления издания Андроника Родосского нет никаких свидетельств об особом интересе к термину «энергия». Как и следовало ожидать, это слово часто встречается в комментарии Аспазия к «Никомаховой этике», однако только таким образом, который соответствует его обычному употреблению у Аристотеля. Даже то место в конце книги (VII. 14), где упоминается божественная *energeia akinesias*, не побуждает Аспазия к какому-либо новому движению мысли. Из сказанного Аристотелем он делает естественное заключение, что «демоны» и звезды, которые имеют тела, состоящие из одного единственного элемента, должны находить удовольствие в единственной и постоянной деятельности; однако он не пытается описать эту деятельность и не задается вопросом о том, чем она должна отличаться от деятельности «первого бога», который предположительно является нематериальным⁹⁷.

Так случилось, что среди философов первых двух столетий по Р. Х. наиболее интересным употреблением термина *energeia* было у средних платоников. Но прежде чем заняться этой темой, обратим внимание на растущую значимость этого термина в популярном словоупотреблении.

⁹⁶ О нескольких несущественных появлениях термина см. *Die Schule des Aristoteles*, vol. 5, Fr. 74, 134; vol. 8, Fr. 37a.

⁹⁷ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols. (Berlin, 1882-1909), vol. 19.1, 157.10-12. Комментарий Аспазия завершается книгой VIII, так что мы не знаем, как он реагировал на рассуждение об удовольствии в X.3-4.

Некоторые замечания о нефилософском употреблении термина *energeia*

На фоне малого количества ссылок на термин *energeia* у философов совсем неудивительно, что это слово медленно входило в простую речь. Оно не встречается ни у одного из наиболее значимых авторов III – начала II веков до Р. Х. – Менандра, Каллимаха, Аполлония Родосского; не встречается оно и в Септуагинте, а также у множества менее заметных фигур, включая племянника самого Аристотеля – историка Каллисфена Олинфского. Я обнаружил лишь одно исключение, которое только подтверждает правило: Антигон Каристский кратко описывает деятельность (*ἐνέργεια*) некоего камня, излучавшего огонь, о чем он прочел у Феофраста⁹⁸.

Первое проникновение этого слова в общераспространенный язык происходит в «Истории» Полибия, ранние части которой были опубликованы около 150 года до Р. Х. Здесь мы находим довольно частое употребление термина *energeia* в самом распространенном и простом из тех смыслов, в которых его употреблял Аристотель: деятельность. Кроме того, оно используется и в другом, близком, значении, которое можно передать как «сила» или «жизненность». Так, например, Полибий замечает, что артиллерийские орудия и снаряды были «превосходны как по величине, так и по силе (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*)» (VIII.7.2), имея в виду, что они превосходят по своей результативности. Несколько иной смысл появляется в его описании народа Рима во время триумфального шествия Сципиона: «О предшествовавшей опасности им еще больше напомнила жизненность совершающейся процессии (*διὰ τῆς τῶν εἰσαγομένων ἐνέργειας*)» (XVI.23.5). Здесь это слово передает чувство живого, осязаемого присутствия, способность привлечь внимание любого, кто может видеть и слышать происходящее. Этот смысл естественным образом обретает уместность в сфере литературоведения и искусствоведения. Упоминая о практике, когда животных рисуют, используя в качестве моделей чучела, Полибий замечает, что такие модели сохраняют черты животных, но что в них «отсутствуют выразительность и жизненность (*ἐνέργεια*) настоящих животных» (XII.25h.3). Позднее, описывая различные литературные жанры, присутствующие у Гомера, он формулирует правило: «Итак, цель, [которую преследует] история, есть истина... цель, [преследуемая] риторическими приемами, есть жизненность (*ἐνέργεια*), как в том случае, когда он пишет о сражающихся мужах, наконец, [цель] мифа – доставлять удовольствие или удивлять» (XXXIV.4.2-4).

Параллель такому использованию термина в эстетическом контексте можно найти в «Риторике» Аристотеля. В главе ШЛО говорится, что ее цель – выяснение того, «откуда берутся изящные и удачные выражения». После краткого обсуждения метафор и антитез читаем: «[Слова также должны] изображать [вещь] перед [нашими] глазами, ибо нужно обращать большее внимание на то, что совершается, чем на то, что совершится в будущем. Итак, нужно стремиться к этим трем вещам: метафоре, антитезе и наглядности (*ἐνέργεια*)» (1410b33—36). Далее в этой главе речь идет о метафоре, однако в главе 111.11 снова говорится об «энергии» как о литературном качестве:

Я утверждаю, что наглядно представляют вещи те выражения, которые изображают их в действии (*ἐνεργοῦντα*), например, выражение, что хороший человек четырехуголен, есть метафора (ибо оба эти понятия совершенны), но они не обозначают действия (*συμβαίνει ἐνέργειαν*). Выражение же «он пребывает в расцвете сил» означает действие, а также: «тебя ж, на волю

⁹⁸ Antigonus. *Historiarum mirabilium collectio*, 168.1 // *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, ed. Alexander Giannini (Milan, 1965), 104.

отпущенный». То же: «Тут эллины, взметнувши ноги быстрые...» (Еврипид, «Ифигения в Авлиде», 80). Выражение «взметнувши» означает действие и есть метафора, потому что означает быстроту (1411b24—31)⁹⁹.

Есть ли «энергия» то, что описывают приведенные фразы – и тогда переводить нужно словом «деятельность»? Или же она есть качество самих этих фраз – и тогда переводить нужно словами «жизненность» или «сила»? Ссылка на обозначение деятельности (σημαίνει ἐνέργειαν) поддерживает первый вариант; помещение же в 111.10 «энергии» на один уровень с метафорой и антитезой как качествам, к которым следует стремиться, когда пишешь, поддерживает второй вариант. Конечно, вполне возможно, что Аристотель не проводил такого различения и неосознанно переходил от одного употребления слова к другому.

Эта двусмысленность весьма показательна, потому что она свидетельствует о том, как легко это место из «Риторики» (или какое-то еще, к нему восходящее) может привести к результатам, которые мы находим у Полибия. Нельзя сказать, что Полибий пришел к расширению смысла термина после прочтения подобного текста, так как в соответствующих контекстах такое расширение просто естественно. Однако следует рассмотреть и такую возможность. И другие авторы, помимо Полибия, а именно Псевдо-Аристей и Аристовул (оба цитируются ниже) употребляют этот термин приблизительно в то же время. Учитывая, что труды Аристотеля и Феофраста все еще оставались в забвении, это почти одновременное обращение к термину, скорее всего, не связано с перипатетическим влиянием. Быть может, какое-то руководство по риторике, включающее главы III. 10-11 «Риторики» Аристотеля или опирающееся на них, оказалось позднее в обращении? Это лучше соответствовало бы фактам, чем предположение о влиянии «Протрептика» или какого-то из школьных трактатов, помимо «Риторики», ибо во всех этих текстах присутствует контраст между *energeia* и *dynamis* (а также нередко более утонченные теории), следов которого нет ни у Полибия, ни у какого-либо другого позднейшего эллинистического автора.

Имея в виду наши цели, можно сказать, что от этой гипотезы мало что зависит. Гораздо важнее обратить внимание на другой аспект развития термина у Полибия, который, как я показывал, отчасти предвосхищен в самой «Риторике». Коль скоро *energeia* начинает обозначать силу – предмета или выражения, – она совершенно естественно приобретает смысл «энергии» (*energy*). Возможно, здесь небесполезно остановиться и вспомнить, что означает это слово в английском языке. Вот цитата из *American Heritage Dictionary*:

1. а. Мощь или сила в действии. б. Жизненность и интенсивность выражения. 2. Способность к действию или свершению: *недостаёт энергии, чтобы закончить работу*. 3. (Обычно мн.) Власть, осуществляемая с силой и решимостью: *посвятить свою энергию значимому делу*. 4. (В физике) Работа, которую способна проделать физическая система, переходя от одного состояния в другое заданное состояние.

Если мы добавим первичную дефиницию: «0. Действие, деятельность», – тогда эволюция значения от 0 до 3 будет представлять собой точное сжатое описание эволюции термина *energeia* в его популярных смыслах на протяжении эллинистического периода. Значение 4 к античному времени, конечно, не относится, но тот факт, что английский термин обладал достаточной гибкостью, чтобы приобрести этот смысл в XIX веке, в немалой степени связан с той многозначностью, которую он имел в тот ранний период.

Эволюция смысла термина *energeia* происходила более или менее одновременно в четырех областях: в литературоведении, в историографии, в религиозной мысли и в науке. Литера-

⁹⁹ Русский перевод «Риторики» приводится по изд.: Аристотель. *Риторика. Поэтика* / Пер. О. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000. —Прим. ред.

турное развитие уже было предзнаменовано утверждением Полибия, что целью риторических произведений является *energeia*. Страбон дальше продвигает это утверждение, дословно цитируя его в своей «Географии» (1.2.17), и вскоре «энергия» занимает незначительную, но прочную позицию в качестве технического термина литературоведения. Это развитие, несомненно, получило дальнейший импульс после издания «Риторики» Андроником Родосским. Цитировавшиеся выше пассажи из глав 111.10—11, судя по всему, воспринимались в свете постаристо-телевского развития, так что понимание термина *energeia* как силы или жизненности стали приписывать самому Аристотелю. Так, в сочинении «О стиле» некоего Деметрия (возможно, Деметрия из Тарса, ок. 50-100 гг. по Р. Х.) читаем следующее¹⁰⁰:

По мнению Аристотеля, лучшей является так называемая деятельная метафора (*ἡ κατὰ ἐνέργειαν καλουμένη*), когда неодушевленные вещи представляются действующими (*ἐνεργοῦντα*), как если бы они были одушевленными, как во фразе, описывающей стрелу: «Стрела понеслася, острая, в гущу врагов, до намеченной жадная жертвы» (Гомер, Илиада IV, 126); или: «[волн]... горбатов, белых от пены» (там же, XIII, 799). Все эти выражения, такие как «белые от пены» и «жадная [стрела]», сходны с деятельностью (*ἐνέργειαίς*) живых существ (II.81)¹⁰¹.

Хотя «деятельность» остается лучшим вариантом перевода, здесь заметна тенденция, которая была характерна и для самого Аристотеля, переходить от употребления «энергии» как именованного того, что обозначает живое и яркое выражение, к употреблению этого термина в смысле именованного качества, которым обладает это выражение. Этот переход завершается у двух авторов конца I века по Р. Х. – Плутарха и Квинтилиана. Плутарх сообщает, что «Аристотель говорил, что только Гомер наделял имена движением по причине их жизненности (*ἐνέργειαν*)» (*Mozalia De Pythiae oraculis* 398A). Квинтилиан так завершает ряд определений греческих риторических терминов: «*ἐνέργεια*, близка к ним; ведь она происходит от действия (*est enim ab agendo ducta*), и ее особое свойство в том, чтобы то, о чем говорят, не оставалось бездеятельным» (VIII.3.89). Это появление термина у Квинтилиана знаменательно, ибо свидетельствует, что *energeia* в смысле жизненности или энергичности выражения обретает себе место в латинской традиции¹⁰².

Среди исторических сочинений для нас наиболее важной является «Библиотека» Диодора Сицилийского, написанная ок. 60-30 гг. до Р. Х. Здесь термин неоднократно употребляется в смысле, близком Полибию. Новой у Диодора является тенденция использовать слово *energeia* для того, чтобы указать не только на определенную деятельность либо акт или связанную с ними силу, но и на деятельность, *характерную* для какого-либо лица, общества или вещи и наблюдаемую на протяжении относительно длительного временного периода. Применительно к человеку это слово следует переводить как «сила» или «энергия», применительно к обществу – как «практика» или «обычай», к вещи – как «операция» или «воздействие». Так, о персидском царе говорится, что он искал подходящего военачальника, постоянно имея перед глазами «энергию Александра» (*τὴν ἐνέργειαν τὴν Ἀλεξάνδρου*) (XVII.30.7). Об Александре

¹⁰⁰ Об атрибуции этого сочинения Деметрия из Тарса см. предисловие Райса Робертса (W. Rhys Roberts) к изданию текста сочинения в серии Loeb Classical Library.

¹⁰¹ Перевод А. Р. Фокина.

¹⁰² Я не пытался проследить эту более позднюю историю и приведу лишь несколько примеров, относящихся к эпохе Возрождения. Скалигер (Scaliger) пишет: «*Efficaciam Graeci ἐνέργειαν vocant. Ea est orationis repraesentantis rem excellenti modo*» [«Греки называют энергией выразительность. Она свойственна речи, в которой предмет представлен превосходным образом»] (*Poetices libri septem* [Lyon, 1561; repr. 1964], 116). Сэр Филипп Сидней упоминает «ту самую сильную сторону, или *energia* (как ее называют греки), автора» (*Apology for Poetry* [1581; repr. Oxford, 1966], 70). Этот термин также обсуждают Иохим дю Беллэ, Торквато Тассо и Джордж Паттенхэм. Согласно Oxford English Dictionary, в английский язык термин «энергия» вошел именно благодаря его литературному употреблению; отрывок из Сиднея – самый ранний из цитируемых.

Диодор несколько раз говорит как о человеке стремительном и «сильном в действиях» (ἡ διὰ τῶν πράξεων ἐνέργεια) (XVII.4.5, XVII.7.2, cf. XVI.86.1). О некоторых пленниках говорится, что они изображены на фресках без рук потому, что они «были безрукими, когда дело дошло до страшных [то есть военных] действий (κατὰ τὰς ἐν τοῖς δεινοῖς ἐνεργείας)» (1.48.2; ср. V.74.4). Относительно природного мира Диодор говорит, что те, кто научился искусственно выводить цыплят из яиц, оказались непревзойденными даже перед лицом «действия природы» (τῆς φυσικῆς ἐνεργείας) (1.74.5) и что «искусства смертных, подражающие природному действию (τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν), раскрашивают и придают различные цвета каждому предмету» (II.52.7).

Особый случай представляют собой боги, которых Диодор рассматривает одновременно как безличные силы и как квази-личностных деятелей. В последнем из приведенных отрывков солнце описывается также и как творец (δημιουργός) различных цветов, существующих в мире; это не лишает его обладания природной, или физической, «энергией». В более явных ссылках на «энергию» богов Диодор связывает ее с природными катаклизмами. Разрушение некоторых городов на Пелопоннесе, произошедшее в результате землетрясения и приливных волн, он приписывает «некоей божественной силе (θείας τινὸς ἐνεργείας), которая принесла гибель и разрушение людям» (XV.48.1). Здесь уместно переводить термин как «сила», потому что тот факт, что «энергия» является божественной, не придает ей личностного характера; например, здесь нет и намек на то, что разрушение – это наказание за прошлые грехи. Несколько иным оказывается случай, когда персидские воины, посланные ограбить дельфийский оракул, были остановлены страшной грозой. Диодор говорит, что они бежали от «энергии» богов (XI. 14.4). Здесь *energeia* не может быть просто силой, так как она – сознательный ответ богов на нечестивое деяние; поэтому ее лучше переводить как «натиск» или даже «гнев».

Однако самое раннее упоминание божественной «энергии» за пределами перипатетической традиции мы находим в литературе александрийского иудаизма. В «Письме к Филократу» Псевдо-Аристея успех человеческого красноречия благочестиво приписывается действию Божию (θεοῦ ἐνεργεία)¹⁰³. В сохраненном Евсевием фрагменте Аристовула нисхождение Бога на гору Синай описывается как проявление божественной «энергии»: «и было нисхождение Бога на гору, где Он дал Закон, чтобы все могли видеть действие Божие (τὴν ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ)»¹⁰⁴. Наиболее интересный пример такого раннего употребления термина находим в второканонической второй книге Маккавейской, написанной в 124 году до Р. Х. Там рассказывается, как от Селевка IV был послан некто, чтобы ограбить сокровищницу Храма. И явился всадник на коне, которого сопровождали два мужа, и они бичевали посланного, так что «он был повергнут на землю безгласным божественною силою ((διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν ἄφωνος ἔρριπτο)» (3:29). Тот факт, что это вмешательство было осуществлено посредством ангелов (хотя они таковыми не именуются), показывает еще яснее, чем в рассказе Диодора о персах, что «энергия» здесь – это не просто безличная сила, но проявление активности некоего деятеля. И в то же время это *также* и сила, неотразимая деятельность, способная проявляться помимо каких-либо конкретных телесных средств, как в случае с ангелами. В английском языке нет слова, которое могло бы охватить и выразить оба аспекта этой дихотомии: самые близкие слова – «энергия» (*energy*) или «сила» (*power*)¹⁰⁵.

Можно привести больше примеров растущего религиозного значения божественной «энергии» в эллинистический период и в эпоху империи, но пока сказанного достаточно. Обра-

¹⁰³ Sect. 266, ed. Nadas. В некоторых других случаях в этом тексте *energeia* употребляется в смысле человеческой деятельности. О датировке текста см. Введение Хадаса (Nadas), который предлагает 130 г. до Р. Х.

¹⁰⁴ Eusebius, *Praep. Evang.* VIII.10.12. Как и в случае с Псевдо-Аристеом датировка жизни Аристовула неясна; Климент и Евсевий относят его к царствованию Птолемея Филопатра (170-150), но большинство ученых считают, что это слишком ранняя датировка. См. Nadas, *Ar is teas to Philocrates*, 26-27.

¹⁰⁵ О других чудесах, приписываемых божественной энергии, см. III Мак 4:21, 5:12 и 5:28.

тимся теперь к четвертой области, упомянутой выше, а именно – к научным трудам. В эту сферу термин *energeia* проникал медленнее, чем в другие. Его следов нельзя найти ни у великих эллинистических математиков и географов, ни во фрагментах медицинских сочинений Герофила и Эрасистрата, ни у Посидония, ни в «Географии» Страбона¹⁰⁶. Первое научное употребление, которое я обнаружил, принадлежит Фессалу, автору относящегося к I веку до Р. Х. трактата *De Virtutibus Herbarum*, в котором речь идет о целебной силе растений. Это сочинение является научным лишь косвенно, ибо Фессал пишет, что в нем содержатся откровения, полученные автором от бога Асклепия, и он, сам того не замечая, говорит об «энергии» не растений, а магических ритуалов¹⁰⁷. VI столетии по Р. Х. термин становится признанным в научной среде. Герои Александрийский изредка употребляет его, чтобы указать на характерное действие определенной части механизма¹⁰⁸. Термин часто встречается в *Materia Medica* Диоскорида, где он обычно обозначает, как и у Фессала, действие, или эффект, травы или минерала¹⁰⁹. В «Гинекологии» Сорана говорится о деятельности матки, или «свойственном [ей] действии» (τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν)¹¹⁰. В медицинском контексте, как у Сорана, где акцент ставится на *свойственном* действии, совершенно естественно переводить этот термин словом «функция». В то же время Соран ясно говорит о том, что существуют *energeiai* матки, противоречащие ее природе, например, удержание семени, когда устье закрывается из-за холода, так что сохраняется основной смысл термина, то есть активность, или деятельность¹¹¹.

Наиболее важные новшества в научном контексте принадлежат Галену, который писал в конце II века. Как и Соран, Гален, как правило, употребляет термин, чтобы указать на деятельность какой-то части тела или органа, часто неявным образом ограничиваясь свойственной им, здоровой деятельностью. Но Гален идет дальше более ранних авторов, когда проясняет смысл термина и находит ему место в теоретическом контексте. Несколько раз он определяет «энергию» как «деятельное движение» (κίνησις δραστική). Значение прилагательного *drastike* состоит в том, что смысл термина ограничивается теми случаями, когда движение возникает изнутри самой вещи. Так, ходьба есть «энергия» того, что ходит, полет – того, что летает, но быть перемещаемым другим – это не «энергия»: это воздействие со стороны¹¹². Возможно, сознательно отходя от Аристотеля, Гален отмечает, что «отделение, производимое резчиком от предмета, который тот режет, это одна и та же вещь, но она есть деятельность (ἐνέργεια) резчика и претерпевание (τταβод) предмета, который режут»¹¹³. Это напоминает замечание в Физике III.3, что *energeiai* учителя и ученика – это одно и то же. Однако, в отличие от Аристотеля, Гален отказывается рассматривать и то и другое как «энергии» и называет одно словом *energeia*, а другое – словом *pathos*. В свете той эволюции, которую мы проследили, такое ограничение в употреблении термина неудивительно. Общепринятым смыслом слова *energeia* оставалась «деятельность», как это было еще со времен Полибия; Гален просто заострил этот

¹⁰⁶ Исключением является упомянутая выше цитата из Полибия, приводимая Страбоном.

¹⁰⁷ См. I.proem.31, 1.2.2, 1.2.6, 1.4.3, 1.8.2, II.proem.1, II.2.8 (ed. Friedrich). О магических аспектах этого сочинения см. ниже в гл. 6.

¹⁰⁸ *Pneumatica* I. proem, 1.3, 1.7, *De Automatis* i.7, i.8, *Mechanicorum Fragmenta* II, Fr. 4 (ed. Schmidt, vol. 1, p. 2, 40, 56, 340, 342; vol. 2, p. 280).

¹⁰⁹ 1.30.2, 1.59.3, 1.123.2, IV.64.6, IV.166.2, V.79.8, V.111.1.

¹¹⁰ 1.25, 31, 33, 38, 43; cf. 11.27-28.

¹¹¹ Самбурски (S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (Princeton, 1962), 110) утверждает, что обнаружил у Герона значение «функция». На мой взгляд, такая интерпретация более уместна в случае Сорана, а не Герона, но даже у Сорана *energeia* на самом деле не означает функцию, на что указывает замечание об «энергиях», противоположных природе.

¹¹² Galen, *De Methodo Medendi* 1.6.1 (Kuhn vol. 10, 46); cf. *ibid.* II.3.3, *De Naturalibus Facultatibus* 1.2; *De Usu Partium* XVII. 1; *De Placitis* VI. 1. В последнем из этих текстов присутствует другая дефиниция: *energeia* есть «движение согласно природе». Гален тщательно различает эти два возможных значения и отмечает, что нечто может быть «энергией» в первом смысле, но не во втором (например, пульсация сердца). Обычно же он употребляет термин в смысле «деятельного движения».

¹¹³ *De Placitis* VI. 1 (De Lacy vol. 2, 360).

смысл, чтобы сделать его пригодным для технических целей. Именно поэтому он определяет «энергию» как своего рода *kinēsis*, тогда как Аристотель определяет *kinēsis* как своего рода «энергию».

Определяемый таким образом термин *energeia* он помещает в понятийную структуру, основанную на ясных методологических принципах. Помимо «энергии», наиболее важными понятиями здесь являются способность (*δύναμις*), эффект, или то, что получилось в результате (*ἔργον*), и субстанция, или сущность (*οὐσία*). Гален следующим образом описывает отношения между ними:

Способность, содержащаяся в венах и называемая кроветворной, так же как и всякая иная способность, мыслится в категории отношения; прежде всего потому, что [эта способность] является причиной деятельности (*ἐνέργεια*), но также, привходящим образом, и [причиной] результата. Но если причина соотносится с чем-либо – ибо она причина только того, что является ее следствием, и ничего другого, – ясно, что и способность также принадлежит к категории отношения. И пока мы не знаем сущности действующей причины, мы называем ее способностью. Так, мы говорим, что в венах наличествует кроветворная [способность], так же как и пищеварительная [способность] в желудке, и способность сердцебиения – в сердце, и в каждой другой части – некая особая способность, соответствующая деятельности этой части. Поэтому, если нам надо методично исследовать, сколько и каковы есть способности, мы должны начать с их результатов; ибо каждый из этих результатов возникает благодаря определенной деятельности, и каждой их деятельности опять же предшествует некая причина¹¹⁴.

В этом отрывке весьма откровенно говорится о пределах научного знания. Начинается он с некоторых наблюдаемых результатов, и на этом основании делается вывод о деятельности рассматриваемых органов. Не зная сущности действующей причины, можно лишь постулировать, что причиной «энергии» является *dynamis*, наличествующая в органе. Однако, как признает Гален, таким образом постулируемая *dynamis* не является предметом непосредственного познания; это «относительное понятие», определяемое через его отношение к чему-то, что более непосредственным образом принадлежит опыту.

Наиболее подходящее к этому месту рассуждение Аристотеля – это обсуждение способностей души – разумной, чувствующей, питательной и др. – в *De anima* II.4. Согласно Аристотелю, чтобы определить каждую способность, необходимо прежде уразуметь соответствующую ей деятельность, ибо «все виды деятельности (*ἐνέργειαί*) и действия предшествуют способностям (*δυνάμειων*)» (415a18-20). Для Аристотеля эпистемологический порядок (от деятельности – к способности) есть следствие порядка определения (от действия – к силе). Однако хотя он и признает это эпистемологическое правило, но не делает на нем акцент и не приходит, как Гален, к несколько скептическому заключению, что мы говорим о способностях прежде всего тогда, когда «мы не знаем сущности причины». Возможно, в этом случае на Галена большее влияние оказала пятая книга «Государства» Платона. Там Сократ, прежде чем отличать предмет знания от предмета мнения, объясняет, что способность нельзя наблюдать непосредственно, но что ее следует определять в соответствии с ее результатами (477c-d). По существу, Гален возвращается к этой мысли, используя аристотелевское различие между *dynamis* и *energeia*.

Агностицизм Галена находит наиболее полное проявление в случае самой важной из способностей, находящейся в сфере внимания врача: самой души. Он не сомневается в том, что

¹¹⁴ *Nat. Fac.* 1.4 (Kühn. Vol. 2, 9). Перевод А. Р. Фокина.

душа существует, и он даже с уверенностью говорит о числе ее частей и органов, с которыми эти части связаны. Но он не допускает какого-либо знания о сущности, *ousia*, души, в том числе и о том, теле сна ли душа или бестелесна, смертна или бессмертна. Как и в случае со способностями органов, он обосновывает свой агностицизм общим представлением об ограниченности данных: «Все люди знают, что мы обладаем душой, ибо все ясно видят то, что совершается (*evfQyoulaiva*) посредством тела: это ходьба, бег, борьба и различные виды ощущений. Мы понимаем, что существует некая причина всех этих действий, на основе некоей достоверной аксиомы, присущей нам по природе, согласно которой мы понимаем, что ничто не происходит без причины. Но поскольку мы не знаем, какова причина этих действий, то именуем их, исходя из способности делать то, что делается [таким образом], способность же есть производящее начало всего, что совершается»¹¹⁵.

Таким образом, Гален принимает общее различие между «энергиями» телесных способностей, или души, которые можно познавать, и их сущностями (*ousiai*), которые познавать невозможно. Триада, которую составляют *dynamis* с ее познаваемой *energeia* и непознаваемой *ousia*, позднее получит широкое распространение среди неоплатоников и Отцов Церкви. И как покажет следующий раздел, богословское применение этой триады задолго до Галена уже было предвосхищено Филоном Александрийским.

¹¹⁵ *Subst. Nat. Fac.* (Kühn. Vol. 4, 760); см. также R. J. Hankinson, "Galen's Anatomy of the Soul," *Phronesis* 36 (1991), 201-208.

Филон александрийский

Обсуждая эллинистические школы, мы остановились на Аспазии – последнем перипатетике (до Александра Афродисийского), сочинения которого отчасти сохранились. Теперь мы обратимся к философам, не заявлявшим о своей принадлежности к какой-либо школе. Фигура, стоящая несколько в стороне от устоявшихся традиций, хотя так или иначе причастная к ним, – Филон Александрийский (ок. 30 до Р. Х. – 45 по Р. Х.). Филона часто характеризуют как среднего платоника, и действительно среди философов он больше всего обязан именно Платону; но сам Филон объяснил бы это тем, что именно Платон удачнее, чем кто-либо из греков, выражал то, что впервые и гораздо лучше было сказано Моисеем. Хорошую характеристику Филону, в которой подчеркивается как экзегетический, так и философский аспекты его творчества, дает Дэвид Руниа: «Экзегет Писания, который обращался к греческой философской традиции, чтобы раскрыть и истолковать сокровенную мудрость Моисеевой философии»¹¹⁶.

Филон часто употребляет термин *energeia* в смысле «деятельности» или «характерной деятельности», особенно в отношении деятельности ума, чувств или частей тела. В большинстве таких случаев воспроизводится то, что мы видели у Полибия и Диодора Сицилийского, но некоторые места свидетельствуют скорее о непосредственном влиянии Аристотеля. Примером является толкование Филоном рассказа из книги Бытия о творении мужчины и женщины, которое соотносится с творением ума (*νοῦς*) и творением активного чувственного восприятия (*ἡ αἰσθησις κατ' ἐνέργειαν*). В библейском тексте Бог приводит новосозданную Еву к Адаму, который восклицает: «Это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт 2:23). Филон рассматривает этот рассказ как аллегорию, указывающую на то, что активное чувственное восприятие является результатом развития возможности, внутренне присущей уму:

Бог приводит деятельное чувство (*τὴν κατ' ἐνέργειαν αἰσθησιν*) к уму, зная, что движение и восприятие этого чувства должны вернуться к уму. Ум же, видя, что то, что ранее он имел в качестве способности (*δύναμιν*) и в состоянии покоя, теперь стало результатом и деятельностью, находящейся в движении (*ἐνέργειαν γεγεννημένην καὶ κινουμένην*), дивится и громко восклицает, говоря, что эта способность не чужда ему, но в полной мере является его собственной (Leg All II.40)¹¹⁷.

Эта своеобразная интерпретация любви Адама к Еве является первым со времен Ликей характерно аристотелевским появлением контраста между *energeia* и *dynamis*. Есть искушение понять в этом отрывке «энергию» в совершенно аристотелевском смысле действительности, но у Филона обычный смысл термина – деятельность, и если бы он имел в виду что-то большее, то, скорее всего, это обозначил бы¹¹⁸.

Наиболее важные новации Филона, касающиеся «энергии», – теологические. Мы видели, что и для Аристотеля, и для Феофраста Бог вечно деятелен, хотя они определяют эту деятельность по-разному: Аристотель – как мышление, мыслящее самого себя; Феофраст – как круговое движение, имеющее причину в самом себе. Филон идет дальше, развивая эту тему, и отождествляет вечную деятельность Бога с созиданием, или творением. Речь об этом заходит тогда, когда он пытается объяснить, в каком смысле можно говорить о Боге, что Тот отдыхает, и чем божественная Суббота отличается от человеческой.

¹¹⁶ David Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Essays* (Leiden, 1995), 189.

¹¹⁷ Перевод А. Р. Фокина.

¹¹⁸ В редких случаях, когда Филон хочет говорить о действительности как таковой, а не о чем-то, существующем в действительности, он употребляет термин *entelecheia* (*De opif mundi. Op. 47, Leg. All. 1.100,11.73*).

Если уж говорить правду, то отдыхает среди сущего одно, а именно Бог. Но отдыхом он [Моисей] называет не праздность, потому что по природе деятельная (δραστήριον) Причина всего, Которая никогда не останавливается, творя прекраснейшее, но пребывает в беструднейшем действии (ἐνέρῳειαν), происходящем с величайшей легкостью и без злострастия... А то, что непричастно изнеможению, даже если оно все творит (ποιεῖ), вовеки не прекратит пребывать в отдохновении. Следовательно, отдохновение в полном смысле слова свойственно одному только Богу (*Cher.* 87-90)¹¹⁹.

Как Аристотель и Феофраст, Филон утверждает, что вечная деятельность первоначала представляет собой не труд, а покой. Из приведенного отрывка не совсем ясно, как Филон понимал эту деятельность, ибо глагол *poiein* (здесь переведенный как «творить») имеет множество значений. В другом месте Филон ясно указывает, что имеет в виду деятельность творения. Так, говоря об упокоении Бога в седьмой день, он пишет: «Прежде всего [Творец] в седьмой день, почив от создания смертных вещей, начинает создавать другие – более божественные. Ибо Бог никогда не перестает творить (ποιεῖν), но как огню свойственно жечь, а снегу – охлаждать, так и Богу свойственно творить; и, конечно же, даже в большей степени, поскольку Он является для всего источником действия (ἀρχὴ τοῦ δράν)» (*Leg. All.* 1.5-6, cf. 16-18). Еще более ясным является это место из *De Providentia*:

Бог постоянно упорядочивает материю Своей мыслью. Его мышление не предшествует процессу творения, и никогда не было времени, когда бы Он не творил, а сами Идеи всегда были с Ним с самого начала. Ибо воля Божия не последует Ему, но всегда с Ним, ведь естественные движения никогда не иссякают. Таким образом, всегда мысля, Он творит и сообщает чувственным вещам принцип их существования, так что и то и другое существует вместе: вечно творящий Божественный Ум и чувственно воспринимаемые вещи, получившие начало бытия (*Prov.* I.7)¹²⁰.

Бог вечно творит посредством вечного мышления, направленного на Идеи, которые придают форму материи. Хотя в сочинении *De Providentia* вечное творческое мышление Бога не именуется собственно Его «энергией», налицо все составляющие, которые позволяют прийти к такому отождествлению. Как мы совсем скоро увидим, этот дальнейший шаг был сделан Алкиноом.

Как и другие аспекты теологии Филона, его представление о том, что Бог вечно творит посредством вечного мышления, предметом которого являются Идеи, следует рассматривать на фоне радикального различения, которое он проводит между образом существования Бога и образом существования тварных вещей. Он считает, что это различие предполагается словами Бога, обращенными к Моисею из неопалимой купины: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, «Я есмь Сущий».

Дело в том, что из добродетелей именно добродетель Бога поистине существует как бытие (κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα), потому что лишь Бог имеет существование в бытии (ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν).

По этой причине Законодатель должен будет сказать о нем: «Я есмь сущий» (Исх 3:14), – ибо то, что за Ним, не существует как бытие (οὐκ

¹¹⁹ Русский перевод приводится по изд.: Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*. М., 2000. – Прим. ред.

¹²⁰ Этот фрагмент дошел до нас только в армянском переводе; русский перевод сделан с английского текста Дэвида Уинстона (David Winston, *Philo of Alexandria* (New York, 1981), 15).

ὄντων κατὰ τὸ εἶναι), а имеет лишь мнимое существование δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι) (*Det.* 160)¹²¹.

Если иметь в виду эту радикальную дихотомию, то неудивительно, что представление Филона о вечно деятельном Боге приводит его к отрицанию, в самом истинном смысле, того, что творения вообще деятельны. Именно это мы у него и обнаруживаем. Филон пишет: «А кто может стать для души противником более непримиримым, чем тот, кто из-за гордыни приписывает себе то, что является уделом Бога? А удел Бога – это действие (ποιεῖν), которое не должно приписывать возникшему, удел же возникшего – претерпевание. Тот, кто заранее поймет, что оно ему свойственно и необходимо присуще, легко перенесет выпавшее ему на долю, даже если это будут наиболее тяжкие испытания» (*Cher.* 77-78)¹²². Ниже Филон критикует Иосифа из книги Бытия за утверждение, что правильное толкование сновидений возможно посредством (διὰ) Бога, а не из-за Него как причины: «Потому что [музыкальные] инструменты, натягиваемые и ослабляемые, – это мы, через которых совершаются частные действия (αἱ καταμέρος ἐνέργειαι), а мастер – Тот, Который играет на силах тела и души и Которым все приводится в движение» (*Cher.* 128).

Взятые отдельно, эти отрывки могут создать впечатление, что для Филона только Бог является действующей причиной. Возможно, Филон не собирался заходить так далеко – дальше сказанного в комментарии на Исход 3:14, где он действительно отрицает, что творения существуют по своему собственному образу. Мы можем с уверенностью сказать, что для Филона *energeia* в самом строгом смысле слова принадлежит одному только Богу. Как следствие, божественная «энергия» должна выходить за пределы мышления об Идеях – или, скорее, мысля Идеи, Бог в то же время некоторым образом порождает временные процессы. Более подробное выяснение этого вопроса потребовало бы разговора о божественных Силах, посредством которых Бог управляет миром, и об отношении этих Сил к божественному Логосу¹²³. Нам же в данном случае достаточно отметить, что Филон с очевидностью не желает сводить деятельность Бога в мире лишь к отношению аристотелевского мышления, мыслящего себя самого, но рассматривает Бога как деятельного в более непосредственном и личностном аспекте, описанном во Второзаконии¹²⁴.

Филон, конечно, был не первым, кто утверждал, что один только Бог обнаруживает «энергию»; это уже сделал Аристотель в «Метафизике». Разница в том, что Аристотель имел в виду главным образом «энергию» как действительность, тогда как Филон – «энергию» как деятельность. Это открывает новую и интересную возможность: понять божественную «энергию» как то, благодаря чему можно познавать Бога. Хотя именно Ямвлих, Прокл и Отцы Церкви наиболее полно следовали этому направлению мысли, Филон сделал достаточно, чтобы указать на возможности, которые эта идея в себе несет. В целом он проводит четкое различие между божественной сущностью (οὐσία), которая совершенно непознаваема для человека, и

¹²¹ См. другие близкие места: *Quod Deus* 55, *Mut.* 11-12, и *Mos.* 1.75. Их обсуждает Руниа: Runia, *Philo and the Church Fathers*, гл. 1 и 11. Русский перевод приводится по изд.: Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*. М., 2000. – *Прим. ред.*

¹²² Контекст показывает, что *poiein* здесь означает «действовать», а не «творить». Русский перевод приводится по тому же изданию. См. выше, прим. 40. – *Прим. ред.*

¹²³ См. John Dillon, *The Middle Platonists* (London, 1977), 158-170; Winston, *Philo of Alexandria*, 23-24. Проблема осложняется тем, что Филон в разных местах отождествляет Идеи то с Логосом (*Op.* 24), то с Силами (*Spec. Leg.* I.47-48, 329).

¹²⁴ Другие места, в которых подчеркивается различие между активным Богом и пассивными творениями: *Quis Her.* 107-108, 119, *Leg. All.* 1.48-49, 82, II.46—47, а также фрагмент из книги IV того же сочинения в: Winston, *Philo of Alexandria*, 33. Есть также интересный пассаж в *De Sacrificiis* 68, где Филон использует стоическое понятие «тонического движения» (τονικῆ κίνησις), чтобы описать вездесущее Бога. Тем не менее он нигде не предлагает последовательного теоретического различия между образом действия Бога и образом действия тварных существ.

фактом существования Бога, который может быть постигнут через божественные Силы. Вот характерный отрывок¹²⁵:

Ибо для человеческого рассудка вполне достаточно продвинуться [в своем знании] до понимания того, что Причина Вселенной есть и существует; направлять же свои изыскания дальше и [пытаться] исследовать [в Боге] сущность (οὐσία) или качество – это глупость, которая пристала лишь каким-нибудь незапамятным временам. Ведь даже Моисею, премудрому во всем, Бог именно на это не дал согласия, хотя тот тысячи раз обращался с такими просьбами, но ему было дано божественное изречение, что «ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо тебе» (Исх 33:23); это означало: все, что следует за Богом, человеком хорошим может быть постигнуто, но Сам Он единственный для понимания недоступен; но недоступен именно для понимания через прямое и непосредственное приближение – ибо таким образом можно было бы узнать о том, каков Он, – а для понимания через [наблюдение] Сил, следующих за Ним и сопутствующих Ему, доступен, ибо они не сущность Его открывают, но из совершаемых Им [вещей] позволяют заключить о Его существовании (ὕλαρξιν) (*Post.* 168-169)¹²⁶.

Читая этот отрывок, можно предположить, что по крайней мере сами эти Силы непосредственно доступны для человеческого ума. Но в другом месте Филон отрицает даже это. Он вспоминает Моисея, которому было отказано в непосредственном видении Бога и который просил о том, чтобы увидеть Силы. Бог ответил, что Силы также находятся за пределами человеческого постижения. И затем добавил:

И хотя по своей сущности (κατὰ τὴν οὐσίαν) они обычно непостижимы, все же они являют взору своего рода отпечаток и отображение своей деятельности (ἐνέργεια). Подобно тому, как у вас печати, которые, будучи прижаты к воску или подобному материалу, оставляют на нем сколь угодно много число отпечатков, но при этом сами не теряют никакой своей части, но остаются такими, как были, так же следует понимать и окружающие Меня Силы, которые придают качество бескачественным вещам и формы – бесформенным, но при этом ни в чем не изменяются и не умаляются в своей вечной природе. Некоторые из вас называют их – и нельзя сказать, что неудачно – идеями, поскольку они придают форму каждому существу, упорядочивая беспорядочное, ограничивая неограниченное, определяя неопределенное, придавая образ безобразному и вообще изменяя худшее к лучшему. Итак, не надейся, что сможешь постичь Меня или какую-либо из Моих Сил по сущности. Однако Я с готовностью и благоволением уделяю [вам] то, что [вам] доступно (*Spec. Leg.* I.47-49)¹²⁷.

Здесь мы видим, как Филон противопоставляет *energeia* божественных Сил и их непознаваемую *ousia*. Это триада *energeia—dynamis—ousia* подобна той, которую полтора столетия спустя будет использовать Гален¹²⁸. Поразительно, что Филон вводит это противопоставление, чтобы подчеркнуть, что Формы (которые он в данном случае приравнивает к божественным Силам) непознаваемы в своей сущности. Для Платона, конечно, Формы были именно прин-

¹²⁵ См. также *Post.* 19-20, *Quod Deus* 62, *Fug.* 164-165, *Mut.* 7-9, *Spec. Leg.* 1.32-50, *Praem.* 39^0.

¹²⁶ Русский перевод приводится по изд.: Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*. М., 2000. —Прим. ред.

¹²⁷ Перевод А. Р. Фокина. – Прим. ред.

¹²⁸ Я не хочу сказать, что Гален испытал влияние Филона; эта триада вполне естественна, если вспомнить, как стали пониматься ее термины.

ципами познаваемости, и это тот аспект теории идей, относительно которого у него не было никаких колебаний. Филон отличается от Платона тем, что рассматривает Формы как деятельные силы, служащие умственному познанию. Отсюда и естественное для него различие их сущности и их деятельности, а также понимание того, что если одно может быть постигнуто, то второе – не может.

Хотя приведенный отрывок – единственное место у Филона, где ясно противопоставляются *ousia* и *energeia*, в более широком смысле это противопоставление присуще его взгляду на познание Бога. Различая божественную сущность и Силы и считая, что Бог может познаваться только через последние, Филон преследует почти ту же цель, что и греческие Отцы, различавшие *ousia* и *energeia*: сохранить божественную трансцендентность и в то же время утвердить представление о том, что трансцендентный Бог нисходит до того, чтобы быть познаваемым человеком. Это не значит, что здесь нет важных различий. Одно из них состоит в том, что для Филона знание Бога, полученное посредством Сил, является результатом умозаключений, что весьма далеко от того, что позднее имели в виду Отцы, говоря о знании, полученном через божественные *energeiai*. Но даже этим отличие не исчерпывается, потому что, помимо такого знания посредством умозаключения, Филон также допускает, что возможно прямое видение божественного Логоса, а соотношение Логоса и Сил является сокровенным¹²⁹. Поэтому у Филона мы обнаруживаем не прямое предвосхищение последующего развития, а многообещающее и весьма оригинальное смешение идей, многие из которых обретут свое место в иных контекстах.

¹²⁹ О видении Логоса см. *Leg. All.* III. 100-102; *Abr.* 122-123; *Praem.* 37-40, 45-46. Я обсуждаю эти отрывки в статье “The Vision of God in Philo of Alexandria,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 483-500.

Нумений и алкиной

Представление о божественной активности, которая в одно и то же время исполнена покоя и в высшей степени созидательна, продолжало привлекать пристальное внимание философов в период, предшествующий Плотину. Размышления на эту тему можно найти у Нумения, Алкиной и Александра Афродисийского, которым будут посвящены последние разделы этой главы. Первых двух авторов условно относят к средним платоникам, хотя Нумения вполне можно рассматривать и как неопифагорейца, испытавшего влияние Платона¹³⁰. Ни в одном из сохранившихся фрагментов сочинений Нумения нет термина *energeia*, однако, как станет ясно из последующего изложения, это лишь случайное различие в терминологии.

В так называемом Втором письме Платона есть загадочное утверждение: «Все тяготеет к царю всего и все совершается ради него, он – причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему – третье»¹³¹ (312e). Что бы ни имел в виду автор этого утверждения, оно породило у позднейших платоников склонность мыслить ряд из трех иерархически организованных божеств¹³². Примером этой тенденции является и Нумений. Он говорит о третьем боге, который, судя по всему, является мировой душой (хотя Нумений никогда так его не называет), и о втором боге, который напоминает Демиурга из «Тимея». Он также утверждает, что существует первый бог, превышающий этих других. В утраченном сочинении «О благе» он пишет:

Так как Платон знал о том, что люди познают только Демиурга, а первый Ум, именуемый Сущим самим по себе (*αὐτοῦν*), им совершенно неведом, поэтому он и сказал им так, как если бы кто-нибудь говорил: «О люди, то, что вы считаете Умом, не является первым, но прежде него существует другой Ум, более древний и более божественный» (Fr. 17)¹³³.

Хотя мы не знаем, какой текст Платона имеет в виду Нумений, смысл вполне ясен: он хочет сказать о существовании первого ума, который выше по своему положению, чем Демиург. В других фрагментах эта тема различия между первым, вторым и третьим богами развивается. Второй и третий, говорит Нумений, представляют собой, по существу, одно и то же, но они разделяются через контакт с материей. В результате это единое божество оставляет самого себя без внимания и «хватается за чувственное, заботится о нем, возводит его на свой собственный уровень по причине сильного стремления к материи» (Fr. 11). Первый бог, наоборот, остается простым и нераздельным. Мы также узнаем, что первый бог «свободен от всех дел и просто царствует, а демиургический бог управляет, передвигаясь по небу» (Fr. 12). Второй бог восседает над материей, как кормчий на корабле в море, управляя ею посредством идей и взирая на первого бога вместо неба (Fr. 18). Это, кажется, подразумевает, что первый бог – это идеи, и, согласно Проклу, Нумений действительно отождествляет первого бога с «живым Существом» из платоновского «Тимея», первообразом для космоса (Fr. 22). В двух других фрагментах говорится, что первый бог есть идея Блага, а второй бог является благим лишь через причастие первому (Fr. 19, 20). Мы не находим никакого намека на то, как примирить

¹³⁰ См. Dillon, *The Middle Platonists*, 361-379 (Нумений) и 267-306 (Алкиной). Интересные размышления о том, что «недемиургическая теология» Нумения и Алкиной отделяет их от других средних платоников, см. в John Peter Kenney, "Theism and Divine Production in Ancient Realist Theology," *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David Burrell and Bernard McGinn (Notre Dame, 1990), 57-80.

¹³¹ Русский перевод Второго письма Платона приводится по изд.: Платон. *Собр. соч.* Т. 4. М., 1994.

¹³² О Втором письме см. John Rist, "Neopythagoreanism and 'Plato's' Second Letter," *Phronesis* 10 (1965), 78-81, где его истоки отнесены к неопифагорейцам I века до Р. Х.

¹³³ Ed. Des Places. Перевод А. Р. Фокина.

утверждение, что первый бог – это все идеи, с утверждением, что он есть лишь идея Блага. Возможно, Нумений мыслил Благо как нечто, охватывающее все идеи.

В то же время первый бог есть также и ум – разумеется, первый Ум (как показывает Fr. 17). Ясно, что, приравнивая ум к идее (ко всем идеям или только к идее Блага), Нумений приближается к представлению Аристотеля о мыслящем самого себя мышлении. Поэтому он заявляет, что первый бог, несмотря на то, что он прост, неделим и свободен от всякого труда, в действительности является деятельным:

Вот каковы роды жизни первого бога и второго бога. Ясно, что первый бог будет пребывать в покое, тогда как второй находится в движении; первый занят [только] умопостигаемым, второй – [одновременно] и умопостигаемым, и чувственным... Вместо движения, присущего второму, покой, присущий первому, как я полагаю, есть сродное ему движение (κίνησιν σύμφυτον), от которого на все сущее изливаются космическое устройство, вечная устойчивость и сохранение [или спасение – σωτηρία] (Fr. 15)¹³⁴.

Хотя Нумений не поясняет подробнее это присущее первому богу движение, нет сомнения, что это «движение» есть деятельность мышления. Последнее вытекает из отождествления первого бога с умом и идеей, а также объясняет, каким образом внутренне присущее первому богу движение может быть источником космического порядка и его устойчивости. Выражение Нумения *kinēsis symphytos* является, по существу, другим обозначением аристотелевского выражения *energeia akinesias*. Это знаменательный факт. Как мы видели, Филон также считал, что покой Бога есть определенный вид деятельности. Однако почти нет оснований полагать, что неоплатоники читали Филона, тогда как Нумения они ценили очень высоко. Таким образом, Нумений был важным каналом, через который аристотелевская идея «энергии» (хотя и не сам термин) нашла свой путь к неоплатонизму.

Обращаясь к Алкиною, мы находим схожую теологию, выраженную собственно в аристотелевских терминах. Единственное сохранившееся сочинение Алкиноя – *Didaskalikos*, или «Учебник платоновской философии»¹³⁵. В десятой главе этого произведения читаем:

[Первый Бог] действует (ἐνεργεῖ) на него [т. е. на ум целокупного неба], сам будучи неподвижным, – как солнце на зрение, обращенное к нему, и как предмет вожделения движет вожделеющим, оставаясь неподвижным. Так и первый ум движет умом целокупного неба. Как первый ум он самый прекрасный, и предмет его мысли тоже самый прекрасный, но не более прекрасный, чем он сам: он вечно мыслит себя самого и свои мысли (νοήματα), и это его действие есть идея (αὐτῆ ἡ ἐνεργεῖα αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρξει)... По своей воле он все наполнил собою, пробудив мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума, который, будучи упорядочен отцом, упорядочивает всю внутрикосмическую природу (*Didask. 10*)¹³⁶.

Вполне можно представить, как Алкиной пишет это, заглядывая в раскрытую перед ним «Метафизику». Первое предложение выражает странный переход мысли от XII.6 к XII.7 Метафизики, утверждая сначала, что первый Бог действует (ἐνεργεῖ), но затем объясняя, что Он делает это просто как предмет желания. (Аналогии с солнцем у Аристотеля нет, но она заимствована из «Государства» Платона.) Мысль о том, что первый ум должен мыслить самое прекрасное – а именно себя самого, – прямо взята из Метафизики XII.9. Наконец, утвержде-

¹³⁴ Перевод А. Р. Фокина.

¹³⁵ Ученые долгое время считали, что «Алкиноем» в рукописях ошибочно назвали «Альбина» – платоника, известного как учителя Галена. Эта точка зрения сегодня опровергнута, и мы практически ничего не знаем об авторе сочинения *Didaskalikos*, кроме имени. Датировка текста II веком по Р. Х. опирается на анализ его содержания.

¹³⁶ Русский перевод фрагментов из «Учебника» Алкиноя приводится по изд.: Алкиной. *Учебник платоновской философии* / Пер. Ю. А. Шичалина // Платон. *Собр. соч.* Т. 4. М., 1994. С. 625-663. —Прим. ред.

ние, что «это его действие есть идея», также совершенно аристотелевское, по крайней мере, согласно той интерпретации, которая была предложена во второй главе, хотя Аристотель в этой связи не употребляет слово *ἰδέα*.

Конечно, Алкиной стремится соединить эти аристотелевские темы с платоновским представлением о мировой душе. Поэтому он наделяет мировую душу умом и говорит о том, что первый бог обращает этот подчиненный ум к себе. (Отметим, что если рассматривать мировую душу и ее ум как разных богов, то можно прийти к триадической системе божеств, как это имеет место у Нумения.) Каким образом первый бог это делает, объясняется позднее: «Душу космоса, существующую вечно, Бог также не создает, а упорядочивает, и в этом смысле, пожалуй, можно сказать, что создает, поскольку пробуждает и возвращает ее к ней самой и к ее уму как бы из некоего глубокого забытья, или сна, чтобы, взирая на мыслимое умом, она воспринимала виды и формы и устремлялась к его помыслам» (*Didask.* 14 XIV.3). Другими словами, ум мировой души желает первого ума; стремясь удовлетворить это желание, он мыслит мысли первого ума после него и таким образом достигает упорядоченного состояния, что в свою очередь позволяет ему упорядочивать мир.

Поэтому для Алкиной «энергия» первого бога изливается на мир только в силу того, что он прекрасен. Взятая сама по себе, эта «энергия» есть просто мыслящее само себя мышление, однако красота такого мышления не может остаться скрытой, и, проявляя себя, она сообщает порядок миру.

Александр афродисийский

В завершение мы обращаемся к Александру Афродисийскому – возможно, самому крупному философу эпохи ранней империи и, конечно, крупнейшему перипатетику. О его жизни мы знаем мало, разве что он принял императорское назначение на должность профессора аристотелевской философии где-то между 198 и 209 годами по Р. Х.¹³⁷ Порфирий в «Жизни Плотина» говорит, что он был одним из тех, чьи произведения читали на занятиях Плотина, и нет никаких сомнений в том, что Александр оказал серьезное влияние на самого Плотина, равно как и на позднеантичных комментаторов Аристотеля. К сожалению, многие из сочинений Александра, которые были бы важны с нашей точки зрения, сохранились лишь во фрагментах, включая его комментарии к «Физике», «О душе» и VI-XIV книгам «Метафизики». Наиболее важным из сохранившихся произведений является его собственный трактат «О душе» – всеобъемлющее рассмотрение души, опирающееся на аристотелевский материал, но развивающий его в оригинальном ключе.

Наиболее известной является предложенная в трактате Александра «О душе» интерпретация учения Аристотеля об уме. Об этом учении уже говорилось во второй главе, однако следует сделать еще несколько важных замечаний, чтобы можно было оценить вклад Александра. В начале *De anima* III.4 Аристотель в качестве исходного допущения полагает, что в процессе мышления ум принимает форму мыслимого объекта. Поскольку ум мыслит все вещи, он приходит к выводу, что не должно быть внутренних характеристик, которые препятствовали бы восприятию формы. Это сразу приводит к довольно парадоксальному заключению: «Ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо из существующего в действительности (οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων)» (429a21-24). «До того» здесь следует понимать концептуально, а не темпорально; равным образом можно сказать, что материя, «до того» как она примет форму, «не имеет своей собственной природы» и «не есть что-либо из существующего в действительности».

Но даже понятый таким образом, этот отрывок создает серьезные трудности. Если ум по природе есть не что иное, как способность мыслить, каким образом он приходит к *актуальному* мышлению? Подобный вопрос можно поставить и в случае материи, и на этот вопрос у Аристотеля есть ответ: присутствие той или иной формы в том или ином фрагменте материи всегда можно объяснить действующей причиной, уже обладающей этой формой. В *De anima* III.5 Аристотель распространяет это понимание на ум. Отрывок, в котором он это делает, является предельно сжатым и темным даже по аристотелевским стандартам, но его значение для последующей истории философии чрезвычайно велико.

Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же – причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он

¹³⁷ См. R.W. Sharpies, “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation,” *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* ii. 36.2 (1987), 1177-1178.

ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью (τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια) (430a10-18).

Как и в Метафизике XII, *energeia* здесь колеблется между двумя смыслами – «деятельности» и «действительности». Ум, который существует отдельно, ничему не подвержен и ни с чем не смешан; он «все производит» и потому деятелен; он также в действительности является всем тем, чем ум, который «становится всем», является только в возможности, и как таковой он по своей сущности есть действительность.

Перерабатывая материал этой главы, Александр дает первому уму, о котором Аристотель говорит, что он «становится всем», наименование «материального ума». Он противопоставляет его уму в состоянии обладания (ὁ κατὰ ἔξις νοῦς). Последний, как говорит Александр, подобен «ученому, который занимает среднее положение между тем ученым, о котором говорится, что он лишь обладает способностью к познанию, и тем, кто осуществляет акт познания (κατ' ἐπιστήμην ἐνεργοῦντος)»¹³⁸. Таким образом, Александр подгоняет различие, проведенное в *De anima* III.4-5, к совершенно иному различию, проведенному в том же произведении ранее – между первой и второй потенциальностью. Тем самым он превращает в темпоральное различие то, что для Аристотеля было концептуальным различием. Как объясняет Александр, каждый человек рождается с чувственными способностями и вскоре также приобретает память. Переход от материального ума к уму в развитом состоянии происходит тогда, когда, «от памяти и непрерывной деятельности чувств относительно чувственно воспринимаемого посредством опыта совершается переход от “этого единичного нечто” к “таковому и всеобщему”, как в том случае, когда чувство воспринимает ту или иную белую вещь, и на основе этих восприятий мы заключаем, что такого рода цвет – белый» (Р. 83.5-10). Этот процесс вполне можно описать как процесс постижения универсального или же процесс мысленного отделения форм от их материи (Р. 85.12-20).

Следующий уровень после второй потенциальности – это, конечно, второй акт. Соответственно, Александр пишет, что существует также ум в действии (κατ' ἐνέργειαν), аналогичный тому, который действительно совершает акты познания (Р. 86.4-5). На этом уровне ум тождествен своему предмету и таким образом мыслит и самого себя (86.14-23). Это откровенный аристотелизм. Завершив описание трех фаз ума, Александр затем неожиданно пересказывает пассаж из *De Anima* III.5. Он делает вывод, что «раз существует один ум – материальный, должен существовать и ум производящий (ποιητικός), который будет причиной развитого состояния материального ума» (Р. 88.23-24). Таким образом, Александр истолковывает аргументацию Аристотеля и его выводы в контексте своего тройного различения уровней ума: роль производящего ума, как он его понимает, состоит в том, чтобы поднимать материальный ум на уровень ума в его развитом состоянии. При этом Александр не объясняет, каким образом это можно примирить с его более ранним и более натуралистическим описанием того, как материальный интеллект, постоянно обобщая чувственный опыт, переходит в развитое состояние.

Как бы то ни было, далее в аргументации Александра происходит интересный и новый поворот:

И он [то есть производящий ум] также будет формой, которая в самом точном смысле и в высшей степени умопостигаема (τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος) и как таковая отделена от материи. Ибо во всех случаях то, что в высшей степени и в самом точном смысле обладает неким свойством, является причиной наличия этого свойства и в остальных вещах. В самом деле, то, что в высшей степени видимо, а таковое есть свет, есть причина того, что остальные видимые вещи видимы; так же как и то, что в высшей

¹³⁸ *De anima* 86.1-3 // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Suppl. 2.1. Ed. I. Bruns. Berlin, 1887.

степени и по преимуществу является благом, есть причина благодати других благих вещей. Ибо все остальные благие вещи считаются таковыми благодаря общности с этим [первым благом]. А то, что в высшей степени и по самой своей природе является умопостигаемым, по справедливости есть причина умопостигаемости остальных вещей, и таковым будет производящий ум (Р. 88.24-89.6)¹³⁹.

В данном случае получается, что производящий ум является производящим в отношении не только развитого состояния материального ума, но также и умопостигаемости всего, что мыслимо, и что он играет эту роль в силу того, что сам в высшей степени умопостигаем. Как неоднократно указывалось, принцип, согласно которому нечто, более всего являющееся чем-то, есть причина подобного качества в других вещах, несостоятелен и не имеет отношения к аристотелизму¹⁴⁰. Но очевидно, что Александр имеет в виду больше, чем просто степень обладания свойством. В приведенном тексте производящий ум является в высшей степени и *по самой своей природе* умопостигаемым, и далее Александр подводит итог своей аргументации, замечая, что «если бы не было того, что умопостигаемо по своей природе, не было бы и ничего другого умопостигаемого» (Р. 89.6-7). Ибо то, что нечто является чем-то «по природе», означает, что оно не требует никакой внешней причины, которая сделала бы его таковым; оно есть таковое в полноте действительности, в том особенном смысле полноты действительности, который был выявлен в ходе обсуждения вечных и преходящих вещей в Метафизике IX.8. Поэтому предложенный Александром принцип может быть выражен следующим образом: нечто, являющееся чем-то в полноте действительности, есть причина подобного качества в других вещах.

Этот принцип вполне правдоподобен и вполне соответствует аристотелизму. Для Аристотеля присутствие формы всегда можно объяснить воздействием действующей причины, уже обладающей этой формой. В *De anima* III.5 это распространяется на умопостигаемость и, по существу, утверждается, что для целей анализа причинности умопостигаемость сама может рассматриваться как форма. Поэтому вещи, которым не присуща умопостигаемость, должны воспринимать свою умопостигаемость от того, что является умопостигаемым в полноте действительно сти. Если учитывать, что умопостигаемость может быть понята как форма, нетрудно сформулировать по крайней мере два (типично аристотелевских) аргумента в пользу такого вывода. Один – регрессивный аргумент: в противном случае следует говорить о том, что каждое умопостигаемое воспринимает свою умопостигаемость от чего-то другого, что в свою очередь тоже воспринимает ее от другого, и так *ad infinitum* – это бесконечный регресс, оставляющий фундаментальный вопрос об истоках умопостигаемости без ответа. Другой – аргумент от принципа полноты: если все умопостигаемо только благодаря осуществлению потенции, тогда в некоторой ситуации (учитывая вечность мира) вообще ничто не будет умопостигаемым – в ситуации, когда ничто уже не может *стать* умопостигаемым. Поэтому должно быть нечто, что является умопостигаемым по своей природе, а другие умопостигаемые сущие должны в некотором смысле быть ему обязанными своей умопостигаемостью¹⁴¹.

Александр повторяет те свойства, которые Аристотель приписывает производящему уму – он существует отдельно, не подвержен ничему и ни с чем не смешан, – и добавляет, что он есть «*energeia* и форма, отдельная от возможности и материи» (Р. 89.17). Как показывает противопоставление производящего ума возможности и материи, «энергия» здесь есть действительность. Взятые вместе эти эпитеты не могут не привести на ум перводвижитель. Александр считает эту связь слишком очевидной, чтобы о ней распространяться, так как продолжает:

¹³⁹ Перевод А. Р. Фокина.

¹⁴⁰ См. Sharples, “Alexander of Aphrodisias,” 1206-1207, и приведенные там ссылки.

¹⁴¹ Слова «в некотором смысле» делают этот аргумент слабее, чем регрессивный аргумент, в котором речь идет об отношении действующей причинности.

«Раз он [производящий ум] таков» – существует отдельно, не подвержен ничему, ни с чем не смешан, есть действительность и форма, – «то, согласно Аристотелю, он есть Первопричина, которая в собственном смысле есть также ум» (Р. 89.17-18). Таким образом, для Александра производящий ум и перводвигатель – одно и то же.

Упоминание «Первопричины», как представляется, служит для того, чтобы подчеркнуть, что производящий ум, будучи причиной умопостигаемости других вещей, есть также и причина бытия (τὸ εἶναι) вещей, которые составляют предмет мышления (Р. 89.9-11).

Отождествление Александром действующего ума с перводвигателем всегда было предметом споров¹⁴². Не пытаясь разрешить этот экзегетический вопрос, все-таки можно с ясностью увидеть, что такое отождествление прокладывает один из путей разработки и применения аристотелевской теологии, описанной во второй главе. Так же как для Нумения и Алкиноя, для Александра божественная деятельность является одновременно завершенной, самодостаточной и глубоко созидательной. Как ум Первопричина мыслит только себя самое; в то же время делая это, она обнаруживает себя как в высшей степени умопостигаемую и тем самым также как причину умопостигаемости других. Таким образом, у Александра в понимании божественного умопостигаемость играет почти ту же роль, что красота у Алкиноя. Это неслучайно; каждый автор берет один элемент аристотелевского описания перводвигателя, в котором оба атрибута имеют равное значение. Но в отличие от Алкиноя, Александр артикулирует свое видение именно в терминах «энергии», используя этот термин для обозначения и деятельности, и действительно сти. И таким образом он снова помещает термин *energeia* в центр философской рефлексии.

¹⁴² Недавние защитники такого понимания: Guthrie, *History*, vol. 6, 322-330; Charles Kahn, “The Role of *nous* in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* 11.19,” *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, ed. Enrico Berti (Padua, 1981), 385—414; Rist, *Mind of Aristotle*, 180-182. Критику см. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, 220-229.

Глава 4

Плотин и теория двух действий

Обращаясь к Плотину (ок. 205-270), мы снова имеем дело с философским умом первой величины. Плотина условно считают основателем неоплатонизма, и, конечно, верно, что именно Платон, более чем какой-либо другой философ, был для него источником вдохновения. Однако ученые уже давно осознали, что во многих отношениях он столько же обязан Аристотелю, сколько Платону. Кое-что об отношении Плотина к Аристотелю можно узнать из следующего места из «Жизни Плотина» Порфирия, который был учеником Плотина и сам был весьма значительным философом.

Писал он обычно напряженно и остроумно, с такою краткостью, что мыслей было больше, чем слов, и очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели сообщая мысль. В сочинениях его присутствуют скрытно и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике... При занятиях читались ученые записки или Севера, или Крония, или Нумения, или Гая, или Аттика, а из перипатетиков – Аспазия, Александра, Адраста и прочих, кого случится (14)¹⁴³.

А. Армстронг по поводу этого отрывка замечает, что он «с ясностью показывает, насколько ученым и профессиональным философом был Плотин и как он работал, с большой оригинальностью, опираясь на широкую школьную традицию». Имена Нумения, Аспазия и Александра известны нам из предыдущей главы; сочинения большинства других, упомянутых Порфирием, к сожалению, утрачены.

Если учитывать открытость Плотина к различным школам и свободное владение материалом, неудивительно, что он был готов заимствовать такой технический аристотелевский термин, как *energeia*, и сделать его своим. В настоящей главе мы сосредоточим внимание на наиболее интересном и оригинальном использовании Плотиним этого понятия – в теории двух действий, которая появляется в Эннеадах V.4 и в дальнейшем получает развитие. Как мы увидим, эта теория разрастается и проникает практически во все уголки плотиновской философии. Она обнаруживает удивительную гибкость понятия «энергии», а также показывает, как понятие, разработанное Аристотелем, может быть использовано совсем не в аристотелевском духе.

¹⁴³ Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. М., 1979. С. 468. —Прим. ред.

Теория «двух действий» в эннеадах v.4

Эннеады V.4 [7] представляет собой короткий трактат, озаглавленный «Как от первого происходит то, что за первым следует, и Едином»¹⁴⁴. Хотя в более ранних трактатах присутствуют аллюзии на первопринцип платоновской системы, Единое, и на подчиненный принцип, именуемый Умом ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), здесь Плотин впервые пытается объяснить, как Ум происходит от Единого. Эта проблема является особенно острой в силу того, что Единое является совершенным и ни в чем не нуждается. Свой ответ Плотин начинает с утверждения, что само понятие совершенства включает в себя способность к порождению. Для того, чтобы это подтвердить, он приводит примеры из природного мира:

А мы видим: любое другое, ежели достигает совершенства, – рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное; причем я имею в виду не только то, что сознательно выбирает, но и то, что растет без всякого выбора, и неодушевленное, которое также, насколько может, делится своим [с другими]: например, огонь греет, холодит снег, и зелья также воздействуют на другое [сообразно своей природе], и всё всякий раз по возможности воспроизводит начало в его вечности и благодати. Но как же тогда самому совершенному и первому благу оставаться в себе самом, словно ему жалко своего ($\varphi\theta\upsilon\nu\eta\sigma\alpha\nu$), или словно оно – первая сила – бессильно? (V.4.1.26-36)¹⁴⁵.

В этой аргументации искусно синтезируются темы из аристотелевской философии природы с теологией «Тимея». Аристотель говорит в *De Anima*, что «самая естественная деятельность живых существ, поскольку они достигли зрелости... – производить себе подобное (животное – животного, растение – растение), дабы по возможности быть причастным вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно – цель их естественных действий» (II.4 415a26-b2). Это место у Аристотеля напоминает известное рассуждение в «Пире» Платона, где он, от имени Диотимы, объясняет, что у всех живых существ порождение является способом причастия божественному (207c-208b). Наиболее интересным у Аристотеля является двусмысленность выражения «все существа» ($\pi\upsilon\nu\chi\alpha$). В узком смысле оно касается только растений и животных, о которых говорится в предыдущем предложении. Однако возможно и другое прочтение, когда это выражение относится ко всем вещам без каких-либо оговорок, и в свете сказанного Аристотелем в других местах такое прочтение вполне возможно и уместно¹⁴⁶. Это приблизит нас к аргументации Плотина, так что две первых фразы приведенной выше цитаты предстанут как нечто большее, чем просто парафраз соответствующего места из *De Anima*. Конечно, различие остается, поскольку Аристотель никогда не приписывал своему собственному божеству – перводвигателю – стремление поделиться «своим». Поэтому в поисках мотивов божественной порождающей способности Плотин обращается к «Тимею» и в особенности к утверждению (29e), что Бог творит потому, что Он благ и свободен от какой-либо зависти ($\varphi\theta\acute{\upsilon}\nu\omicron\varsigma$).

Эта аргументация приводит к выводу, что первое Благо должно порождать нечто, хотя и не тождественное ему, но являющееся в некотором смысле образом или распространением его бытия. У многих читателей Плотина, сформировавшихся в традициях среднего платонизма, этот вывод не мог вызывать никаких возражений. В среднем платонизме первое Благо – это

¹⁴⁴ Цифра в скобках обозначает место этого трактата в хронологическом порядке, предложенном Порфирием («Жизнь Плотина» 4-6). Я буду давать эти сведения только тогда, когда это будет уместным.

¹⁴⁵ Перевод приводится по изд.: Плотин. *Трактаты I-11* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. —Прим. ред.

¹⁴⁶ См. Kahn, “The Place of the Prime Mover in Aristotle’s Teleology”.

nous, божественный Ум. Вызов, бросаемый Плотинем, касается именно этого пункта, так как на следующем шаге своей аргументации он пытается показать, что *nous* не может быть источником всех вещей. Для этого он обращается к еще двум принципам Аристотеля. Первый – это аналогия между познанием и восприятием: «Мышление... само по себе, как и зрение, лишено определенности, а получает ее от умопостигаемого» (V.4.2.4-7, ср. Аристотель. *De An.* III.4 429a13-18). Второй – это тождество «*nous*» и его мыслительной деятельности¹⁴⁷. Поскольку «*nous*» тождествен своей мыслительной деятельности, а мышление определяется созерцаемым предметом, «*nous*» также должен определяться этим умопостигаемым предметом. Поэтому «*nous*» не может быть источником всех вещей, но, наоборот, его предмет должен ему предшествовать в порядке существования. (Речь идет, конечно, о понятийном, а не временном порядке.) В случае божественного Ума этим предметом является Единое. Отсюда вытекает важное следствие: Единое порождает Ум так же, как предмет мышления порождает мышление, сам по себе не претерпевая никакого изменения. Плотин выражает это с помощью другого заимствования из «Тимея»: Единое производит, пребывая «в свойственном ему обыкновении» (V.4.2.22, ср. *Timaeus* 42e).

Но теперь первый вопрос – как что-либо может произойти из Единого – приобретает более резкую форму: как что-либо может произойти из Единого, если само Единое остается совершенно неизменным? Отвечая на этот вопрос, Плотин обращается к понятию «*energeia*»¹⁴⁸.

У каждого одно есть действие его сущности (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), а другое – идущее от сущности (ἐκ τῆς οὐσίας). Действие сущности и есть каждое само по себе (ἢ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια); а действие, идущее от сущности, должно необходимым образом сопровождать ее, при этом от нее отличаясь. Например, огонь: и у него одно действие есть составляющая его сущность теплота, а другое, которое возникает уже от этого, когда он действует по природе свойственным ему действием, неизменно пребывая при этом огнем. То же самое и там, только там – в еще большей степени: «покамест оно неизменно пребывает в свойственном ему обыкновении», из того совершенства, которое есть в нем, и от свойственного ему действия рожденное действие (συνούσης ἐνέργεια), получившее собственное бытие (ὑπόστασιν λαβοῦσα), – поскольку оно получило его от великой силы, собственно говоря, от величайшей из всех вообще, – становится чистым бытием и сущностью по той причине, что то – «за пределами сущности». Так что то – возможность всего (δύναμις πάντων), а это – уже всё (V.4.2.27-39)¹⁴⁹

¹⁴⁷ В V.4.2 это утверждение присутствует лишь имплицитно, однако в других местах – ясно и часто (например, V.9.5, V.5.1-2, V.3.5).

¹⁴⁸ *Energeia* присутствует и в некоторых более ранних трактатах, но в том смысле, который не выходит за пределы аристотелевского употребления этого термина. См. IV.7[2].83, III.1[3].1, V.9[5].4, 8, и IV.8[6].5.

¹⁴⁹ Перевод приводится по изд.: Плотин. *Трактаты 1-11* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. —Прим. ред.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.