

Часть Первая

I. АРИСТОТЕЛЬ

1. Проблема самопознания

В сравнении с остальными древнегреческими мыслителями Сократ и Платон внесли, пожалуй, наиболее весомый вклад в философское осмысление дельфийского изречения *gnothi sayton* ("познай самого себя"). Отношение Аристотеля к знаменитой максиме не было однозначным: он почтительно отзывался о ней в диалоге "О философии" (*De phil.*, fr. 3), но считал возможным упрекнуть ее в тривиальности в "Риторике" (*Rhet.* II, 21, 1395a19-20). Впрочем, если судить об аристотелевском подходе к проблеме самопознания чисто формально (например, по очень немногим реминисценциям *gnothi sayton*), то может создаться впечатление, что сократический энтузиазм в отстаивании примата интроспекции над познанием внешнего мира импонирует раннему, платонизирующему Аристотелю, но затем Стагирит утратил интерес к вопросу о самопознании и, увлекшись "объективистскими" изысканиями, отказался от сколько-нибудь детальной трактовки этого вопроса. Однако неформальное рассмотрение аристотелевской этики и ноологии, вскрывающее обманчивость первого впечатления, приводит к выводу о том, что проблема самопознания – не только человеческого, но и божественного ума – привлекала к себе пристальное внимание Аристотеля на всех этапах его интеллектуальной эволюции. Причем со временем разработка теории самопознания все более заметно переносилась Аристотелем из сферы этики в сферу ноологии, а исследовательские приоритеты перемещались с отнюдь не безупречного самопознания эмпирического Я на всеохватывающее самосозерцание божественного ума, в отличие от человеческой души не познающего ничего кроме самого себя. Это, конечно, не означало, что концепция божественного самопознания лишалась

каких-либо этических импликаций; не случайно Аристотель иногда провозглашал самобытность ничему не подверженного предвечного ума идеалом и конечной целью созерцательной, т.е. наилучшей для человека и самой блаженной жизни. Не ставя под сомнение общеизвестную взаимозависимость физики и ноологии Аристотеля, реализованную и в отождествлении самосозерцающего "нуса" с неподвижной первопричиной движения, стоит внимательнее разобраться в генетической и концептуальной связи ноологии Стагирита с его этикой. Для этого рассмотрение 7-й и 9-й глав XII книги "Метафизики", резюмирующих ряд основоположений аристотелевского учения о субстанциальном уме, уместно предварить анализом материала, содержащегося в 15-й главе II книги "Большой этики" и в 12-й главе VII книги "Евдемовой этики".

Лишь упоминая, но детально не разбирая весьма непростой вопрос о хронологии этических сочинений Аристотеля, следует отдавать себе отчет в относительности, а подчас и неприменимости такого хронологического критерия (выступавшего ключевым алгоритмом несколько упрощенной эволюционистской модели Йегера [130]), как степень углублявшегося отчуждения Стагирита от платонизма. Вообще не будет большим преувеличением сказать, что расписывать по годам аристотелевские сочинения, в частности этические, – примерно то же, что упражняться в каллиграфии на корабле, плывущем по бушующему морю. Но и составление относительной хронологии этических трактатов Аристотеля, осложненное все еще открытым вопросом об аутентичности "Большой этики", наталкивается на порой непредвиденные рифы. Тем не менее "Большая этика", по-видимому, представляет собой одну из самых ранних и потому в чем-то несовершенную и не всегда точную запись курса аристотелевских лекций, которая была сделана, вероятно, в Ассе или Митилене через несколько лет после ухода Аристотеля из Академии и, возможно, переиздана перипатетиками уже после смерти Стагирита опять-таки в довольно свободной, но оправданной стилистическими и другими дефектами оригинала редакции. Можно также предположить, что следующей по времени написания была "Евдемова

этика", а "Никомахова этика", как, впрочем, и XII книга "Метафизики", была завершена Аристотелем после "Евдемовой этики".

В 15-й главе II книги "Большой этики" обсуждение вопросов о человеческом самопознании и о возможности самосозерцания бога проводилось в связи с анализом соотношения понятий самоудовлетворенности (*aytarkeia*) и дружбы (*philia*). По словам автора "Большой этики", "самое трудное, как говорили некоторые из мудрецов, – познание самого себя (ср. Plato. Leg. 923a), но и самое приятное (ведь знание самого себя приятно), однако сами по себе мы не можем созерцать самих себя... Поэтому как, когда мы желаем видеть свое лицо, мы видим <его>, глядя в зеркало, так и, когда мы хотим познать самих себя, мы можем познать <себя>, смотря на друга (ср. Phaedr. 255d), ведь, как мы говорим, друг есть второе Я. Если же приятно знание самого себя, а это знание невозможно без другого, друга, то самоудовлетворенный <человек> нуждается в дружбе, чтобы познать самого себя" (ММ. II, 15, 1213a13-16, 20- 26). Платоновские реминисценции в приведенном отрывке допустимо признать отзвуками развернувшейся в Академии оживленной полемики вокруг дилеммы между самоудовлетворенностью и дружбой. Вопрос о том, возможна ли вопреки жестким альтернативным решениям золотая середина между самоудовлетворенностью и дружбой, между эгоизмом и альтруизмом, в глазах Платона, академиков, Аристотеля и других греческих философов, занимавшихся этической проблематикой, приобретал особое, и не только умозрительное значение, поскольку он непосредственно касался проблемы соотношения индивида и общества и стимулировал поиски оптимальных вариантов сочетания частного и общего интересов. Рассмотрение данного вопроса не случайно составляло в "Большой этике" контекст, в котором анализировалось (прежде всего в этическом аспекте) человеческое самопознание. Ведь если адекватное самопознание достигается индивидом самостоятельно, без чьего-либо посредства, отпадает необходимость участия "второго Я", или друга, в познании человеком своего собственного Я, а это чревато односторонним приоритетом самоудовлетворенности перед дружбой. Если же по-

знание самого себя предполагает в качестве неперемного условия участие друга, способного положить конец эгоистическому самоослеплению, появляется возможность достижения компромисса между самоудовлетворенностью и дружбой.

Вместе с тем автор "Большой этики" (т.е., по выдвинутому ранее предположению, Аристотель) не обошел вниманием и академическую аналогию между божественной и человеческой самоудовлетворенностью. Не брезгуя ролью доксографа, но сохраняя за собой право выступать и в роли комментатора, он поставил под сомнение истинность и полезность воспроизводившегося им "рассуждения" академиков, утверждая, что, "если бог является самоудовлетворенным и ни в ком не нуждается, из этого не следует, что и мы ни в ком не будем нуждаться" (1212b35-37). Таким образом, не считая сравнение человека с богом полезным для изучения человеческой самоудовлетворенности, Аристотель тем не менее не занимался анализом аргументации академиков в пользу применимости данного сравнения, а ограничивался констатацией методологической некорректности академических "рассуждений", опиравшихся на освященную авторитетом платонической традиции аналогию между богом и человеком. Конечно, платоники были далеки от того, чтобы свободно переносить несовершенные человеческие качества на божественную природу, и ими наверняка были извлечены уроки из саркастической критики наивного антропоморфизма, развернутой, например, Ксенофаном или софистами. Однако обратный ход мысли от понятия бога к понятию человеческого Я санкционировался в платонизме как вполне законный. В платоническом учении о родстве (*syngeneia*) бога и духовного начала в человеке прослеживалась тенденция свести до условности, почти до иллюзорности, расстояние, отделяющее от бога "внутреннего человека": не случайно дельфийская максима "познай самого себя" признавалась у Платона "приветствием бога" (*Charm.*, 164d), как бы напомиавшим о нерасторжимой взаимозависимости самопознания и богопознания.

В связи с немногословной, но меткой критикой "обычной" академической аналогии между богом и человеком Аристотель изложил и мнение академиков

о невозможности самосозерцания бога. По его словам, "существует и такое рассуждение о боге, в котором говорится: ведь так как, говорится <там>, бог обладает всеми благами и является самоудовлетворенным, чем он занят? Не спит же он? Он будет созерцать нечто, говорится <там>, ибо это – самое прекрасное и наиболее подобающее ему. Что же именно он будет созерцать? Если он будет созерцать нечто иное, то будет созерцать нечто лучшее себя. Но это нелепо, чтобы нечто иное было лучше бога. Следовательно, он будет созерцать сам себя. Однако <это> нелепо, ведь и человека, который станет разглядывать сам себя, мы упрекаем как тупоумного. Итак, бог, говорится <там>, будет нелеп, созерцая сам себя. Я опущу <вопрос>, что же именно будет созерцать бог? Ведь мы подвергаем рассмотрению не самоудовлетворенность бога, а человеческую: будет ли нуждаться в дружбе самоудовлетворенный <человек> или нет?" (1212b37-1213a10). Итак, отнюдь не считая излишним вопрос о предмете созерцания бога, Аристотель не одобрял трактовку этой проблемы, предложенную академиками и основанную на оспаривавшейся им аналогии между богом и человеком, и откладывал специальное рассмотрение затронутой ноологической проблематики, так сказать, "до лучших времен". Стало быть, нелюбимое изложение Аристотелем академического рассуждения об объекте божественного созерцания весьма информативно и постольку, поскольку оно дает представление о начальном этапе становления той проблематики, которая, все более обособляясь от чисто этической, будет непосредственно рассматриваться Стагиритом и в рамках ноологии.

Об эволюции аристотелевского подхода к проблеме человеческого и божественного самопознания можно судить по 12-й главе VII книги "Евдемовой этики". Если в 15-й главе II книги "Большой этики" критика академических "рассуждений", представленная в конспективной форме, занимала несравненно меньшее место, чем их изложение, то в указанном отрывке из "Евдемовой этики" аргументация академиков была подвергнута всестороннему критическому анализу, охватывавшему вопросы и о теоретическом статусе аналогии между богом и человеком, и о том,

насколько выводы, полученные в результате ее применения, согласуются с эмпирическими данными. Ведь буквальная трактовка этой аналогии, обострявшая до предела антитезу человеческой самоудовлетворенности и дружбы, подразумевала вывод о том, что самоудовлетворенный человек, поскольку он подобен богу, не нуждается в друге. Но подтвердится ли данный вывод, если его сопоставить с развернутой характеристикой человеческой жизни как деятельности и цели? "Очевидно, – писал Аристотель, – что жить – значит воспринимать и познавать, как и жить вместе – значит вместе воспринимать и вместе познавать. Воспринимать же себя и познавать себя является самым предпочтительным для каждого, и потому стремление жить врожденно всем < людям >, ведь жизнь нужно считать неким познанием" (EE.VII, 12, 1244b24-29). По мнению Стагирита, не следует (хотя этот запрет и не акцентировался в рассуждениях академиков) отделять познавательную деятельность от жизни и живого, познающего человека, иначе человек будет не в состоянии отличить, познает ли и живет ли он сам или кто-то другой вместо него. Прирожденное же стремление к жизни есть одновременно и стремление к познанию и самопознанию, а также к познанию собственного существования как бесспорного блага. Но поскольку самопознание и самосознание являются для индивида наиболее предпочтительными благами, можно допустить, что для добродетельного человека отпадает необходимость в таком вторичном благе, как совместная жизнь с другом, каким бы добродетельным он ни был. Однако это допущение противоречит, по мнению Аристотеля, опыту, "воспринимать же друга необходимо означает некоторым образом воспринимать самого себя (aisthanesthai haytoy), а познавать друга – некоторым образом познавать самого себя (gnorizein hayton)" (1245a35-37). Эксплицитное различение понятий самопознания и самосознания, распространявшее даже на интроспекцию разграничение интеллектуального знания и чувственного восприятия, имело далеко идущие последствия. Ведь в 9-й главе IX книги "Никомаховой этики" подробному анализу проблемы самосознания эмпирического Я отводилась

настолько важная роль в раскрытии диалектики понятий самоудовлетворенности и дружбы, что прямая постановка вопроса о самопознании выглядела тут излишней. Проблема же самопознания – но не человеческого, а божественного ума – стала центральной в 7-й и 9-й главах XII книги "Метафизики", и, вообще говоря, для позднего Аристотеля, извлекающего уроки из ноологических апорий академиков, представляла самостоятельный интерес отнюдь не только в связи с критикой академической аналогии между богом и человеком.

На "опущенный" же в "Большой этике" вопрос о том, что именно мыслит божественный ум, в "Евдемовой этике" давался однозначный ответ: "самого себя", и в очередной раз подчеркивалась неправомерность предполагавшегося академическим рассуждением заключения от самодостаточности бога к самодостаточности человека: "Согласно этому рассуждению, добродетельный <человек> и не мыслит <что-либо>, ведь бог блажен не таким образом <как человек>, но полнее, чем так, чтобы мыслить нечто иное, кроме самого себя" (1245b15-18). В приведенном отрывке угадываются контуры аристотелевского учения о "мышлении мышления". (Следует заметить, что в "Никомаховой этике" проблема самопознания божественного ума затрагивалась вовсе не так непосредственно, как в "Ethica Eudemia", причем лишь постольку, поскольку созерцательная деятельность бога признавалась единственно достойной его блаженства.) По мнению Аристотеля, бог мыслит самого себя, коль скоро сам для себя является благом, человек же не может мыслить только самого себя, ибо он обладает благом обычно благодаря другому. Иначе говоря, чистое Я высвечивается в индивиде посредством созерцательной деятельности человеческого ума, эмпирическое же Я, будучи зависимым прежде всего от иного и воспринимая себя через иное, узнает себя в своем почти зеркальном отражении, т.е. в другом эмпирическом Я. Таким образом, антиномичность взаимосвязи самоудовлетворенности и дружбы, судя по 12-й главе VII книги "Евдемовой этики", способствовала концептуальному оформлению антитетики чистого и эмпирического Я, которая, в частности, в "Никомаховой этике" легла в основание

функционального противопоставления созерцательной деятельности ума внутреннему чувственному восприятию человека. Антитетика чистого и эмпирического Я сложилась у Аристотеля под воздействием, как негативным, так и позитивным, платонической аналогии между богом и человеком. Причем в "Евдемовой этике" вполне определилось, а в "Никомаховой этике" и "Метафизике" укрепилось отношение Аристотеля к этой аналогии: в то время как академики при ее посредстве пытались, "ущемляя права" эмпирического Я, свести до минимума разнородность божественного и человеческого, Стагирит старался оттенить эту разнородность в случае, когда речь шла о сопоставлении бога с человеком как психосоматической целостностью, но вместе с тем допускал спорадическую причастность субъекта к божественной жизни, когда дело касалось созерцательной активности индивидуального ума. Если, согласно Стагириту, ограниченность человеческой природы не может помешать мудрецу (пусть редко и в течение "короткого времени" (Met. XII, 7, 1072b15)) вкусить божественного блаженства, а уподобление высшему уму и есть наилучшее для мудреца употребление данной ему жизни, то становится ясным, почему вместо "обычной", довольно растяжимой аналогии между богом и человеком как таковым Аристотель так или иначе использовал аналогию между божественным "нусом" и созерцающим человеческим умом. Называя умозрение самой ценной познавательной деятельностью, возвышающей человека до небес, Аристотель давал понять, что применение для ее характеристики превосходных степеней вполне уместно и в рамках теонимной этики, и в рамках "катафатической" теологии, смысловым ядром которой явилось учение о самомышлении субстанциального ума.

"Если, – писал Аристотель в 9-й главе XII книги "Метафизики", – ум ничего не мыслит, но находится в таком состоянии, как если бы был спящим, в чем его величие? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ведь тогда то, что составляет его сущность, есть не мышление, а способность <мыслить>), то он не является лучшей сущностью, ибо достоинство присуще ему благодаря мышлению. И еще, составляет ли его сущность ум или мышле-

ние, что он мыслит? Или сам себя, или нечто другое... Ум мыслит сам себя, если только он есть наилучшее, и его мышление есть мышление мышления" (Met. XII, 9, 1074b17-23, 33-35). Хотя гипотезы о "времяпрепровождении" божества носили у Аристотеля отчасти аллегорический характер, риторический вопрос "не спит же бог?" не случайно переключался из "Большой этики" в "Никомахову этику" (EN. X, 8, 1178b19-20) и "Метафизику", ведь он позволял наглядно противопоставить предельно насыщенную созерцательную деятельность бога бездеятельности его воображаемого сна. Онтологический примат действительности над возможностью повсюду, и в частности в ноологии, постулировался Аристотелем с завидной настойчивостью; недаром Аристотель трактовал непрекращающуюся целеполагающую деятельность созерцания как способ действительного существования неподвижного перво двигателя и называл ее "наилучшей и вечной жизнью" (Met. XII, 7, 1072b28), неизмеримо превосходящей обыденную жизнь человека. Являющееся условием исчерпывающего самопознания совпадение мыслящего и мыслимого, или субъекта и объекта мышления, превращается на уровне субстанциального ума во всецело актуальное тождество бытия и мышления. По мнению Стагирита, человеческая субъективность включает в себе элемент возможности: она может "стать" той или другой, абсолютному же, т.е. полностью реализованному, субъекту остается только "быть" самим собой, ведь "самости" божественного ума присуща неповторимость предельной осуществленности. Иными словами, в отличие от первоначального "нуса", ничему не подверженного и изъятого из времени, эмпирическое Я развертывается в последовательности своих состояний и потому подвергается воздействию времени, постоянно сопряженного с изменчивостью как возможностью инобытия. Неудивительно, что и преимущественно дискурсивное мышление человека, согласно Аристотелю, гораздо менее совершенно, чем божественное мышление, которое, будучи направленным на само себя на протяжении вечности, и есть вневременная интуиция, обеспечивающая самопознание абсолютно актуальной, неподвижной и нематериальной первосущности. Человеческий же ум, обычно направленный

на составное в течение определенного времени, способен постигать нематериальные объекты главным образом благодаря предварительной абстрагирующей деятельности, предполагающей поэтапную обработку и дематериализацию чувственных образов. Остро поставленная в "Метафизике" проблема соотношения божественного и человеческого ума занимала Стагирита и в III книге трактата "О душе" (где, кстати, был воспроизведен также тезис о тождестве мыслящего и мыслимого как условия адекватного самопознания), но там она ставилась как прежде всего гносеолого-психологическая, а не метафизическая или этическая проблема. Аристотелевскому учению о деятельном и пассивном уме, испытывавшему терпение многочисленных средневековых комментаторов, было суждено стать, возможно, не лучшим, но довольно плодотворным решением указанной проблемы.

2. Концепция самосознания

Изучая заключительный этап эволюции психологии Аристотеля, нельзя не учитывать явственно выступающую в поздних аристотелевских трудах, в том числе в "Никомаховой этике", двойственность подхода к проблеме субъекта познания. Если, с одной стороны, следуя установкам гилеморфизма, Аристотель в "Никомаховой этике" рассматривал эмпирическое Я как динамическое и субстанциальное единство души и тела, то, с другой стороны, здесь же четко прослеживалась тенденция к признанию исключительно но-этической природы чистого Я. Характерное для психологической доктрины позднего Аристотеля сближение души и тела приводило (наряду с другими причинами) к дуализму ума и души, нашедшему отражение в ряде мест итогового этического сочинения Стагирита. Функциональное различие эмпирического и чистого Я, выразившееся в антитезе практической или ориентированной на практику деятельности и деятельности созерцания, дополнялось у Аристотеля акцентированным, хотя и не всегда достаточно внятным различием деятельного субстанциального ума (вечного, бессмертного и абсолютно актуального) и имманентного человеческой душе пассивного ума, реализация потенций которого происходит во

времени лишь благодаря воздействию внешних факторов, будь то познаваемые объекты или "входящий извне" ум. Применявшиеся при этом в трактате "О душе" уловки тонкой дипломатии, уповавшей на миротворческую действенность заверений в неизбежности тесного познавательного контакта между пассивным и деятельным умом, вряд ли могли существенно ослабить чреватую конфликтами напряженность в отношениях между психологией и ноологией Аристотеля.

Показательно и то, что в "Никомаховой этике" анализ структуры самосознания эмпирического Я проводился Аристотелем в рамках обсуждения проблемы блага, приносимого человеку дружбой (ведь, по словам Стагирита, "для каждого человека желательно как его собственное бытие, так или почти так и бытие друга" (EN. IX, 9, 1170b7-8)), а характеристики чистого Я обычно давались при описании предельных совершенств созерцательной жизни, являющей собой идеал самоудовлетворенности и воплощение присущего мудрецу стремления к богоподобию и сверхличностному бессмертию. Поиски возможного компромисса между самоудовлетворенностью и дружбой, между ценностными установками теоретической и практической деятельности сосредоточивались у Аристотеля вокруг проблемы аксиологической значимости различных действий субъекта, могущих быть соотношенными с определенными степенями в иерархии жизненных благ. Подчеркивая различие между человеческой самоудовлетворенностью, не исключающей возможность дружбы, и божественной самоудовлетворенностью, несовместимой с дружбой, Аристотель в то же время старался показать, что коль скоро дружба возможна как любовь не только к другим людям, но и к себе, точнее, к высшему в самом себе, понятие себялюбия (*philautia*), освобожденное от негативных оттенков его обиходного значения, позволяет прояснить диалектическую взаимосвязь человеческой самоудовлетворенности и дружбы. Тем не менее отнюдь не чуждая Стагириту в "Никомаховой этике" забота о сглаживании противоречий и смягчении контрастов сколько-нибудь заметно не коснулась антитезы чистого и эмпирического Я, Ведь, по мнению Аристотеля, высшее самодовлеющее благо созер-

цания достигается субъектом тогда, когда он, отвлекаясь от конкретных условий своего существования и пытаясь превзойти самого себя, отождествляет себя с умом, однако сознание собственного бытия как неоспоримого наличного блага присуще субъекту именно постольку, поскольку он является человеком, т.е. составным существом, задействованным в природном и социальном универсуме.

Словно демонстрируя методологическую непривлекательность "обычной" академической аналогии между богом и человеком, Аристотель в 9-й главе IX книги "Никомаховой этики" предпочитал заниматься имманентным анализом самосознания эмпирического Я, стараясь не затрагивать чисто ноологической проблематики. По его словам, "видящий воспринимает, что он видит, и слышащий, что он слышит, и идущий, что он идет, сходным образом и в отношении других (деятельств) есть нечто воспринимающее, что мы действуем, так что, когда мы чувствуем, (оно воспринимает), что мы чувствуем, я когда мы мыслим, что мы мыслим; (воспринимать же), что мы чувствуем или мыслим, значит (воспринимать), что мы существуем, ибо бытие было определено как чувство или мышление" (EN. IX, 9, 1170a29-b1). Сравнивая этот отрывок с 7-й и 9-й главами XII книги "Метафизики", можно еще раз убедиться в том, что, по Аристотелю, осознание человеком самого себя осуществляется иначе, чем интуитивное познание божественным умом самого себя. Самопознание чистого ума есть "мышление мышления" (noesis noeseos), самосознание же эмпирического Я никак нельзя свести только к осознанию субъектом мыслительных актов, да и присущее человеческой душе дискурсивное мышление отнюдь не тождественно сознанию этого мышления. К тому же человеческое мышление даже в его наиболее возвышенных проявлениях не может быть непрерывным, как самомышление божественного ума, ибо "ничто человеческое не способно действовать непрерывно" (EN. X, 4, 1175a4-5). Будучи включенной в сложную ритмику внутренней активности субъекта и оказываясь непосредственно зависимой от чувственного восприятия, воображения и т.п., мыслительная деятельность субъекта не является доминирующей по-

знавательной деятельностью, призванной стать свидетельством того, что сущность человеческого Я неизменно проявляется именно в мышлении. Сознание человеком мышления, а наряду с ним и других актов, в том числе телесных, становится у Стагирита результатом взаимодействия разных функций души, низшие из которых могут существовать независимо от высших, но не наоборот. Иными словами, согласно позднему Аристотелю, не принимавшему крайностей платоновского дуализма чувственности и рассудка, человек сознает себя в средоточии собственных действий именно как существо, обладающее способностью чувственного восприятия. Аристотель не без неудобств использовал термин *aisthesis* для обозначения и внешнего чувственного восприятия, и сознательного восприятия, обеспечиваемого деятельностью внутреннего, или общего чувства. Поскольку Стагирит употреблял этот термин и для обозначения присущей животным способности ощущения, ему не удавалось терминологически зафиксировать своеобразие сознательной деятельности человека. Не случайно в своих комментариях к сочинениям Аристотеля неоплатоники, исходившие из противопоставления чувственной и разумной частей души и проявлявшие придирчивую осмотрительность при употреблении описывавших чувственное познание терминов, иногда прямо высказывались против казавшихся им слишком радикальными импликаций аристотелевского сенсуализма (см., например: CAG, 75, 466, 27-29).

Верность позднего Аристотеля принципу психосоматического единства приходится учитывать и при анализе теории общего чувства (*koine aisthesis*). По Стагириту, общее чувство систематизирует и оценивает чувственные данные, познает общие чувственно воспринимаемые свойства (движение, покой, фигуру, величину и число) (*De an.* II, 6, 418a17-18; III, 1, 425a14-16; *De sens.* I, 437a8-9), посредством выявления полезного и вредного, доброго и злого указывает, к чему надо стремиться и чего избегать (*De an.* III, 7, 431a8-14), и, наконец, является восприятием восприятия. Причем подход Аристотеля к вопросу о том, возможно ли восприятие восприятия, претерпел эволюцию, которая в немалой степени была обусловлена постепенным расширением спектра смысловых

оттенков термина *aisthesis*, могущего обозначать как телесное чувство, направленное на внешнее и единичное, так и интеллектуализированное внутреннее чувство, способное к рефлексии. Например, в IV (довольно ранней) книге "Метафизики" Стагирит писал, что "чувственное восприятие, конечно же, не является восприятием самого себя" (*Met.* IV, 5, 1010b35-36), однако в XII – более поздней книге того же сочинения – он высказывался в менее категоричной форме, утверждая, что чувственное восприятие обычно есть восприятие иного, "а самого себя лишь мимоходом" (*Met.* XII, 9, 1074b36), в III же книге трактата "О душе" Аристотель недвусмысленно заявлял: "Мы воспринимаем, что мы видим и слышим" (*De an.* III, 2, 425b12). Версии теории общего чувства, которые содержатся в "De anima" (где допускается относительная автономия телесных чувств) и в "Parva naturalia" (где внимание автора заострено на первоначальной чувственной способности, специфицируемой в деятельности отдельных чувств), заметно различаются, особенно в трактовке проблемы соотношения общего и отдельных чувств, но это различие объясняется перестановкой ряда акцентов и разной тематической направленностью указанных произведений и вряд ли может сыграть решающую роль в составлении относительной хронологии психологических сочинений Стагирита.

Синтезирующая деятельность общего чувства выступает у Аристотеля в качестве одного из важнейших факторов, определяющих единство самосознания эмпирического Я. Обусловливаемая функционированием общего чувства реальная взаимозависимость различных психических актов (например, воспоминания, обращенного к прошлому, и воображения, могущего быть устремленным к будущему) приводит к тому, что общее чувство в отличие от простого восприятия, получаемого при посредстве внешних чувств и являющегося восприятием только настоящего, способно в той или иной форме охватывать все три модуса времени. Критикуя в трактате "О восприятии и воспринимаемом" отстаивавшуюся рядом философствующих знатоков музыки концепцию "невоспринимаемого времени", Аристотель рассматривал диалектическое соотношение дискретности самих восприни-

маемых звуков и непрерывности их субъективного восприятия как коррелят соотношения прерывных моментов времени и временного континуума и пытался не только выявить связь между физическим и психическим временем, но и, прямо или косвенно сопоставляя мыслимость момента с чувственной либо квазичувственной воспринимаемостью длительности, продемонстрировать специфику осознания человеком времени. При этом он использовал аргумент, представляющийся некоторым эрудитам чуть ли не прототипом картезианского "cogito" (см.: [60; 59]). "Когда, – писал Аристотель, – кто-либо воспринимает сам себя или иное в непрерывном времени, невозможно, чтобы тогда осталось незамеченным им то, что он существует, и если бы в непрерывном (времени) нашелся некий (промежуток), столь малый, что он был бы совершенно невоспринимаемым, очевидно, что тогда (в этом промежутке) для кого-либо осталось бы неизвестным, существует ли он сам, и видит ли он, и воспринимает ли он" (De sens. 7, 448a26- 30). Отдавая дань находчивости историков философии, стремившихся отыскать "генетический код" "cogito" в текстах Аристотеля, все же не следует пренебрегать предписаниями методологического практицизма, призывающего к тем большей осторожности, чем реальнее угроза принести "истину факта" в жертву эффектности той или иной текстуальной параллели. Нетрудно представить, что исследователь, близко знакомый с сочинениями Декарта, будет искушаем соблазном дополнить, домыслить то, что лишь угадывается в избранном аристотелевском пассаже, а этим дополнением он рискует предопределить развитие своей мысли, восходящей от элементарной ассоциации к содержательному сравнению.

Не забывая об указанных мерах предосторожности, нужно особо отметить, что самосознание человека неразрывно связывалось Аристотелем с сознанием времени. Однако не вполне корректно, по примеру многих аристотелеведов, утверждать, что, согласно воззрениям Стагирита, время непременно относится к числу "общих свойств" (см.: [28, 33; 84, 567; 27, 119; 178, 215]). Занимаясь в "Parva naturalia" не столько изучением соотношения общего чувства и "общих свойств", постигаемых в их присущности внешним

объектам, сколько по преимуществу имманентным анализом общего, или внутреннего, чувства, воплощающего в себе функциональное единство различных психических деятельностей (памяти, воображения и т.п.), Аристотель уделял тут большое внимание именно проблеме психического времени, которое понималось им не как могущая стать общим чувственно воспринимаемым свойством мера физического движения, а скорее как апостериорная форма внутреннего чувства, неотделимая от самосознания эмпирического Я. Акцент на временном характере человеческого самосознания во многом определил своеобразие аристотелевской теории самосознания в сравнении с картезианской. Ведь у Декарта время, которое он признавал лишь "модусом мышления" и которое помимо прочего позволяло представить дискретную совокупность моментов самосознания в виде строгой умопостигаемой последовательности, было призвано словно оттенять вневременную самодостаточность мыслящего Я и его внутреннюю независимость от конкретных условий существования. Тем самым Декарт в своем обосновании психосоматического дуализма и гносеологического эгоцентризма выдвигал на первый план понятие чистого Я, Аристотель же в концепции самосознания исходил прежде всего из понятия эмпирического Я. Приверженность позднего Аристотеля принципам сенсуализма и психосоматического единства, ставшая одной из причин углублявшегося дуализма чистого и эмпирического Я, приводила к тому, что понятийные схемы аристотелевского учения о вневременном "мышлении мышления" не оказывали сколько-нибудь заметного влияния на проводившийся в 9-й главе IX книги "Никомаховой этики" и в 7-й главе трактата "О восприятии и воспринимаемом" анализ человеческого самосознания как сознания субъектом собственного существования во времени.