

«Сотериология» Аристотеля*

И.Р. Тантлевский

Автор статьи стремится выявить эволюцию «сотериологических» аспектов учения Аристотеля о душе /разумной «части» души/ уме человека. В первой части работы анализируются дошедшие до нас фрагменты, парафразы, реминисценции из ранних произведений Стагирита (прежде всего, его диалогов «Евдем, или О душе», «О философии» и «Протрептик»), содержащих релевантные материалы, связанные со становлением его учения о «бессмертии души»; доктриной о разумной «части» души; переосмыслением и радикальной модификацией концепции Платона об *anamnesise*; выявлением сущности того, что есть человек как индивидуальность и что в нем может остаться «вечным».

Рассматривая произведения зрелого периода творчества Аристотеля, автор анализирует «сотериологические» элементы представлений Аристотеля, отраженные, прежде всего, в трактатах «О душе» и «Метафизика», а также в «Евдемовой этике» и «Никомаховой этике». При этом особое внимание уделено рассмотрению концепции «божественного», «бессмертного», «бестелесного» «деятельного ума», в котором сосредоточены суть и индивидуальность человека и который «ничему не подвержен». Анализируя особенности этических элементов учения Аристотеля в корреляции с его «сотериологией», автор приходит к выводу, что высшая, «спасительная» добродетель, по Стагириту, в конечном счете заключена не в благодетии в традиционном его понимании, а по преимуществу в мыслительной деятельности разумной «части» души человека в ее вечном поиске истины.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Аристотель, разум, душа, «деятельный ум», бессмертие души, сотериология, этика.

ТАНТЛЕВСКИЙ Игорь Романович – доктор философских наук, профессор, ведущий Кафедрой еврейской культуры СПбГУ.

tantigor@bk.ru

Статья поступила в редакцию 1 марта 2018 г.

Цитирование: *Тантлевский И.Р.* «Сотериология» Аристотеля // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 148–159.

I

Цицерон, прилагавший «большие душевные усилия» для истолкования трудов Аристотеля¹, говорит в трактате «О пределах блага и зла» (V, 5, 12) о существовании у Стагирита двух родов произведений – «эксотерических» (греч. *éksōterikón*), т.е. предназначенных для широкой публики, не посвященной в глубины философии, и «записок» (*commentarii*), имевших хождение внутри его философской школы². Впоследствии данное представление получает широкое распространение³. К первой группе произведений относились ранние труды Стагирита – по преимуществу диалоги, от которых до нас дошли лишь фрагменты, парафразы, реминисценции и т.п. в сочинениях позднейших авторов, ко второй – зрелые.

* «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062-П)»; Санкт-Петербургский государственный университет.

© Тантлевский И.Р., 2019 г.

В Комментариях на «Категории» Аристотеля, приписываемых Элиасу, происходившему из школы Олимпиадора в Александрии, говорится о том, что Аристотель обосновывал «бессмертие души» как в своих «акроаматических» трудах (т.е. научных трудах, написанных для его учеников) — «посредством определяющих доказательств», так и в диалогах (114.25) — «посредством правдоподобных», т.е. вероятностных доводов. Но главным образом Стагирит это обосновывал именно в своих диалогах (*Ibid.*, 115.11–12)⁴; тут могут иметься в виду, прежде всего, диалоги «Евдем, или О душе»⁵, «О философии»⁶ и, вероятно, «Протрептик»⁷. «В своих диалогах он [Аристотель] говорит, что душа должна быть бессмертной, ибо все мы самопроизвольно совершаем возлияния умершим и клянемся ими, но никто не может совершать возлияния тому, кто совершенно не существует, или же клясться им...» (*Ibid.* 114.32)⁸.

В Комментариях на диалог «Тимей» Прокл замечает, что в нем Платон представляет «теорию души только в физическом» аспекте, «описывая связь души с телом». В «подражание» Платону «Аристотель в трактате “О душе” изучает ее в физическом отношении (“естественнонаучно”. — *И.Т.*), не упоминая ни о возвращении (*kathódou*) (в потусторонний мир. — *И.Т.*) души, ни о (ее) (конечной) участи; но в (своих) диалогах он отдельно исследовал эти (темы)...» (338d).

В связи с употребленным в данном пассаже термине *káthodos*, означающим, в частности, «возвращение» из изгнания, заметим, что Платон рассматривал вхождение души в тело в качестве своего рода наказания — как *изгнание* ее из небесного дома⁹. (Ср., напр.: *Цицерон*. О дивинации, I, 25, 53 (= «Евдем», фр. 5): «...когда душа Евдема покинет тело, она вернется домой».)

Прокл в Комментариях на «Государство» Платона¹⁰ говорит о том, что Аристотель утверждал, что жизнь души вне тела «естественна» для нее и является ее «здоровым» состоянием, в то время как пребывание души в теле «неестественно» и сродни «болезни». Подобно некоторым больным, которые, хворая, могут подчас забыть даже буквы — чего не бывает с выздоравливающими, — «душа, приходя оттуда (из потустороннего мира. — *И.Т.*) сюда, забывает виды (того мира), но, уходя отсюда, помнит там (в потустороннем мире. — *И.Т.*) здешние события» («Евдем», фр. 5).

Таким образом, используя в качестве обоснования (*aitía*; букв. «причина», «основание») данной концепции «памяти» души восходящее к Платону¹¹ представление о том, что жизнь души вне тела естественна, а в теле равносильна болезни, Аристотель одновременно радикально переосмысливает и модифицирует его концепцию *анамнесиса*¹².

В «Моралиях» Плутарха, II, 115e (= «Евдем», фр. 6) засвидетельствовано также следующее положение из учения раннего Аристотеля: «...не быть рожденным — лучше всего, и смерть лучше жизни. <...> “Лучшее, что доступно человеку, — это, родившись, умереть как можно раньше”. (Из этого) ясно, что... время, проводимое по смерти, лучше (времени земной) жизни».

В диалогах «Евдем»¹³ и «О философии»¹⁴ Аристотель высказывал мысль о том, что на пороге смерти и иногда во сне и во время тяжелой болезни душа, отвлекаясь, освобождаясь от телесного и обретая свою «истинную природу», способна, напр., предвидеть будущее. Отметим также, что в диалоге «О философии» Аристотель, по всей вероятности, высказывал мысль о том, что мистический опыт приводит не к научению, не к получению нового знания, но к некоему внутреннему изменению, к обретению нового состояния (см., напр.: «О философии», фр. 15 [здесь и ниже цит. по: Ross (ed.) 1955]; = *Синесий*. *Дион*, X, 48a).

Судя по сообщению Симпликия в Комментариях на трактат «О душе» Аристотеля, 221, 20–33 (= «Евдем», фр. 8), уже в диалоге «Евдем» выкристаллизовывается учение Стагирита о разумной части души. Так, он говорит здесь о том, что «душа — это форма», «воспринимающая формы», имея в виду «...не всю (душу), но только разумную (ее часть)»¹⁵. В этом же диалоге Стагирит говорил об «уме» как «лучшей» (*kreíttōn*; или: «управляющей»; «большей») части души.

В трактате Филона Александрийского «О вечности мира», 6, 42–45 (содержание пассажа 6, 28–7, 34 этого произведения коррелирует с материалами диалога Аристотеля

«О философии», фр. 19b), засвидетельствован фрагмент из не дошедшей до нас трагедии Еврипида «Хрисипп» ([Nauck (ed.) 1889], фр. 839):

То, что из земли, возвращается в землю,
то же, что рождено от эфирного семени,
возвращается на небесный полюс¹⁶.

Цицерон в «Тускуланских беседах» (I, 26, 65) пишет, что Еврипид полагал, что «душа/дух» (*animus*) человека есть «бог» (*deus*). В этом же произведении (I, 10, 22; 17, 41; 26, 65–27, 66) он отмечает, что Аристотель первым заговорил о «пятой стихии» (у Цицерона: *quintum genus, quinta natura*), общей для бога/богов, небесного мира и человеческой «души»/«ума» (*animus/mens*; разумная душа/разумная часть души). Будучи «божественны», «небесны», «вечны» и относясь к безымянной «пятой стихии», души «возносятся от земли особенно далеко». Упомянем в данной связи, напр., следующее замечание Аристотеля в трактате «О небе», I, 2, 269a.31 f.: «...существует некая телесная субстанция, отличная от здешних веществ, более божественная, чем они все, и первичная по отношению к ним всем». (Ср. также, напр.: *Аристотель*. Метафизика, XI, 7, 1064a.34–1064b.14; и др.¹⁷)

Следуя учению о том, что «пятая стихия» едина для богов и человеческих душ, Цицерон утверждает в своем не дошедшем до нас сочинении «Утешение» (философией), что «происхождение душ не приходится искать на земле» (*Ibid.*, 26, 65–27, 66). (Ср. также: *Idem*. «Учение академиков» (вторая редакция), I, 7, 26; «О природе богов», I, 13, 33¹⁸; эти материалы из сочинений Цицерона условно относят к фрагментам 26 и 27 диалога Аристотеля «О философии».)

В целом создается впечатление, что Аристотель модифицирует учение Платона о первичности души по отношению к материи и их субстанциальном различии. Уместно в данной связи привести, напр., для сравнения следующий пассаж из «Законов» Платона:

Людам этим угодно называть природой возникновение первоначал. Но... если обнаружится, что первоначало есть душа, а не огонь и не воздух (т.е. наиболее «невещественные» стихии. — *И.Т.*), ибо душа первична, то, пожалуй, всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы. Вот как обстоит дело — если только кто докажет, что душа старше тела... (X, 892с. Ср. также, напр.: *Платон*. Законы, X, 892a, 896a; Тимей, 34с).

Стагирит также специально говорит о первенстве души в отношении живых существ: «Думается, что ее (души) познание много способствует (познанию) всякой истины, особенно же (познанию) природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ» («О душе», I, 1, 402a.4–7).

В частично реконструируемом сочинении (вероятно, по форме — диалоге) Аристотеля «Протрептик»¹⁹, т.е. *Увещание* к занятиям философией, Стагирит постулирует идею о том, что самость человека, по сути, тождественна разумной «части»/«доле» (*méros, mórion*) его души; и именно в ней потенциально заключено его «блаженство», «божественность» и «бессмертие», и благодаря ей же оно достигается:

Какова бы... ни была добродетель этой части («души», обладающей «разумным началом» (*lógos*) и «мышлением» (*diánoia*)²⁰. — *И.Т.*), она с необходимостью явно оказывается самой предпочтительной — и для всего вообще, и для нас. И я думаю, кто-нибудь сможет доказать, что мы в действительности и есть эта часть (души), полностью ли, или же по преимуществу²¹.

<...> Мы не можем назвать лучшей деятельности для мышления и мыслящей (части) души нашей, чем (стремление к) истине («знание» (*éπισtēmē*)²² которой обретается через «умозрение» (*theōría*)²³. — *И.Т.*)²⁴.

<...> Людям не принадлежит ничего божественного (*theïon*) или блаженного, кроме того единственного, что заслуживает всяческого усердия и относится в нас к уму и интеллекту (*noû kai phronêseôs*). Ибо из того, что у нас есть, только это, как кажется, обладает бессмертием и лишь одно это божественно²⁵.

Отметим также, что Августин в сочинении «Против Юлиана-пелагианина» (IV, 15, 78) приводит цитату из несохранившегося диалога Цицерона «Гортензий», созданного под непосредственным влиянием аристотелевского «Протрептика»²⁶, в которой римский мыслитель, ссылаясь, по всей вероятности, именно на данное сочинение Аристотеля, соглашается с последним в том, что «...наши души связаны с телами» наподобие того, как жестокие этруски прочно привязывали своих еще живых пленников лицом к лицу к уже мертвым телам их товарищей²⁷. Обращает на себя внимание в данной связи и другая цитата у Августина («О Троице», XIV, 19.26) из «Гортензия» Цицерона, согласно которой римский мыслитель, ссылаясь на мнение «древних философов» и «величайших людей», писал о «великой надежде» для «проводящих жизнь в философских размышлениях», так что «...если... мы обладаем вечными и божественными душами» (*aeternos animos ac divinos habemus*), то, чем в большей мере души будут следовать путем «разума» и «исследования», «тем легче будет для них восхождение и возвращение на небо» (фр. 10 с.)²⁸.

II

В своих зрелых трудах Аристотель выступает именно в роли того самого философа, который, как он и предрекал в «Протрептике», «докажет», что человек тождествен *разумной части своей души*. Так, в «Евдемовой этике»²⁹ (VIII, 1249b.22–23) Стагирит приходит к заключению, что «наилучшее мерило для души такое: возможно меньше ощущать неразумную часть души как таковую». И это будет способствовать «служению» богу и его «умозрению»³⁰. При этом следует иметь в виду, что для Стагирита «умозрение» (*theôria*) представляет собой «деятельность» (*ênérgeia*), предполагающую актуализацию «знания», пребывающего в «возможности» (*dúnamis*) (ср., напр.: «Физика», 255a.33 – b5; «Метафизика», IX, 6, 1048a.34; «Никомахова этика», X, 7, 1177a.12–1178a.1; 1178a.22 f.; 1179a.32 f.)

В «Евдемовой этике» (VIII, 1248a.24–29) Стагирит привносит в свое учение о душе еще один знаменательный нюанс, утверждая, что «началом движения в душе», «началом разума» является «бог» и что «божество в нас каким-то образом приводит в движение все». Это, как представляется, принципиально новое положение в развитии учения о деификации человеческой души по отношению к Платону, для которого «душа» только «подобна» «божественному» (см., напр.: Федон, 80a–b; ср.: Федр, 246a; Тимей, 90a–c) и «движет саму себя» (ср. знаменитое определение «души» в «Законах», X, 896a: «Разве существует другое какое-либо определение (души), кроме... данного: “душа — это движение, способное двигать само себя”»; ср. также: Федр, 245c–246a³¹). Аристотель же не согласен с мнением о том, что «сама душа движется»:

Мы говорим... что душа скорбит, радуется... гневается, ощущает, размышляет. Все это кажется движениями. И потому можно было бы подумать, что и сама (душа) движется. Но это вовсе не необходимо. Ведь если скорбеть, радоваться, размышлять — это именно движения, и все это означает быть приведенным в движение, то (можно лишь сказать), что такое движение *вызывается душой* (курсив наш. — *И.Т.*): при гневе или страхе сердце вот так-то приходит в движение, при размышлении же оно или что-то иное, может быть, (приходит в движение) вот так; причем в одних случаях происходят перемещения, в других — превращения. <...> Между тем сказать, что душа гневается, это то же, что сказать — душа ткет или строит дом («О душе», I, 4, 408b.1–13).

В «Метафизике» Аристотель говорит о том, что душа бессмертна, — но «не вся, а ум» (XII, 3, 1070a.26). Здесь он акцентирует также внимание на том, что «божественный» «ум (*ho nous*)»

...мыслит сам себя через сопричастность умопостигаемому (*той ноѐтой*; т.е. своему предмету. — *И.Т.*). Он становится умопостигаемым, соприкасаясь (с ним) и мысля (его), так что ум и то, что он мыслит, одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя умопостигаемое и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает (предметом мысли) (ср.: Метафизика, 1072a.30–31: «Ум же приводится в движение умопостигаемым»; и тогда потенциальное состояние ума сменяется актуальным. — *И.Т.*)...

Так что скорее само *обладание*, полагает Аристотель, а не способность к нему, является тем, что в уме «божественно», «а умозрение — это самое приятное и лучшее» (Метафизика, XII, 7, 1072b.19–24). При этом Ум бога деятелен всегда (напр., Метафизика, XII, 7, 1072b.27–30: «...деятельность ума — это жизнь, а он [бог] есть деятельность; и деятельность Ума его... есть самая лучшая и вечная жизнь. <...> Бог есть вечное, наилучшее живое существо...»³²), он не знает становления и изменения (см.: Аристотель 1976, 488, прим. 7]); и мыслит он себя непосредственно³³, в отличие от ума человека, который мыслит себя опосредованно.

Несколько ниже Аристотель постулирует, что ценность уму придет «мышление» (Метафизика, XII, 9, 1074b.21) и что «... (ум) мыслит сам себя, если только он превосходнейшее, и мышление (его) есть мышление о мышлении» (Метафизика, XII, 9, 1074b.33–34). (См. также, напр., трактат Аристотеля «О душе», III, 4, 430a.3–5: «Ведь у бестелесного (*ἀνευ ὕλης*; «нематериального», «невещественного». — *И.Т.*) мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же»; 7, 431b.16–17: «В целом же ум в действии есть то, что (он мыслит)»; см. также тексты: *Ibid.*, 4, 429b.9; 5, 430a.14–20; 8, 431b.20 — 432a.3, которые будут приведены ниже.)

В «Никомаховой этике» (I, гл. 11, 1101a.35–1101b.9) Аристотель говорит о том, что перешедшие в мир иной предки могут пребывать там, будучи как «счастливыми» и «блаженными», так и «несчастливыми»³⁴. А ниже (X, гл. 7, 1177a.11–1178a.8) Стагирит указывает и путь, ведущий к «блаженству»: говоря об уме как наивысшей части души, который «то ли сам божественен», то ли является «самой божественной (частью) (*tò theiôtaton*) в нас»³⁵, он утверждает, что «совершенное счастье» достигается благодаря «созерцательной / гесп. умозрительной деятельности». Чем интенсивнее человек способен заниматься умозрением, тем он становится мудрее и счастливее. А посему

...надо, насколько допускает возможность, обрета́ть бессмертие и делать все ради жизни, соответствующей наилучшему в самом себе: право, если по объему это малая (часть), то по силе и ценности она всё далеко превосходит.

Видимо, сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (частью его). А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а (чего-то) другого (в себе). <...> Что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие, а значит, человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

В трактате «О душе» Аристотель постулирует, что «ум» («ум в душе», «та часть души, которую душа познает и разумеет», «мыслящая часть души», «то, чем душа размышляет и судит о чем-то» и т.п.) человека, воспринимая формы, есть «ум претерпевающий»³⁶. В то же время суть и индивидуальность человека составляет «ум деятельный», который

«ничему не подвержен» (см. ниже). «Ум» человека — точнее, по-видимому, именно его «деятельный ум» (ср. пассаж: «О душе», I, 4, 408b.1–13 и предложенную нами ниже его интерпретацию) — не связан непосредственно с каким-то телесным органом и, следовательно, не является органической функцией тела («О душе», III, 4, 429a.27–29; см. также: *Ibid.*, 429b.4–5: «...способность ощущения невозможна без тела, он [ум] же (существует) отдельно (от него)»; ср., напр.: [Сохое 2013, 347–377; Сохое 2014, 594–604]), а как бы оказывается для человека в известный момент развития чем-то непосредственно данным, что, вероятно, Аристотель подразумевает, напр., в тексте трактата «О душе», III, 4, 429b.5–9:

Когда он [ум] становится каждым (*ἕκαστα γένεται*) (т.е., вероятно, выявляет себя в конкретной личности (отделившись от божественного Ума? (ср. ниже). — *И.Т.*) в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем — а это бывает, когда он [ум] способен действовать, опираясь сам на себя, — тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя.

«Ум» (может быть, точнее, именно «ум деятельный») выступает в трактате «О душе» как «бестелесная»³⁷ и «неделимая»³⁸ часть души, как самостоятельная «сущность», вступающая во временный контакт с «растительной» («питающейся»)³⁹ и «животной» («чувствующей») душами / геср. частями души, погибающими вместе с телом⁴⁰. Так, говоря в трактате «О душе», кн. II, гл. 1, 413a.3–10 о «частях»/«долях» души, Аристотель замечает, что «ничто не мешает, чтобы некоторые (части души) были отделимы (от тела), так как они — не энтелехия какого-либо тела» (6–7). И далее, в кн. II, гл. 2, Стагирит высказывает следующее предположение:

«Относительно же ума и способности к умозрению... кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить (друг от друга)...» (413b.24–28).

В книге же III, гл. 5 трактата «О душе», Аристотель говорит о «деятельном уме» так:

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий. <...> И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан (в том числе не соединен с телом. — *И.Т.*), будучи по своей сущности деятельностью. Ведь деятельное всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. <...> Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существующий отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний⁴¹, так как этот (т.е. «деятельный ум». — *И.Т.*) ничему не подвержен (возможно, здесь присутствует аллюзия на преэксистенцию «деятельного ума» человека, из «вечности» приходящего и в «вечность» уходящего. — *И.Т.*); ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без него (т.е. «деятельного ума». — *И.Т.*) ничего не может мыслить... (430a.14–25).

«Отделение» «ума» / «мыслящей части души» от «тела» можно представлять себе, естественно, «не пространственно, а лишь мысленно (*katà lógon*)» («О душе», III, 4, 429a.10–13)⁴², ибо «ум», будучи «бестелесен», не является функцией плоти человека. В то же время,

согласно приведенному выше пассажи трактата «О душе», I, 4, 408b.1–13, сердце (или же какой-то иной орган тела⁴³) имеет возможность каким-то образом воспринимать ход и результаты процесса «мышления», реагировать на них. Вероятно, этот орган мыслился Аристотелем как своего рода «седалище» «ума претерпевающего» — «подверженного воздействиям», «воспринимающего формы» и «преходящего», как и тело.

Парадоксальным образом получается, что личность вечно ощущает свою самость, индивидуальность, собственное «я» вне соотношения себя со своей памятью: в разных ипостасях личности ее воспоминания, естественно, могут быть различными, но вне зависимости от их меняющейся конкретики в те или иные периоды ее бесконечного существования в тех или иных ипостасях она вечно воспринимает, ощущает себя как именно *вот эта самая личность*, не теряет индивидуальности. Это ощущение вечной самоидентичности, эту индивидуальную вечную самость человека обеспечивает его индивидуальный вечный «деятельный ум», который, как бы вступая во временный альянс в каждой из ипостасей с «умом претерпевающим» и уподобляясь тому, что он мыслит, в конечном счете мыслит самого себя (см. ниже) и постоянно развивается, совершенствуется (либо деградирует). Конкретная же личность с именно ее особенностями формируется «умом претерпевающим», который всякий раз оказывается иным в каждой из ипостасей (воплощений), «претерпевая» то, что связано с его новой конечной жизнедеятельностью. Данная концепция, вероятно, включает и оригинальную аристотелевскую трактовку предсуществования души, точнее, вечного «деятельного ума»⁴⁴.

По учению Аристотеля оказывается, что сущность ума / «мыслящей части» души состоит в ее деятельности, и истинное бытие ее — это бытие деятельное. При этом в уме деятельном субъект и объект тождественны. Напр., в «Метафизике», XII, 7, 1072b.21–24, Аристотель утверждает, что: «... ум и умопостигаемое (т.е. предмет ума. — *И.Т.*) — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя умопостигаемое и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает (предметом мысли)...»⁴⁵. В трактате «О душе» эта мысль получает такое развитие: «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий» (III, 5, 430a.14–15).

По учению Аристотеля также оказывается, что сущее имеет не только пространственную (материальную) сферу / измерение, но и мыслительную / духовную, на что, вероятно, он намекает в трактате «О душе», III, 8, 431b.20–24:

Подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа есть все сущее. Действительно, сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом; знание же оказывается некоторым образом тем, что познается, а ощущение — тем, что ощущается⁴⁶.

При этом вещь в уме в определенном смысле оказывается более реальной, чем вещь в мире материальном, поскольку именно в уме она «актуализируется», ибо форма, которая есть действительность вещи, «отделима от того, формой чего она является, лишь мысленно, в уме, где она и обретает свою действительность как форма [Аристотель 2004, 170]». Как замечает Аристотель в трактате «О душе», III, 8, 431b.28 — 432a.2, «...(душа) необходимо должна быть либо самими (предметами), либо (их) формами; однако самими (предметами она), конечно, (быть) не может: ведь в душе (находится) не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм...». Что касается Ума бога, то, поскольку он действителен изначально и постоянно, то то Вселенная изначально существовала идеально («формально») в Уме бога.

Говоря о «божественности» «деятельного ума» человека, Аристотель, вероятно, имеет в виду то, что он может соединиться с мировым Умом бога по выходе из материального мира, подразумевает его «причастность» мировому божественному Уму. Не исключена возможность, что, согласно представлению Аристотеля, «деятельный ум» человека, выходя за пределы материального мира и соединяясь с божественным Умом

(как бы становясь его частью), мыслит себя как Ум бога, *непосредственно*, и в этом смысле «у нас нет воспоминаний, так как этот (деятельный ум) ничему не подвержен». «Воплощаясь» же, соединяясь с материальным началом, «ум мыслит сам себя через сопричастность предмету мысли» («Метафизика», XII, 7, 1072b.19 f.), т.е. *опосредованно*. На этой основе возникает и работает память⁴⁷.

Обобщая «сотериологические» аспекты учения Аристотеля, можно допустить, что согласно его концепции «воздаяние» мудрым не «эсхатологично» — свою участь/долю в мире ином каждый получает сразу по своей земной кончине. Эта участь, вероятно, прямо коррелирует со степенью интенсивности мыслительной деятельности человека, прежде всего, с тем, насколько он погружен в занятия философией. Через эту деятельность человек в процессе «обретения бессмертия» может увеличить (или уменьшить) «долю» своей разумной души (или — в рамках иной терминологии — степень интенсивности «деятельного разума»), способной к *бессмертному, вечному* существованию. Возможно, что акцент на спасительной «доле»/«мере» (большей или меньшей) бессмертной «части» души разумного человека в учении Аристотеля имплицитно предполагает, что установленная к моменту земной кончины человека «пропорция», могла мыслиться Стагиритом не окончательной, и он допускал определенный «прогресс» в развитии разумной души («деятельного ума») в мире ином (или же «регресс»?). С другой стороны, Аристотель говорит о возможности влияния — впрочем, не решающего событий мира сего на степень «счастья»/«блаженства» перешедших в мир иной предков (см.: «Никомахова этика», I, 11, 1100a.29–30, 1101a.35–b.9), что предполагает наличие представления об относительной транспарентности между обоими мирами.

Остается не вполне ясным, что конкретно имел в виду Аристотель под «божественностью», «бессмертием» и «вечностью» «ума» человека — индивидуальную «деификацию» (что может быть вероятным для более ранних работ Стагирита; см.: разд. I) или же присоединение его ума к божественному мировому Уму (который всегда деятелен и мыслит себя непосредственно) при переходе (но, возможно, и неоднократных, либо даже бесчисленных (?; ср. выше), переходах) в потусторонний мир?

III

В заключение отметим, что Аристотель не связывает свою «сотериологию» с «добродетельной деятельностью» — во всяком случае, в традиционном ее понимании, — на что он указывает еще в «Протрептике», постулируя относительно разумной части души человека следующее: «...ее деятельность не относится ни к одному (из аспектов того), что полагают по части добродетелей, ибо она лучше (их) всех...⁴⁸ Какова бы... ни была добродетель этой части (“души”, обладающей “разумным началом” и “мышлением”. — *И.Т.*), она с необходимостью явно оказывается самой предпочтительной — и для всего вообще, и для нас»⁴⁹.

В другом месте «Протрептики» Аристотель выражает эту мысль в эпистемологическом аспекте: «Какое у нас есть более точное мерило или критерий благих вещей, нежели разумный человек (*ho phrónimos*)?»⁵⁰. При этом понятие «разумный» человек в данном пассаже коррелирует с обозначением «добродетельнейший» (*ho spoudaiótatos*) человек⁵¹. То есть иначе можно сказать, что мыслительная деятельность, по Аристотелю, и есть высшая добродетель. Обратной же стороной того, что именно разум человека становится «мерилом» или «критерием» «благих вещей», оказывается, согласно Аристотелю, то, что только

добродетельный (*ho spoudaiōs*)⁵² (человек) правильно судит в каждом отдельном случае, и то, что представляется ему (истинным) в каждом отдельном случае, есть истина. <...> Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит истину так, будто он их правило и мера» («Никомахова этика», III, 1113a.29–34)⁵³.

Таким образом, высшая, «спасительная» добродетель, по Аристотелю, в конечном счете заключена не в благочестии и милосердии, а *par excellence* в мыслительной деятельности разумной «части» души человека в ее вечном поиске истины.

Примечания

¹ Ср.: *Ноний Марцелл*. Свод знаний, IV [Lindsay (ed.) 1903, 394.27–28].

² См. также, напр.: *Иоанн Филопон*. Комментарии к трактату «О душе» Аристотеля, 145.21 (фр. 7 диалога Аристотеля «Евдем, или О душе»). Ссылки на диалог «Евдем» здесь и ниже даются по изданию [Ross (ed.) 1955].

³ См., напр.: *Страбон*. География, XIII, 1, 54; *Плутарх*. Против Колота, 1115b, Александр, 7; *Климент Александрийский*. Строматы, V, 9, 58, 3; *Лукиан*. Продажа жизни, 26; ср. далее: *Ориген*. Против Цельса, I, 7, 60.

⁴ Ср. далее, напр.: «Евдем», фр. 2.

⁵ Этот диалог, вероятно, был написан ок. 352 г. до н.э. или чуть позднее; см., напр.: [Chroust 2016, 7 f.].

⁶ Возможная датировка: между 350/349 и 348 гг. до н.э. [Chroust 2016, 13 f., 145–158]; ср., напр.: [Vywater 2012, 64–87].

⁷ «Протрептик» Аристотеля был написан, вероятно, как ответ на «Антидосис» Исократ (353/352 г. до н.э.), т.е. мог быть создан ок. 352–350 гг. до н.э., ср., напр.: [Аристотель 2004, 60–64; Aristotle 2015; Chroust 2016, 8–11].

⁸ См.: «Евдем», фр. 3; см. также: [Gigon (ed.) 1987; «Евдем», 291b–292a]. Ср. далее: «Евдем», фр. 6; также: фр. 4.

⁹ Другая возможная интерпретация этого термина в данном контексте: «нисхождение (resp. в подземный мир почивших)».

¹⁰ *Прокл*. Комментарии на «Государство» Платона [Kroll (ed.) 1901], 349.13–26.

¹¹ Или к Пифагору; см.: [Chroust 2016, 314, n. 48].

¹² См., напр.: *Платон*. Менон, 81d–e, Федон, 75a–e, Федр, 250a–d, Государство, X, 614b–621b.

¹³ Фр. 1 = *Цицерон*. О дивинации, I, 25, 53.

¹⁴ Фр. 12a по [Ross (ed.) 1955] = *Секст Эмпирик*. Физика, I, 20–23; ср. также: *Цицерон*. О дивинации, I, 30, 63.

¹⁵ Ср.: прим. 36.

¹⁶ Ср. *Экл.* 12:7. Ср. далее: [Тантлевский 2015, 148f.; Tantlevskij 2017, 135–138; Тантлевский 2018^a, 79–81 прим. 22].

¹⁷ Ср. далее: [Nahm 1982, 60–74].

¹⁸ См. также: [Gigon (ed.) 1987, 268a–b].

¹⁹ Перевод реконструируемых цитат из «Протрептика» Аристотеля осуществляется главным образом по изданиям: [Ross (ed.) 1955] и [Aristotle 2015].

²⁰ *Ямвлих*. Протрептик, гл. VII, 41.29–30 = фр. 6. Ср. выше: *Ibid.*, гл. VII, 41.20–22: «А у души есть одна (часть) – разумное начало (*lógos*), именно оно согласно природе правит и выносит суждения относительно нас, а другая (часть) – то, что следует (за ним) и (своей природой) предопределено для подчинения».

²¹ *Ямвлих*. *Ibid.*, гл. VII, 42.1–4 = фр. 6.

²² Термин предполагает *подлинное, научное знание*.

²³ *Ibid.*, гл. VII, 42.22–25.

²⁴ *Ibid.*, 42.20–22.

²⁵ *Ямвлих*. *Ibid.*, гл. VIII, 48.9–13 = фр. 10с.

²⁶ В издании [Ross (ed.) 1955] материал данного пассажа условно относится к фр. 10b «Протрептика» Аристотеля.

²⁷ Ср. также цитаты из диалога Цицерона «Гортензий», засвидетельствованные у Августина в трактате «О Троице», XIV, 19.26, 9.12 и, как полагают, коррелирующие с «Протрептиком» Аристотеля (фр. 10с и 12).

²⁸ Ср. далее: *Августин*. О Троице, XIV, 9.12 («Протрептик», фр. 12). Ср. также, напр.: *Цицерон*. О государстве, VI, 24.26; Тускуланские беседы, I, 65–66, 75.

²⁹ В настоящее время практически все исследователи уверены в аутентичности «Евдемовой этики» и авторстве Аристотеля [Aristotle 2013, IX; Aristotle 2011, VII–XXVIII]. Большинство исследователей полагают, что «Евдемова этика» предшествовала «Никомаховой».

³⁰ Ср.: *Ibid.*, VIII, 1249b.18, 21.

³¹ Ср.: *Аристотель*. О душе, 405a.29–405b.1, где Стагирит пишет, что Алкмеон из Кротона утверждал, что душа «...бессмертна, потому что сходна с бессмертными существами. А бессмертие ей присуще, поскольку она находится в постоянном движении. Ведь все божественное находится всегда в непрерывном движении...».

³² См. также «Метафизику», XII, 7, 1072b.13–18: «Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И 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 – поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания».

³³ Ср., напр., «Евдемову этику», VII, 1245b.16–19: бог «...не имеет нужды мыслить о чем-либо, кроме самого себя»; он «...сам есть свое собственное благополучие».

³⁴ Ср. также: «Никомахова этика», 1100a.29–30. Ср. далее, напр.: «Евдем», фр. 3 (= Элиас [olim Давид], «Комментарий на “Категории” Аристотеля», 114.32); фр. 4, 6.

³⁵ Ср., напр.: Платон. Алкивиад I, 130c, 133b–c; Горгий, 493a–c; Кратил, 399e, 400c; Федр, 246a–b, 247c, 253c–e, Тимей, 89e–90d, Законы, II, 661b–c.

³⁶ Ср., напр.: «О душе», 429a.27–29: «...правы те (имеется в виду Платон. – *И.Т.*), кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся (душа), а (ее) мыслящая (часть), и имеет формы не в действительности, а в возможности». См., также, напр.: *Ibid.*, 430a.20, 432a.1.

³⁷ См., напр.: «О душе», III, 4, 430a.3–4.

³⁸ «О душе», III, 6, 430b.15.

³⁹ Ср., напр.: «Евдемова этика», II, 1219b.38 f.

⁴⁰ Ср., напр.: [Modrak 1991, 755–774; Amorose 2001, 97–106; Wood 2012, 169–182; Johansen 2015].

⁴¹ Ср., с другой стороны: «Евдем», фр. 5.

⁴² Ср.: «О душе», III, 7, 431b.17–19; 9, 432a.18–20.

⁴³ Аристотель, судя по всему, не разделяя точку зрения Алкмеона Кротонского, который, вероятно, первым из греков стал коррелировать процесс мышления с деятельностью головного мозга.

⁴⁴ Можно допустить, что имплицитно воззрение на возможность вечных перевоплощений содержится в «Евдемовой этике», I, 1215b.27–36; ср. также, напр., «Евдем», фр. 6.

⁴⁵ Ср. далее также, напр.: «Метафизика», XII, 9, 1074b.33–34; «О душе», III, 4, 429b.9, 430a.3–5; 7, 431b.16–17; 8, 431b.27–28 («Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая – тому, что ощущается, вторая – тому, что познается»).

⁴⁶ С другой стороны, можно допустить, что Аристотель высказывает здесь мысль о том, что с эпистемологической точки зрения душа познающего мироздание человека как бы объемлет мир, становится тождественной со всем сущим. (Ср. далее: [Тантлевский 2018⁶, 86–89]).

⁴⁷ Ср., с другой стороны: «Евдем», фр. 4–5.

⁴⁸ *Явълх.* Протрептик, гл. VII, 43.6–7 = фр. 6.

⁴⁹ *Явълх.* *Ibid.*, 42.1–3 = фр. 6.

⁵⁰ *Явълх.* *Ibid.*, гл. VI, 39.16–17 = фр. 5.

⁵¹ *Ibid.*, 39.13–14.

⁵² Также: «хороший», «достойный», «добропорядочный»; «усердный», «дельный».

⁵³ Таким образом, здесь Стагирит коррелирует эпистемологию с этикой и принципиально пересматривает знаменитый постулат Протагора, для которого «человек есть мера (*mêtron*) всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (см.: Платон. Теэтет, 152a; *Секст Эмпирик.* Против ученых, VII, 60; ср., напр.: *Аристотель.* Метафизика, X, 1, 1053a.30–1053b.5).

Источнику – Primary Sources in Russian Translation

Аристотель 1976 – *Аристотель.* О душе // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Наука, 1976. С. 369–450 (*Aristotle. On the Soul. Russian Translation*).

Аристотель 2004 – *Аристотель.* Протрептик / Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. Пер., предисл., коммент. Е.В. Алымовой. СПб.: Издательство СПбГУ, 2004. С. 19–97 (*Aristotle. Protrepticus. Russian translation*).

Primary Sources

Aristotle (2011) *The Eudemian Ethics*, A. Kenny (transl.), New York, Oxford University Press.

Aristotle (2013) *The Eudemian Ethics*, P. L. P. Simpson (transl., comment.), New Brunswick; London, Transaction Publishers.

Aristotle (2015) *Protrepticus* or Exhortation to Philosophy, D. S. Hutchinson, M. R. Johnson (ed., transl.), www.protrepticus.info.

Gigon, Olof (ed.) (1987) *Aristotelis Opera, Librorum Deperditorum Fragmenta*, Vol. 3, Berlin, De Gruyter.

Kroll, Wilhelm (ed.) (1901) Proclus, *In Platonis Republicam Commentarii*, T. II, Leipzig, B.G. Teubner.

Nauck, August (ed.) (1889) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, B.G. Teubner.

Lindsay, Wallace Martin (ed.) (1903) *Nonii Marcelli De Compendiosa Doctrina*, Vol. II, Lipsiae, B.G. Teubner.

Ross, William David (ed.) (1955) *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, Clarendon Press.

Тантлевский 2015 – *Тантлевский И.Р.* Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 141–153.

Тантлевский 2018^a – *Тантлевский И.Р.* Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (*Ethica Eudemia*, VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (*Эккл.* 7:27) // Scholē. 2018. Т. 12. № 1. С. 72–85.

Тантлевский 2018^b – *Тантлевский И.Р.* Мироздание в душе человека: Аристотель, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 // Scholē. 2018. Т. 12. № 1. С. 86–89.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 2. P. 148–159

Aristotle’s “Soteriology”*

Igor R. Tantlevskij

The author of the article seeks to reveal the evolution of the “soteriological” aspects of Aristotle’s doctrine of the soul / rational “part” of the soul / human mind. In the first part of the article the author analyses fragments, paraphrases, reminiscences from the early works of the Stagirite (primarily, his dialogues “Eudemus, or On the Soul”, “On Philosophy” and “Protrepticus”), which contain relevant materials connected with the formation of his teaching about the “immortality of the soul”; the doctrine of the rational “part” of the soul; rethinking and radical modification of Plato’s concept of *anamnesis*; revealing the essence of what is man as individuality and what in him can remain “eternal”.

Considering the works of the mature period of Aristotle’s creative activity, the author analyzes the “soteriological” elements of Aristotle’s ideas, reflected, first of all, in his treatises “On the Soul” and “Metaphysics”, as well as in “Eudemean Ethics” and “Nicomachean Ethics”. At this, special attention is paid to the conception of the “divine”, “immortal”, “incorporeal” “active mind”, in which man’s essence and individuality are concentrated and which “is not subject to anything”. Analyzing the peculiarities of the ethical elements of Aristotle’s doctrine in correlation with his “soteriology”, the author comes to the conclusion that the highest, “saving” virtue, according to the Stagirite, is ultimately concluded not in piety in its traditional understanding, but primarily in the intellectual activity of the rational “part” of the human soul in its eternal search for truth.

KEYWORDS: Aristotle, soul, mind, “active mind”, immortality of the soul, soteriology, ethics.

TANTLEVSKIY Igor R. – DSc in Philosophy, Professor, Chairman of the Department of Jewish Culture at the Saint Petersburg State University.

tantigor@bk.ru

Received at March 1, 2018.

Citation: Tantlevskij, Igor R. (2018) ‘Aristotle’s “Soteriology”’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2019), pp. 148–159.

DOI: 10.31857/S004287440002597-1

References

Amorose, Mark (2001) ‘Aristotle’s Immortal Intellect’, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 75, pp. 97–106.

* The study was performed under the grant of the Russian Science Foundation (№ 15-18-00062-П); Saint Petersburg State University.

- Bywater, Ingram (2012) 'Aristotle's Dialogue "On Philosophy"', *The Journal of Philology*, Vol. 7, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 64–87.
- Chroust, Anton-Hermann (2016) *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works, Volume II: Observations on Some of Aristotle's Lost Works*, Routledge, New York.
- Cohoe, Caleb (2013) 'Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: De Anima 3.4', *Phronesis*, Vol. 58, No. 4, pp. 347–377.
- Cohoe, Caleb (2014) 'Nous in Aristotle's De Anima', *Philosophy Compass*, Vol. 9, No. 9, pp. 594–604.
- Hahm, David E. (1982) 'The Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia*: A Critical Re-Examination', *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 102, pp. 60–74.
- Johansen, Thomas K. (2015) *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford University Press, Oxford.
- Hutchinson, Douglas S., Johnson, Monte R. (2014) 'Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*', *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, R. Polansky (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 383–409.
- Modrak, Deborah Karen Ward (1991) 'The Nous-Body Problem in Aristotle', *Review of Metaphysics* 44.4, pp. 755–774.
- Tantlevskij, Igor R. (2015) 'Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings', *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2015), pp. 141–153. (In Russian).
- Tantlevskij, Igor R. (2017) 'Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits', *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, Vol. 11, Issue 1 (2017), 133–143.
- Tantlevskij, Igor R. (2018) 'How to Come to the Correct Solution? To the Interpretation of the Epistemological Definition of the Method of Comparison in Aristotle (*Ethica Eudemia*, VII, 1245b.13–14) and *Ecclesiastes* 7:27', *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, Vol. 12, Issue 1 (2018), pp. 72–85. (In Russian).
- Tantlevskij, Igor R. (2018) 'The Universe in Man's Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 and *Ecclesiastes* 3:10–11', *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, Vol. 12, Issue 1 (2018), pp. 86–89. (In Russian).
- Wood, Adam (2012) 'Incorporeal Nous and the Science of the Soul in Aristotle's *De Anima*', *International Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 2. P. 169–182.