

Игорь Тантлевский

Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона*

IGOR TANTLEVSKIY

ARISTOTLE'S TEACHING ON THE RATIONAL PART OF SOUL
IN THE CONTEXT OF PLATO'S "SOTERIOLOGY"

ABSTRACT. The article deals with the key aspects of the formation and evolution of the "soteriological" elements in Aristotle's teaching (starting with fragments of his "exoteric" works, such as the dialogues *Eudemus*, or *On Soul*, *On Philosophy*, and *Protrepticus*) about the rational "part" of the soul of man as his self, its "divinity", ways of attaining "immortality" (including implicit hints of "retribution") in conjunction with the doctrine of god's mind and its correlation with the human "active mind". The relevant aspects of the Stagirite's concepts are compared with the "soteriological" elements of Plato's teaching on the "immortal" (rational) part of the human soul and its fate upon separation from the body in the context of his doctrine of the world soul and the peculiarities of its "structure". The individual features of Plato's and Aristotle's ideas on the essence of virtue and its "soteriological" aspects in the process of human activity are also put in comparison.

KEYWORDS: Aristotle, Plato, immortality of soul, soteriology.

1. Становление учения Аристотеля о душе в «сотериологическом» ракурсе

I

Если в отношении Платона постановка вопроса о наличии в его концепции души элементов «сотериологии»¹ представляется

© И.Р. Тантлевский (Санкт-Петербург). tantigor@bk.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019) DOI: 10.25985/PI.10.2.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062-П).

¹ Во многих аспектах коррелирующей с релевантными орфико-пифагорейскими представлениями.

вполне допустимой², то в отношении Аристотеля это может показаться, на первый взгляд, даже парадоксальным. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что и в учении Стагирита о разумной части души выявляются особого рода «сотериологические» аспекты; причем, судя по дошедшим до нас фрагментам диалогов последнего, его учение уже на ранней стадии развития содержало ряд принципиальных отличий от соответствующих аспектов платоновской доктрины о бессмертии души, начиная с интерпретации концепции «анамнесиса».

Рассматривая *становление и эволюцию* релевантных воззрений Аристотеля, нельзя не согласиться с комментарием Н.В. Брагинской, из которого следует, что и в своих зрелых трудах (в том виде, в каком они дошли до нас) Стагирит, видимо, «колебался между представлением о загробном блаженстве как чистом мышлении ума — единственно бессмертной и божественной части души, возвращающейся после смерти к богу как его часть (подобие этого блаженства на земле — жизнь мудреца), — и платоновским учением о бессмертии души, не исключая при этом из своего умственного горизонта и традиционного представления об Аиде, населенном тенями»³. С другой стороны, отдельные пассажи в поздних трудах Аристотеля могут быть истолкованы в том смысле, что бессмертный действующий ум носит надличностный характер; при такой трактовке допустимо было бы говорить лишь об элементах трансперсональной «сотериологии» у позднего Стагирита.

У ряда античных авторов мы находим свидетельства о том, что им были доступны два вида произведений Аристотеля — «экзотерические», *sc.* общедоступные⁴, предназначенные для широкой публики, не посвященной в глубины философии, и «акроамати-

² Ср. Менн 2013: 191–216.

³ Брагинская 1983: 699 (прим. 60).

⁴ Ср., напр., *Cael.* 1.9, 279a30–31, где Стагирит упоминает о своих доводах «в общедоступных философских исследованиях о божественном (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφίᾳσι περὶ τὰ θεῖα)»; 1.3, 270a17: «в первоначальных (πρώτοις) исследованиях»; ср. также *Ph.* 4.10, 217b30–31 и прим. 8 ниже.

ческие»⁵, т.е. научные труды, имевшие хождение внутри его философской школы⁶. К первой группе относились, в основном, ранние труды Стагирита — по преимуществу диалоги, от которых до нас дошли лишь фрагменты, парафразы, реминисценции, аллюзии в сочинениях позднейших авторов, ко второй — зрелые. В комментариях *in Cat.*, приписываемых Элиасу Философу (или же Давиду⁷), говорится о том, что Аристотель обосновывал «бессмертие души» как в своих «акроаматических» трудах — «посредством определяющих доказательств (δι' ἀναγκαστικῶν λόγων)», так и в диалогах — «посредством правдоподобных (διὰ πιθανῶν)» доводов (114.25–27)⁸. Но главным образом Стагирит это обосновывал именно в своих диалогах (115.11–12)⁹; тут могут иметься в виду, прежде всего, диалоги «Евдем, или О душе»¹⁰, «О философии»¹¹ и, вероятно, «Протрептик»¹².

В своих диалогах он (Аристотель) говорит, что душа должна быть бессмертной, ибо все мы по самой (своей) природе (αὐτοφύως) со-

⁵ Цицерон, прилагавший «большие душевные усилия» для истолкования трудов Аристотеля (ср. Lindsay 1903: 2.394.27–28), обозначает эту группу произведений Стагирита в *Fin.* 5.5.12 как *commentarii*, «записки».

⁶ См., напр., Cic. *Fin.* 5.5.12, *Att.* 4.16.2; *Str. Geog.* 13.1.54; *Plu. Col.* 1115b, *Alex.* 7; *Clem. Str.* 5.9.58.3; *Luc. Sam. Vit. Auct.* 26; ср. *Orig. Cels.* 1.7.60. См. также *Phlp. In de An.* 145.21.

⁷ Оба философа-неоплатоника происходили из школы Олимпиодора в Александрии. См. далее Gertz 2018: 1–14.

⁸ Ср., напр., *Ph.* 4.10, 217b30–31, где Аристотель, имея в виду доказательства не строго научные, а рассчитанные на широкую публику, называет их «экзотерическими рассуждениями».

⁹ Ср., напр., *Arist. Eud. fr.* 2 (здесь и далее нумерация фрагментов Аристотеля дается по Ross 1955, кроме особо отмеченных случаев).

¹⁰ Евдем Кипрский, близкий друг молодого Аристотеля, был убит в 354 или в начале 353 г. Таким образом, диалог «Евдем», написанный Стагиритом фактически как *consolatio mortis* в память о погибшем друге, может датироваться около 352 г. или чуть более поздним временем (см., напр., Chroust 2016: 2.7 и сл.).

¹¹ Возможная датировка диалога — между приблизительно 350–349 и 348 гг. (Chroust 2016: 2.13 и сл., 145–158; ср. Wywater 2012: 64–87).

¹² «Протрептик» Аристотеля был создан, вероятно, как ответ на «Антидо-сис» Исократы (353/352 г.), т.е. мог быть написан около 352–350 гг. (ср. Алымова 2004: 60–64; Hutchinson, Johnson 2017; Chroust 2016: 2.8–11).

вершаем возлияния умершим и клянемся ими, но никто не может совершать возлияния тому, кто совершенно не существует, или же клясться им (*in Cat.* 114.33–115.3)¹³.

В комментариях *in Ti.* Прокл замечает, что в диалоге «Тимей» Платон представляет «теорию души только в физическом (φυσικόν)» аспекте, «описывая связь (ὁμλίαν) души с телом»; и в «подражание» Платону

Аристотель в трактате «О душе» изучает ее в физическом отношении (φυσικῶς: «естественнонаучно». — *И.Т.*), не упоминая ни о нисхождении (καθόδου) души, ни о (ее) участии (λήξεων); но в (своих) диалогах он отдельно исследовал эти (темы) (3.323–324 Diehl).

Платон рассматривал вхождение души в тело в качестве своего рода наказания — как *изгнание* ее из небесного дома. Вероятно, аналогичной точки зрения придерживался и юный Аристотель. Так, в его диалоге *Eud.* fr. 1, засвидетельствована следующая фраза (в латинском переводе *Cic. Div.* 1.25.53):

когда душа Евдема покинет тело, она вернется домой (domum).

Прокл в комментариях *in R.*¹⁴ 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 (ἐκεῖθεν: из потустороннего мира. — *И.Т.*) сюда, забывает виды того (мира) (τῶν ἐκεῖ θεαμάτων), но уходя оттуда помнит там (ἐκεῖ: в потустороннем мире. — *И.Т.*) здешние события (τῶν παθημάτων) (2.349.14–16 Kroll).

Таким образом, используя в качестве обоснования (αἰτία)¹⁵ данной концепции «памяти» души восходящее к Платону¹⁶ пред-

¹³ См. *Arist. Eud.* fr. 3 Ross (fr. 61 Gigon). Ср. далее *Arist. Eud.* fr. 6, а также fr. 4.

¹⁴ Kroll 1901: 2.349.13–26 = *Arist. Eud.* fr. 5.

¹⁵ Досл.: «причина», «основание».

¹⁶ Или к Пифагору (см. Chroust 2016: 2.314, n. 48).

ставление о том, что жизнь души вне тела естественна, а в теле — равносильна болезни, Аристотель одновременно переосмыслиет и модифицирует его концепцию «анамнесиса», т.е. (по)знания как «воспоминания» (sc. припоминания) виденного¹⁷ в потустороннем мире (см., напр., Pl. *Men.* 81b–86c, *Phd.* 72e–76e, *Phdr.* 249a–250d; ср. также *R.* 10, 621ab).

В Plu. *Mor.* 2, 115e (Arist. *Eud.* fr. 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»¹⁸ и «О философии»¹⁹ 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, например, прорицать будущее. «Таковою же она становится и при отделении от тела по смерти»²⁰. Отметим также, что в последнем диалоге Стагирит, по-видимому, утверждал, что мистический опыт приводит не к научению или получению нового знания, но к некоему внутреннему изменению, к обретению нового состояния²¹.

Судя по сообщению Симпликия в комментариях *in de An.* 221.20–33²², уже в диалоге «Евдем» выкристаллизовывается учение Стагирита о разумной части души. Так, он говорит о том, что «душа — это форма (εἶδος)», «воспринимающая формы», имея в виду «не всю (душу), но только разумную (τὴν νοητικὴν) (е

¹⁷ Душа «видит / созерцает» «идею» (ἰδέα, εἶδος; собств., «(внешний) вид», «видимость», «наружность», «образ», «форма» и т.д.), «знание», «истину» (см., напр., Pl. *Prm.* 132a, *Phdr.* 247c–248e; Arist. *EN* 3, 1113a32–34 и др.).

¹⁸ Fr. 1 (= Cic. *Div.* 1.25.53).

¹⁹ Fr. 12a (= S.E. *Phys.* 1.20–23 & Cic. *Div.* 1.30.63).

²⁰ S.E. *Phys.* 1.21.4–5. Пер. А.Ф. Лосева.

²¹ См., напр., *De Phil.* fr. 15 (Synes. *Dio.* 8.48a).

²² = Arist. *Eud.* fr. 8.

часть)». В этом же диалоге Аристотель называл «ум» (νοῦς) «лучшей» (κρείττων: или «управляющей», «большей») частью души.

У Филона Александрийского в *Opif.* 6.42–45 (содержание *Opif.* 6.28–7.34 коррелирует с *Arist. De Phil.* fr. 19b) засвидетельствован фрагмент не дошедшей до нас трагедии Еврипида «Хрисипп»²³:

То, что из земли, возвращается в землю,
то же, что рождено от эфирного семени,
возвращается на небесный полюс²⁴.

Цицерон в *Tusc.* 1.26.65 пишет, что Еврипид полагал, что «душа / дух» (*animus*) человека есть «бог» (*deus*). Там же²⁵ 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*²⁶). Будучи «божественными», «небесными», «вечными» и соотносясь с безымянной «пятой стихией», души «возносятся от земли особенно далеко (*a terra longissime se eferant*)». Следуя учению о том, что «пятая стихия» едина для богов и человеческих душ, Цицерон также утверждает в своем не дошедшем до нас сочинении «Утешение (философией)», что «происхождение душ не приходится искать на земле (*animorum nulla in terris origo inveniri potest*)» (1.27.66)²⁷.

Действительно, в *Arist. Cael.* 1.2, 269a30–32 мы находим замечание Стагирита о существовании небесной субстанциальной сущности, отличной от четырех элементов-стихий земли, огня, воздуха и воды и «более божественной и первичной (*θειοτέρᾳ*

²³ Fr. 839 Nauck.

²⁴ Ср. *Еккл.* 12:7: «И возвратится прах в землю, которою он и был, / а дух возвратится к Богу, Который его дал». Ср. далее Tantlevskij 2017: 133–140 и Тантлевский 2018а: 74–83.

²⁵ См. 1.10.22; 1.17.41; 1.26.65–27, 66.

²⁶ Ср. разумная душа / разумная часть души.

²⁷ Ср. также *Acad.* (editio posterior) 1.7.26; *Nat. deor.* 1.13.33 (fr. 21.1 Gigon); эти материалы из сочинений Цицерона условно относят к *Arist. De Phil.* fr. 26 и 27. (Ср. далее Nahm 1982: 60–74.)

καὶ πρoτέρα)» по отношению к ним всем²⁸. Это «первое», «божественное» «тело» (σῶμα: семантическое поле данного термина включает понятие «сущность»²⁹), равномерно вращающееся вокруг неподвижного центра (sc. Земли³⁰)³¹, полагается «невозникшим и неуничтожимым» (ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον), не подверженным изменениям и воздействиям (1.3, 270a12–b4), оно совершенно не имеет веса (270ab)³², в нем отсутствует материя (ὑλη), «из которой оно возникло» (270a24–25). И субстанция эта — одноединственное Небо, где «помещается все божественное (τὸ θεῖον πᾶν)» (1.9, 278b15). В 279a30–33 Стагирит утверждает, что «первое и высшее» (τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον) «божество (τὸ θεῖον) должно быть всецело неизменным», что он сам «множественно» (πολλάκις) доказывал в своих «общедоступных (τοῖς ἐγκυκλίοις) философских исследованиях о божественном (περὶ τὰ θεῖα)». Судя по этому замечанию, в своих ранних «эзотерических» работах (в том числе диалоге «О философии») Аристотель полагал Небо божеством. Это представление находит отражение и в *Cael.* 2.1, 284a2–6, где Небо коррелирует с «бессмертным и божественным» (ἀθάνατον καὶ θεῖον) существом, а в 1.3, 286a10–12 имплицитно отождествляется с «богом» (θεός). В 2.2, 285a29–30 Аристотель даже говорит — вслед за Платоном, — что «Небо одушевлено (ἔμψυχος) и (таким образом) содержит (в себе) начало (ἀρχήν: sc. первопричину. — И.Т.) (своего) движения». Поскольку в 2.1, 284a27–29 Аристотель полемизирует с доктриной Платона о душе Неба, засвидетельствованной в «Тимее» и в модифицированном виде в «Законах» (см. ниже, раздел 2.1), то можно допустить, что данное

²⁸ В *Cael.* 1.3, 270b20–24 Аристотель соотносит ее с «эфиром», о котором говорили древние.

²⁹ Ср., с другой стороны, *Cael.* 2.3, 286a10–12, где обозначение Неба в качестве «божественного тела (sc. сущности)» употреблено в параллелизме с обозначением его формы: «круглое тело».

³⁰ См., напр., *Cael.* 2.3, 286a20 и далее.

³¹ Именно из этого кругового движения, не присущего в качестве естественного движения четырем элементам нашего мира, и выводится существование данного «небесного» элемента.

³² Ср. также *Ph.* 8.8–9.

представление попало в *Cael.* из ранних «общедоступных» произведений (записанных лекций) Стагирита.

Поскольку, по Аристотелю, Небо (космос) безначально, а «время существовало всегда»³³, то его утверждение о «первичности» Неба, небесного элемента-сущности следует интерпретировать в онтологическом смысле³⁴, а не в хронологическом. Аналогичным образом надо, по-видимому, понимать и идею Стагирита о том, что душа есть «как бы (перво)начало (ἀρχή) живых существ»³⁵. Платон же полагал, что «время возникло вместе с Небом», sc. космосом (*Ti.* 37d–38b³⁶; см. далее ниже, 2.1–III)³⁷. При этом бог-демиург создал разумную душу космоса — включающую «сущность, претерпевающую разделение в телах» (*Ti.* 35a)³⁸, — «первенствующей (πρωτέραν) и старшей (πρεσβυτέραν)» по рождению и господствующей над «телом» космоса, которое «младше» ее (*Ti.* 34c; *Lg.* 10, 892c³⁹). «Тело» Вселенной бог-демиург создает из четырех стихий — огня, земли, воздуха и воды, которые, судя по *Ti.* 31c–33a, 53b, 69bc, он как бы вывел из первоначального «состояния полной неупорядоченности» материальных элементов. При этом космос рассматривается как «живое существо, содержащее все родственные ему по природе (αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγυεῖν) живые существа в самом себе» (*Ti.* 30d–31a). В свете доктрины о «первенстве» «души» над «телом», а также представления о *последовательном* созидании демиургом бессмертных душ для богов, небесных тел, человека и животных из духовных «смесей» одного происхождения, но разного «порядка» чистоты (*Ti.* 41d), можно, вероятно, допустить предположение о том, что создание хаотического смешения материальных элементов, а затем и их упорядочение в четыре стихии — это первые два этапа со-

³³ См., напр., *Ph.* 8.1, 251b15–29.

³⁴ Ср. также *Ph.* 8.9.

³⁵ *De An.* 1.1, 402a6–7.

³⁶ Ср. *Ti.* 39e.

³⁷ Ср. Arist. *Ph.* 8.1, 251b15–19; *Cael.* 1.10, 280a28–32.

³⁸ О «структуре» души космоса см. ниже, 2.1 и III.

³⁹ Ср. также *Lg.* 10, 892ab, 896a и с.

зидания «тела» Вселенной⁴⁰ и что, следовательно, первозданная материальная хаотичность *не совечна* богу-демиургу. В качестве параллели можно указать на библейское представление о творении «вечным» Богом вселенского хаоса, включая и первозданный Океан (*Притч.* 8:24), и начала упорядочивания его еще до создания небесных светил — «орудий» для *отсчета* времени, созданных лишь в четвертый День Творения (*Быт.* 1:14–19).

Частично реконструируемое сочинение Аристотеля «Протрептик», т.е. «Увещевание» (к занятиям философией)⁴¹, также, вероятно, по форме являлось диалогом⁴². В нем Стагирит постулирует идею о том, что самость человека по сути тождественна разумной «части / доле» (μέρος, μόριον) 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 (τοῦ μέρους) [«души» (ψυχή), обладающей «разумным началом» (λόγος) и «мышлением» (διάνοια)⁴³. — *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 (τὸ μόριον) (души), полностью ли, или же

⁴⁰ Заметим, что Платон описывает мир в «Тимее» как «постоянно становящийся» (Ahbel-Rappe 2018: 164), как бы находящийся в процессе «отпечатывания» (Тантлевский 2019: 159 и сл.).

⁴¹ Ср. Pl. *Euthd.* 278e–282d, как возможный «образец» для «Протрептика» Аристотеля. (О «типологии» жанра протрептиков см. Collins 2015.)

⁴² Ср. *Hist. Aug.* 2.97.20–22, где сообщается, что Цицерон написал свой *диалог* «Гортензий» «на манер *Протрептика*» Аристотеля. По мнению Д.С. Хатчинсона и М.Р. Джонсона, «Протрептик» Аристотеля был написан в форме диалога между «Исократом», «Гераклидом Понтийским» и «Аристотелем», фрагменты которого они реконструируют, основываясь на релевантных материалах из двух произведений Ямвлиха: *Comm. Math.* 22–23, 26–27 и *Protr.* 6–12 (Hutchinson, Johnson 2014: 383–409; Hutchinson, Johnson 2017).

⁴³ *Iamb. Protr.* 7.41.29–30 (*Arist. Protr.* fr. 6). Ср. также 7.41.20–22: «А у души есть одна (часть) — разумное начало (λόγος), именно оно согласно природе правит и выносит суждения относительно нас, а другая (часть) — то, что следует (за ним) и (своей природой) предопределено для подчинения».

по преимуществу⁴⁴. <...> Мы не можем назвать лучшей деятельности (ἔργον) для мышления и мыслящей (части) души нашей, чем (стремление к) истине (ἀληθείας) [«знание» (ἐπιστήμη)⁴⁵ которой обретается через «умозрение» (θεωρία)⁴⁶. — И.Т.]⁴⁷. <...> Людям не принадлежит ничего божественного (θεῖον) или блаженного (μακάριον), кроме того единственного, что заслуживает всяческого усердия и относится в нас к уму и интеллекту (νοῦ καὶ φρονήσεως). Ибо из того, что у нас есть, только это, как кажется, обладает бессмертием (ἀθάνατον) и лишь одно это божественно (θεῖον)⁴⁸.

Отметим также, что Августин в *c. Iul.* 4.15.78, приводит цитату из несохранившегося диалога Цицерона «Гортензий», созданного под непосредственным влиянием аристотелевского «Протрептика»⁴⁹, 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 товарищей⁵⁰. Обращает на себя внимание в данной связи и другая цитата у Августина (*Trin.* 14.19.26) из «Гортензия» Цицерона, согласно которой последний, ссылаясь на мнение «древних философов» и «величайших людей», писал о «великой надежде (magna spes)» 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»,

⁴⁴ Iamb. *Protr.* 7.42.1–4 (Arist. *Protr.* fr. 6).

⁴⁵ Термин предполагает подлинное, научное знание.

⁴⁶ *Ibid.* 7.42.22–25.

⁴⁷ *Ibid.* 7.42.20–22.

⁴⁸ Iamb. *Protr.* 8.48.9–13 (Arist. *Protr.* fr. 10c).

⁴⁹ Arist. *Protr.* fr. 10b.

⁵⁰ Ср. также цитаты из диалога Цицерона «Гортензий», засвидетельствованные у Августина в *Trin.* 14.19.26, 14.9.12 и, как полагают, коррелирующие с «Протрептиком» Аристотеля (fr. 10c и 12).

«тем легче будет для них восхождение и возвращение на небо (ascensum et reditum in coelum)»⁵¹.

Уже в «Протрептике» Аристотель не коррелирует свою «соте-риологию» с «добродетельной деятельностью» — по крайней мере, в традиционном ее понимании, — на что он указывает, постулируя относительно разумной части души человека следующее:

Ее деятельность (ἔργον) не относится ни к чему тому, что полагают отдельными добродетелями (ἀρετῶν), ибо она лучше (их) всех⁵². <...> Какова бы <...> ни была добродетель (ἀρετή) этой части (τοῦ μέρους) [«души», обладающей «разумным началом» и «мышлением». — *И.Т.*], она с необходимостью явно оказывается самой предпочтительной — и для всего вообще, и для нас⁵³.

В другом месте «Протрептика» Аристотель выражает эту мысль в эпистемологическом аспекте:

Какое у нас есть более точное мерило (κανὼν) или критерий (ὄρος) благих вещей, нежели разумный (человек) (ὁ φρόνιμος)?⁵⁴

При этом понятие «разумный» (человек) в данном пассаже соотносится с обозначением «добродетельнейший» (ὁ σπουδαιότατος: «добропорядочнейший») человек⁵⁵. Таким образом, если для Платона «спасительным» является «приобщение» души человека к «добродетели» (ἀρετή) / «праведности» (δικαιοσύνη) и «разуму» (φρόνησις) (см., напр., *Grg.* 527b–e, *Phd.* 107c–108c, 113d–

⁵¹ Arist. *Protr.* fr. 10c. Ср. далее August. *Trin.* 14.9.12 (Arist. *Protr.*, fr. 12). Ср. также, напр., Cic. *Rep.* 6.24.26; *Tusc.* 1.65–66, 75.

⁵² Iamb. *Protr.* 7.43.6–7 (Arist. *Protr.* fr. 6). Ср., напр., альтернативную интерпретацию данного пассажа: «Ее деятельность не относится ни к чему тому, что называют ‘частями добродетели’ (parts of virtue), ибо она лучше их всех» (Hutchinson, Johnson 2017: 36).

⁵³ Iamb. *Protr.* 7.42.1–3 (Arist. *Protr.* fr. 6).

⁵⁴ Iamb. *Protr.* 6.39.16–17 (Arist. *Protr.* fr. 5).

⁵⁵ Относительно семантического поля этого термина ср. прим. 58.

⁵⁶ Iamb. *Protr.* 6.39.13–14.

115a, R. 10, 613e–621d, Lg. 2, 661bc)⁵⁷, то для Аристотеля уже на этапе «Протрептика» сам «(раз)ум» и оказывается в конечном счете высшей «добродетелью».

Много позднее, в EN 3, 1113a29–34, Аристотель приходит также к выводу, что оборотной стороной того, что именно разум человека становится «мерилом» или «критерием» «благих вещей», оказывается то, что только

добродетельный (человек) (ὁ σπουδαῖος⁵⁸) правильно судит в каждом отдельном случае, и то, что представляется (φαίνεται) ему (истинным) в каждом отдельном случае, есть истина (τάληθές). <...> Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (человека) (ὁ σπουδαῖος) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (ὁρᾶν) истину (τάληθές) так, будто он их правило (κανὼν) и мера (μέτρον).

Таким образом, здесь Стагирит коррелирует эпистемологию с этикой и принципиально пересматривает знаменитый постулат Протагора, для которого

человек есть мера (μέτρον) всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют⁵⁹.

Итак, высшая, «спасительная» добродетель, по Аристотелю, в конечном счете заключена не в справедливости, благочестии и т.п., а по преимуществу в мыслительной деятельности разумной «части» души человека в ее вечном поиске истины.

⁵⁷ В *Men.* 88c–89a платоновский Сократ, правда, говорит о том, что обитающая в душе «добродетель» (ἀρετή) оказывается «полезной» для человека благодаря «разуму» (φρόνησις: или «рассудительности»), и в этом смысле «она и есть разум». Ср. далее также *Pl. Smp.* 212a.

⁵⁸ Также «добропорядочный», «достойный», «благонравный», «хороший»; «усердный», «дельный».

⁵⁹ См. *Pl. Tht.* 152a; *S.E. M.* 7.60; ср., напр., *Arist. Metaph.* 10.1, 1053a30–1053b5. (Ср. далее Reames 2018: 78–98 и Chappell 2005: 233–255.)

II

По смерти Платона в 347 г. Аристотель покидает Академию и отправляется в странствия. Иудейский историк Иосиф Флавий в *Ар.* 1.176–183, приводит рассказ Аристотеля — засвидетельствованный его учеником Клеархом из Сол Кипрских в первой книге не дошедшего до нас трактата «О сне» — о встрече Стагирита и его беседах с говорившим по-гречески иудеем из Келесирии (частью которой была Иудея), по всей вероятности имевших место в Мизии около 347–344 гг. В частности, по словам Иосифа Флавия, Клеарх передает следующие «подлинные слова» (1.176) Аристотеля о своем иудейском собеседнике:

«Мы были тогда в Азии, и он, странствуя в тех же местах, пришел, чтобы побеседовать с нами и с еще несколькими учеными мужами, испытывая нашу мудрость. Но поскольку он был близок со многими учеными людьми, то сообщал нам не только собственные суждения» (1.181)⁶⁰.

«Подробное изложение заняло бы много времени, но неплохо было бы обсудить некое его чудодейство (θαυμασιότητά) и одновременно философию. <...> То, что я расскажу, покажется тебе столь чудесным (θαυμαστόν), словно это сон» (1.177; ср. 182).

Однако о самом «чудодействе» Иосиф Флавий умалчивает. Возможно, иудейский историк имел в своем распоряжении не сам текст трактата Клеарха, а некую антологию о евреях, составленную иудейским апологетом или же языческим греческим автором (таким, например, как Александр Полигистор из Милета, написавший компиляцию «Об иудеях»), в которой был пропущен по каким-то причинам рассказ о творимых иудейским мудрецом чудесах. Нельзя также исключать возможность, что Иосиф Флавий умышленно опустил подробности свидетельства Клеарха об этом иудее по причине того, что они вступали в противоре-

⁶⁰ Ср. также *Clem. Str.* 1.15.70.2: «Клеарх Перипатетик говорит, что знал некоего иудея, который учился у Аристотеля».

чие с постулатами иудаистской религии⁶¹. В данной связи уместно обратить внимание на следующий отрывок из комментариев *in R. Прокла* (2.122.22–123.8 Kroll):

А то, что душа может входить в тело и выходить из него, показывает описанный у Клеарха человек, который воздействовал душеизвлекательным посохом ($\psi\chi\omicron\upsilon\lambda\kappa\omega\ \rho\acute{\alpha}\beta\delta\varphi$) на спящего отрока и тем убедил, как говорит Клеарх в своей книге «О сне», божественного Аристотеля в том, что душа отделяется от тела и что она входит в тело и пользуется им как временным пристанищем. Действительно, ударив мальчика посохом, он извлек душу и как бы отведя посохом подалее от тела, показал, что оно, оставаясь неподвижным и невредимым, ничего не чувствует⁶², как будто бы было мертво. Тем временем душа находилась на некотором удалении от тела. Но когда посох восстановил ее связь с телом и она возвратилась в него, отрок подробно описал все (произошедшее). В результате, говорит Клеарх, Аристотель и другие наблюдатели такого рода научных опытов пришли к заключению, что душа отделима от тела...

Прокл нигде не называет человека с «душеизвлекательным посохом» иудеем, однако некоторые исследователи объясняют это стремлением философа-неоплатоника избежать всего, что связано с иудаизмом и христианством⁶³.

*2. Элементы «сотериологии» в зрелых трудах Аристотеля
в корреляции с эволюцией его учения о разумной
части души человека и уме бога*

I

В своих зрелых трудах Стагирит выступает именно в роли того самого философа, который, как он и предрекал в «Протрептике», «докажет», что человек тождествен разумной части своей души,

⁶¹ Ср. Штерн 1997: 1.52.

⁶² До этого места цит. по: Штерн, *l.c.*; ср. также Ogden 2002: 171.

⁶³ Ср. Штерн, *l.c.*

способной обрести «божественность» и «бессмертие». Так, в *EE* 8, 1249b22–23⁶⁴ Стагирит приходит к заключению, что

наилучшее мерило (ᾠρος) для души такое: возможно меньше ощущать неразумную часть души (τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς) как таковую.

И это будет способствовать «созерцанию» (ἡ θεωρία), *sc. умозрению*, бога и «служению» ему⁶⁵. В этой связи следует иметь в виду, что для Стагирита «созерцание / умозрение» предполагает актуализацию познанного, и «созерцать» (θεωρεῖν) — это совершать «деятельность» (ἡ ἐνέργεια) (см. *Metaph.* 12.7, 1072b19–24; ср. далее, напр., *EN* 10.7, 1177a12–1178a1; 1178a22 и сл.; 1179a32 и сл.). Таким образом, интеллектуальное «созерцание» бога во многом оказывается, по Аристотелю, равносильно «служению» ему.

В *EE* 8, 1248a24–29, Стагирит привносит в свое учение о душе еще один знаменательный нюанс, утверждая, что «началом движения (ἡ τῆς κινήσεως ἀρχή) в душе», «началом» («разума» (λόγος / νοῦς) является «бог» (θεός) и что «божество⁶⁶ / божественное (начало)» (τὸ θεῖον) в нас каким-то образом приводит в движение все (πάντα)». Эта доктрина, как представляется, может быть соотнесена с *Ti.* 90a–с, где Платон пишет о том, что «божественное (начало)» (τὸ θεῖον) в человеке непосредственно коррелирует с «демоном», «приставленным» к каждому человеку «богом», — судя по *Ti.* 69с, имеется в виду сам бог-демиург. «Демон», мыслимый как «самый главный вид» (εἶδος), или часть, души, «сопутствует» человеку в обоих мирах⁶⁷. Исходя из того, что «божественен»

⁶⁴ В настоящее время практически все исследователи уверены в аутентичности *EE* и авторстве Аристотеля (Simpson 2013: ix; Kenny 2011: vii–xxviii; ср. также Dalimier 2013). Большинство исследователей полагают, что *EE* предшествовала *EN*. Три книги *EE* (4, 5, 6) и три книги *EN* (5, 6, 7) совпадают.

⁶⁵ Ср. *EE* 8, 1249b18, 21.

⁶⁶ Термин τὸ θεῖον употреблен в данном пассаже как синоним слова θεός.

⁶⁷ Согласно *Pl. Cra.* 398bc, «достойный человек» может быть приравнен к «демону» и называться им «вследствие своей разумности» (τῆς φρονήσεως) как при жизни, так и по смерти.

в душе ее «демон», сама душа человека (собственно «ум», νοῦς, в душе, которым обладают лишь «немногие люди»⁶⁸), ведомая «демоном», оказывается, по Платону, только «подобна» «божественному» (см., напр., *Phd.* 80ab; *Phdr.* 248a; ср. также 246de).

Согласно Платону, душа «движет саму себя» (см., напр., *Phdr.* 245c–246a)⁶⁹. Окончательную формулировку доктрина о самодвижении души получает в *Lg.* 10, 896a:

[душа — это] движение, способное двигать само себя (τὴν δυνάμενῃν αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν).

Аристотель же не согласен с мнением о том, что душа сама движет себя. В дополнение к вышеприведенному утверждению в *EE* 8, 1248a24–29 о том, что «началом движения в душе» является «бог», укажем также на *de An.* 1.4, 408b1–13:

Мы говорим, <...> что душа скорбит, радуется, <...> гневается, ощущает, размышляет. Все это кажется движениями (κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν). И потому можно было бы подумать, что и сама (душа) движется (κινεῖσθαι). Но это вовсе не необходимо (οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον). Ведь если скорбеть, радоваться, размышлять (διανοεῖσθαι) — это именно движения, и все это означает быть приведенным в движение, то (можно лишь сказать), что такое движение *вызывается* (курсив наш. — И.Т.) душой: при гневe 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. <...> Говорить, что (сама) душа гневается, — то же, как (если бы) сказать, что душа ткет или строит дом.

В «Метафизике» Аристотель говорит о том, что душа бессмертна — но «не вся, а ум» (μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς, 12.3, 1070a26), при

⁶⁸ *Pl. Ti.* 51e.

⁶⁹ Ср. *de An.* 405a29–405b1, где Стагирит пишет, что Алкмеон из Кротона утверждал, что душа «бессмертна (ἀθάνατον), потому что сходна с бессмертными существами. А бессмертия ей присуще, поскольку она находится в постоянном движении. Ведь все божественное (τὰ θεῖα πάντα) находится всегда в непрерывном движении: Луна, Солнце, звезды и все Небо».

этом постулируя, что ценность уму придает «мышление» (ἡ νόησις) и что «божественный» «ум» (ὁ νοῦς) —

мыслит (νοεῖ) сам себя через сопричастность умопостигаемому (τοῦ νοητοῦ: т.е. своему предмету. — *И.Т.*). Он становится умопостигаемым (νοητὸς), соприкасаясь (с ним) и мысля (νοῶν) (его), так что ум и то, что он мыслит, — одно и то же (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Ибо то, что способно принимать в себя умопостигаемое и сущность (τῆς οὐσίας), есть ум; а деятелен он, когда обладает (предметом мысли) (12.7, 1072b20–23);

[ум] мыслит сам себя, если только он превосходнейшее (τὸ κράτιστον), и мышление (его) есть мышление о мышлении (ἡ νόησις νοήσεως νόησις, 12.9, 1074b33–35).

Эту доктрину Аристотель развивает также и в *de An.*:

Ведь у бестелесного (ἄνευ ὕλης: «нематериального», «невещественного». — *И.Т.*) мыслящее и мыслимое (τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον) — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же (3.4, 430a3–5);

в целом же ум в действии есть то, что он мыслит (3.7, 431b17)⁷⁰.

Итак, «ум приводится в движение умопостигаемым» (νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, *Metaph.* 12.7, 1072a30); и тогда потенциальное состояние ума сменяется актуальным. Так что скорее само *обладание*, полагает Аристотель, а не способность к нему, является тем, что в уме «божественно» (θεῖον), «а умозрение (ἡ θεωρία) — это самое приятное и лучшее (τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον)» (см. 1072b19–24).

Ум бога есть ум, вечно созерцающий, его мысль — теоретическая, и деятелен он всегда:

деятельность (ἡ ἐνέργεια) ума — это жизнь (ζωή), а он (бог) есть деятельность; и деятельность ума его (<...>) есть самая лучшая и

⁷⁰ См. также еще пассажи из третьей книги *de An.* (3.4, 429b9; 3.5, 430a14–20; 3.8, 431b20–432a3), которые будут приведены ниже.

вечная жизнь. <...> Бог есть вечное, наилучшее живое существо...
(*Metaph.* 12.7, 1072b27–30)⁷¹.

Ум бога мыслит себя непосредственно⁷², в отличие от ума человека, который мыслит себя опосредованно.

В *Ph.* 8⁷³ и главным образом в *Metaph.* 12 Аристотель привносит в свою «науку о божественном» (θεολογική) важнейший элемент — учение о неподвижном «начале» (ἀρχή) / «первом движущем» (τὸ πρῶτον κινῶν), sc. перводвигателе, который идентифицируется с богом⁷⁴ / божественным умом (ὁ νοῦς)⁷⁵ — безначальным и вечным, не знающим становления и изменения. Будучи сам бестелесен / нематериален, он «движет как объект любовного стремления» (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον)⁷⁶. «Первое движущее» мироздания — в онтологическом смысле, не хронологическом — оказывается не только его причиной, но и конечной благой целью, к которой стремится все в мире. Время же, по Аристотелю, «существовало всегда» (см. выше, 1.1).

В отличие от платоновского бога-демиурга, «первое движущее» / ум бога, по Аристотелю, актуализирует мироздание *вечно*, в том числе, судя по приведенным выше пассажам, оказываясь и «началом движения» в душе человека. По Платону же

⁷¹ См. также *Metaph.* 12.7, 1072b13–17: «От такого начала (ἀρχῆς: имеется в виду бог — «первое движущее»; см. ниже, 2.п. — И.Т.) зависят Небо и природа. И времяпрепровождение его — самое лучшее, какое у нас бывает короткое время. В таком состоянии он (пребывает) вечно — для нас это невозможно, — поэтому его деятельность есть удовольствие (ἡ ἡδονή)...»

⁷² Ср., напр., *EE* 7, 1245b16–19: бог «не имеет нужды мыслить о чем-либо, кроме самого себя»; он «сам есть свое собственное благополучие (αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν)».

⁷³ См. *Ph.* 8.5, 256b20–10, 267b26.

⁷⁴ Таким образом, Аристотель принципиально пересматривает свою более раннюю точку зрения, нашедшую отражение в *Cael.* 2.3, 286a9–10, где говорится, что «богу по необходимости присуще вечное движение (κίνησιν αἰδίον)».

⁷⁵ В *Ph.* 8.5, 256b24–28 доктрина об уме как «начале движения» возводится к Анаксагору.

⁷⁶ *Metaph.* 12.7, 1072b1–14.

(Ti. 28b–38c, 50c и др.)⁷⁷, ум (νοῦς)⁷⁸ вечнотсущего бога-демиурга, взирая на вечный, неизменный, умопостигаемый (перво)образ (τὸ παράδειγμα: «образец»), создает в соответствии с ним космос, наделенный душой, в которой пребывает ум (νοῦς)⁷⁹, и вместе с ним — время⁸⁰. Эта космическая душа образована демиургом из трех «сущностей»: «неделимой и вечно тождественной», той, что подвержена времени и «претерпевает разделение в телах», и той, что причастна обеим и объединяет их; при этом «не поддающееся смещению» соединено в «одно» «силой» бога-демиурга (35a, 37a). В целом космос характеризуется в 92c как «чувственный бог, (созданный по) образу бога умопостигаемого (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ ὡς αἰσθητός)». Согласно *Phdr.* 247d, «мысль бога питается умом и чистым знанием (θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη)» вечно, мысль же «ума в душе» человека, имеющей начало во времени, но потенциально бессмертной, — только в те периоды, когда она пребывает на небе, созерцая подлинное бытие.

II

В *EN* 1.11, 1101a35–1101b9 Аристотель утверждает, что перешедшие в мир иной предки могут пребывать там, будучи как «счастливыми» (εὐδαίμονες) и «блаженными» (μακάριοι), так и «не счастливыми»⁸¹. А в *EN* 10.7, 1177a11–1178a8 Стагирит указывает и путь, ведущий к «блаженству»: говоря об уме (νοῦς) как

⁷⁷ Ср., напр., *Ly.* 219cd.

⁷⁸ *Ti.* 39e; ср. также 38c и прим. 79 и 80.

⁷⁹ *Ti.* 30b и др. О космических уме и душе Платон говорит также в *Phlb.* 28c, 30a и *Lg.* 10, 897a–c, но в последнем произведении, по соображениям теодицеи, он допускает существование не только благой, но и «злой» космической души, привнося элемент дуализма в свою космогонию. Вероятно, это платоновское воззрение коррелирует с орфическим представлением об исконном дуализме доброй и злой природы человека. (Ср., с другой стороны, *Ti.* 29d–31a и *Arist. Metaph.* 1.2, 982b32–983a5.)

⁸⁰ Согласно *Ti.* 38c, «время родилось из разума и мысли бога (ἐξ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ)».

⁸¹ Ср. *EN* 1100a29–30. Ср. далее, напр., *Arist. Eud. fr.* 3 = *Elias (olim David) in Cat.* 114.32; *fr.* 4, 6.

наивысшей части души, который «то ли сам божественен (θεῖον)», то ли является «самой божественной (частью) (τὸ θεϊότατον) в нас»⁸², он утверждает, что «совершенное счастье» достигается благодаря «созерцательной / *resp.* умозрительной деятельности (θεωρητική)». Чем интенсивнее мудрый человек способен заниматься умозрением, тем он становится мудрее и счастливее. А посему —

надо, насколько допускает возможность, обретать бессмертие (ἀθανατίζειν)⁸³ и все делать ради жизни, соответствующей наилучшему (τὸ κράτιστον) в (самом) себе: действительно, если по объему это и малая (часть) (μικρόν), то по мощи и ценности она многократно все превосходит. Представляется, что сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (τὸ κύριον καὶ ἄμεινον) (частью его). Странно было бы поэтому предпочесть не жизнь (самого) себя, а (чего-то) другого (в себе). <...> Человеку (присуща) жизнь, подчиненная уму (τὸν νοῦν), поскольку человек и есть по преимуществу (μάλιστα) сам (ум) (EN 10.7, 1177b33–1178a7).

Эта доктрина явно коррелирует с *Ti.* 90bc, где Платон замечает, что у людей, погрязших в земных страстях, и «все воззрения (πάντα τὰ δόγματα)» неизбежно могут быть только «смертными (θνητὰ)», и таким образом они лишь увеличивают и усиливают в себе «смертную» составляющую. Тот же, кто более всего пестует в себе «любовь к знанию и к истинным мыслям (τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις)», «прикоснувшись к истине», «сподобится обрести мысли бессмертные и божественные (ἀθάνατα καὶ θεῖα)»⁸⁴ и будет обладать бессмертием в той мере, в какой «человеческая природа способна воспринять бессмертие (ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται)». Кто «вечно заботится о божественном (начале) (ἀεὶ θεραλεύοντα τὸ θεῖον)», соотносимом Платоном с «приставленным»

⁸² Ср., напр., *Pl. Phd.* 114a; *Grg.* 465d, 493a–c; *Cra.* 399e, 400c; *Phdr.* 247c, 248a, 253c–e; *Ti.* 89e–90d.

⁸³ Ср., напр., *Ti.* 90b–d.

⁸⁴ Ср., напр., *Smp.* 212a.

богом к человеку «демоном (δαίμων)»⁸⁵, оказывается «в высшей степени блаженным (εὐδαίμων)»⁸⁶.

В *de An.* 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» (νοῦς παθητικός). В то же время суть человека составляет «ум деятельный» (νοῦς ποιητικός), который «ничему не подвержен» (см. ниже). «Ум» человека — точнее, по-видимому, именно его «деятельный ум» (ср. пассаж *de An.* 1.4, 408b1–13 и предложенную ниже его интерпретацию) — не связан непосредственно с каким-то телесным органом и, следовательно, не является органической функцией тела (*de An.* 3.4, 429a27–29; см. также 429b4–5: «способность ощущения невозможна без тела, он (ум) же (существует) отдельно (от него)»)⁸⁷, а как бы оказывается для человека в известный момент развития чем-то непосредственно данным.

«Ум» — или, точнее, именно «ум деятельный» — выступает в *de An.* как «бестелесная»⁸⁸ и «неделимая»⁸⁹ часть души, как самостоятельная «сущность», вступающая во временное взаимодействие с «растительной / питающейся»⁹⁰ и «животной / чувствующей» душами (sc. частями души), погибающими вместе с телом⁹¹. Платон также говорит о «смертном виде / роде души» человека, созданном, как и его тело, порожденными демиургом богами (*Ti.* 69cd) и подразделяемом на две «части» — «более благородную», «мужественную / страстную» (пребывающую в груди), и «более низкую», «вождеющую» — в нижней половине туловища (69d–76e, 86e–87a; см. также *Grg.* 493a–c; *R.* 439b–444a, 580de).

⁸⁵ См. выше, 2.1.

⁸⁶ Досл. «благим демоном». В тексте игра слов: δαίμων — εὐδαίμων.

⁸⁷ Ср., напр., Соное 2013: 347–377 и Соное 2014: 594–604.

⁸⁸ См., напр., *de An.* 3.4, 430a3–4.

⁸⁹ *De An.* 3.6, 430b15.

⁹⁰ Ср., напр., *EE* 2, 1219b38 и сл.

⁹¹ Ср., напр., Modrak 1991: 755–774; Amorose 2001: 97–106; Wood 2012: 169–182; Johansen 2015.

Рассуждая в *de An.* 2.1, 413a3–10 о «частях / долях» (μέρη) души, Аристотель замечает, что

ничто не мешает, чтобы некоторые (части души) были отделимы (от тела), так как они — не энтелехия какого-либо тела (413a6–7).

И далее, в *de An.* 2.2, высказывается следующее предположение:

Относительно же ума (τοῦ νοῦ) и способности к умознению <...> кажется, что они иной род души (ψυχῆς γένος ἕτερον) и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего (μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τοῦ φθαρτοῦ). А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить (друг от друга)... (413b24–28).

В GA 2, 736b26–28 Аристотель утверждает, что «один только ум приходит извне (τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐλεϊσιέναι) и единственно он — божественен (θεῖον), ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью». В *de An.* 3.5 Аристотель говорит о «деятельном уме» так:

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум (ὁ νοῦς), который становится всем (τῷ πάντα γίνεσθαι), с другой — ум, все производящий (τῷ πάντα ποιεῖν). <...> И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан (в том числе не соединен с телом, однако проявляет в нем свое действие. — И.Т.), будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее 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 существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно (ἀθάνατον) и вечно (αἰδίον). У нас нет воспоминаний (οὐ μνημονεύομεν), так как этот (т.е. «деятельный ум». — И.Т.) ничему не подвержен (ἀπαθές; возможно, здесь присутствует аллюзия на предсуществование «деятельного ума» человека, из «вечности» приходящего и в «вечность» уходящего, равно как и на то, что он не сохраняет воспоминаний о земном бытии при переходе в мир иной. — И.Т.)⁹²; ум же, подверженный воздействиям (ὁ παθητικός

⁹² Ср., с другой стороны, приведенный в разд. 1.1 пассаж из Arist. *Eud.* fr. 5. Не исключено, что в данном пассаже из *de An.* содержится мысль о невозможности знания как «припоминания» (см.: Алымова 2004: 171).

νοῦς), преходящ и без него (т.е. «деятельного ума»). — И.Т.) ничего не может мыслить... (430a14–25).

Прекращение проявления действия «ума / мыслящей части души» в теле — т.е. как бы «отделение» его от «тела» — можно представлять себе, естественно, «не пространственно (κατὰ μέγεθος), а лишь мысленно (κατὰ λόγον)» (*de An.* 3.4, 429a10–13)⁹³, ибо «ум», будучи «бестелесен», не является функцией плоти человека. В то же время, согласно приведенному выше пассажиу *de An.* 1.4, 408b1–13, сердце⁹⁴ (или же какой-то иной орган тела) имеет возможность каким-то образом воспринимать ход и результаты процесса «мышления», реагировать на них⁹⁵. Вероятно, этот орган мыслился Аристотелем как своего рода «седалище» «ума претерпевающего» — «подверженного воздействиям», «воспринимающего формы» и «преходящего», как и тело. Что касается Платона, то он «мыслящую часть души» коррелировал с головным мозгом⁹⁶ (*Ti.* 71bc, 73a–d, 90a; ср. также: 69de), в котором «укоренены те узлы жизни, которые связывают душу с телом» (73b).

Итак, концепцию «ума / мыслящей части души» у Аристотеля можно попытаться интерпретировать таким образом, что человек ощущает свою самость вне соотнесения 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 вечного суще-

⁹³ Ср. *de An.* 3.7, 431b17–19; 3.9, 432a18–20.

⁹⁴ Заметим в данной связи, что, напр., в Еврейской Библии, в частности, в книгах премудрости, термин «сердце» (לֵב / לֵבָב *lēb / lēbāb*) соотносится с разумом, сознанием, индивидуальностью, мыслится как носитель самости, рефлексии, эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью, также выступает как синоним «духа» (נִשְׁמָה *nīšmāh*) человека.

⁹⁵ Эмпедокл соотносил «мысль / мышление (сознание)» (νόημα) с проходящей через сердце кровью (B 105.3 DK). Ср. *Pl. Ti.* 70ab.

⁹⁶ Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто стал коррелировать процесс мышления с деятельностью головного мозга, был Алкмеон Кротонский (кон. VI – пер. пол. V в.; ср. *Arist. Metaph.* 1.5, 986a22). См., напр., *Нр. Morb. Sacr.* 14.17 («переводчик сознания — это мозг»); *Calc. in Ti.* 246; ср. *Pl. Phd.* 96ab; *Arist. APost.* 2.19, 100a3; *Thphr. Sens.* 25.

ствования она всегда воспринимает себя именно как *вот эта самая личность*⁹⁷. Это ощущение вечной самоидентичности «обеспечивает» вечный действующий ум, который как бы вступает во временный «альянс» в каждом из своих проявлений в теле с «умом претерпевающим» и «через сопричастность предмету мысли», в конечном счете, «мыслит самого себя». Конкретная же личность с именно ее особенностями формируется «умом претерпевающим», который всякий раз оказывается иным в каждой из «ипостасей», «претерпевая» то, что связано с его очередной конечной жизнедеятельностью. В то же время, как было отмечено выше, ряд фрагментов из позднего Аристотеля могут интерпретироваться и таким образом, что действующий ум является «надличностной» сущностью. В этом случае допустимо, естественно, говорить лишь об элементах трансперсональной «сотериологии», но это уже является отдельным предметом рассмотрения.

III

Таким образом, 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 тождественны⁹⁸. Например, как было отмечено выше, в *Metaph.* 12.7, 1072b21–24 Аристотель утверждает, что «ум и то, что он мыслит», sc. предмет ума, — «одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя умопостигаемое и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает» предметом мысли⁹⁹. В *de An.* 3.5, 430a14–15 эта мысль получает такое развитие:

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий¹⁰⁰.

⁹⁷ Ср., с другой стороны, более ранние воззрения Аристотеля по данному вопросу, отраженные в его диалогах (разд. 1.1).

⁹⁸ Ср., напр., Лосев 1975: 47–52.

⁹⁹ Ср. далее также, напр., *Metaph.* 12.9, 1074b33–34; *de An.* 3.4, 429b9, 430a3–5; 3.7, 431b16–17; 3.8, 431b20–28.

¹⁰⁰ В связи с данным пассажем А. Бергсон, коррелируя *νοῦς ποιητικός*, т.е.

Согласно Аристотелю, также оказывается, что сущее имеет не только пространственную (материальную) сферу (измерение), но и мыслительную / духовную, на что, вероятно, он намекает в *de An.* 3.8, 431b20–24:

Подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа (ἡ ψυχή) есть все сущее (τὰ ὄντα). Действительно, сущее — это либо воспринимаемое чувствами (αἰσθητὰ), либо постигаемое умом (νοητὰ); знание (ἡ ἐπιστήμη) же оказывается некоторым образом тем, что познается, а ощущение — тем, что ощущается¹⁰¹.

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»¹⁰². Как замечает Аристотель в *de An.* 3.8, 431b28–432a2,

(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 (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν)...

В *de An.* 429a27–29 Стагирит указывает на следующий нюанс своей концепции души как «местонахождения» форм — с акцентом именно на ее «мыслящую» часть и имплицитным намеком

«действующий ум», с интеллектуальной «интуицией» человека, замечает, что именно «она-то и “производит все”, играя по отношению к интеллекту дискурсивному (в данном контексте: «уму претерпевающему». — *И.Т.*), который движется во времени, ту же роль, что играет сам неподвижный Двигатель по отношению к небесному движению и ходу вещей» (Bergson 1908: 348–349).

¹⁰¹ 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 всему сущему. (Ср. далее Тантлевский 2018b: 86–89.)

¹⁰² Алымова 2004: 171.

на то, что Платон на этом аспекте специальным образом не останавливался:

Правы те, кто говорят (имеется в виду, прежде всего, сам Платон. — *И.Т.*), что душа есть местонахождение форм — (но) с той оговоркой, что не вся (душа), а (ее) мыслящая (часть), — и имеет формы не в действительности, а в возможности.

Что касается ума бога, то, поскольку он действителен вечно, Вселенная вечно существует «формально», *sc.* идеально, в уме бога. Отметим *ad hoc* распространенное мнение, согласно которому засвидетельствованная у Филона Александрийского в *Orif.* 20 идея о том, что формы находятся в уме Бога, восходит именно к интерпретации соответствующей доктрины Аристотеля¹⁰³.

Говоря о «божественности» «деятельного ума» человека, Аристотель, вероятно, подразумевает его «причастность» уму бога и имеет в виду то, что он может соединиться с умом бога по прекращении проявления своих действий в теле. Не исключена возможность, что, согласно представлению Аристотеля, «деятельный ум» человека, «отделяясь» от материального мира и соединяясь с умом бога, мыслит себя, как ум бога, *непосредственно* — и в этом смысле «у нас нет воспоминаний, так как этот (деятельный ум) ничему не подвержен». В период же проявления своих действий в теле «ум мыслит сам себя через сопричастность предмету мысли»¹⁰⁴, т.е. *опосредованно*; и на этой основе возникает и работает память¹⁰⁵.

Обобщая «сотериологические» аспекты учения Аристотеля, можно допустить, что, согласно его концепции, «воздаяние» не «эсхатологично» — свою «участь / долю» каждый получает сразу по смерти. Эта «участь», вероятно, прямо коррелирует со степенью интенсивности мыслительной деятельности человека, преж-

¹⁰³ Blyth 2018: 113.

¹⁰⁴ Arist. *Metaph.* 12.7, 1072b19 и сл.

¹⁰⁵ Ср., с другой стороны, Arist. *Eud. fr.* 4–5.

де всего с тем, насколько он был погружен в занятия философией. Через эту деятельность человек в процессе «обретения бессмертия» может увеличить (или же, с другой стороны, уменьшить) «долю» своей разумной души, 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. С другой стороны, Аристотель говорит о возможности влияния — впрочем, не решающего — событий мира сего на степень «счастья / блаженства» перешедших в мир иной предков (см. *EN* 1.11, 1100a29–30, 1101a35–b9; ср., напр., *Pl. Mx.* 248bc), 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» / разумной «части» души человека. В его ранних произведениях, диалогах, возможно, допускалась и индивидуальная «деификация». Во всяком случае, даже в своем позднем трактате *EN* Стагирит говорит (возможно, отдавая дань народным верованиям) как о «счастливых» и «блаженных» предках, пребывающих в потустороннем мире, так и о «не счастливых» (см. 2.ii).

С другой стороны, можно допустить возможность того, что в зрелых работах Аристотеля *имплицитно* присутствует идея о присоединении индивидуального ума (мудрого) человека к уму бога по прекращении проявления им своей деятельности в мире материальном. В свете широко распространенного воззрения о переселении душ нельзя также исключать того, что не только в годы пребывания в платоновской Академии, но и впоследствии Аристотель допускал, что это могло происходить многократно (либо даже вечно). В пользу такого предположения, например, имплицитно говорит пассаж *Cael.* 1.3, 270b16–20, где Стагирит замечает, что «те же самые мысли приходят к нам (сно-

ва) не единожды и не дважды, а бесчисленное число раз (ἀπειράκις)». Замечание Аристотеля в *Metaph.* 12.7, 1072b13–17, о том, что «времяпрепровождение (διαγωγῆ) бога — «самое лучшее, какое у нас бывает короткое время (μικρὸν χρόνον)», и что «в таком состоянии он (пребывает) вечно — для нас это невозможно», допустимо, как кажется, интерпретировать как скрытый намек на те периоды, когда «деятельный ум» человека присоединяется к уму бога (а не как указание на «приятность» процессов «бодрствования, восприятия, мышления») (ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις) в краткий период жизни человека (*ibid.*, 17–18), т.е. ощущений, *несопоставимых* с «удовольствием» (ἡ ἡδονή) интеллектуальной деятельности ума бога). (Ср. далее также, напр., *Arist. Eud.* fr. 6; *EE* 1, 1215b27–36.)

В определенной мере эту доктрину можно соотнести с воззрением Платона, согласно которому «мысль души» смертного в те периоды, когда она пребывает на небе, «питается умом и чистым знанием» (*Phdr.* 247d). «Паря в вышине», душа имеет возможность «распространяться по всему небу» и «управляет всем миром (πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ)» (*Phdr.* 246bc)¹⁰⁶. Последнее может быть интерпретировано таким образом, что душа умершего входит во временный альянс с космической душой, которая «правит всем, что есть на небе, на земле и на море» (*Lg.* 10, 897a; ср. 4, 709c). Возможность этого обусловлена тем, что одним из аспектов сущности космической души является то, что она может «претерпевать разделение в телах» (*Ti.* 35a), а следовательно — и принимать в себя обратно многократно возвращающиеся души умерших. Души же «очистившихся в достаточной степени философией живут (впредь) без тел (οἱ φιλοσοφίᾳ ἰκανῶς καθηράμενοι¹⁰⁷ ἀνευ τε σωμάτων ζῶσι)» в прекрасном, блаженном вышнем мире, выйдя из круга перевоплощений (*Phd.* 114c). При этом каждая душа сохраняет свою самоидентичность в полной мере.

¹⁰⁶ Ср.: *Ti.* 34c.

¹⁰⁷ В культовом отношении глагол καθαίρω имеет значение «очищаться (от грехов)».

Но «ум» (νοῦς) — это «достояние» богов и лишь «редкого рода людей» (Ti. 51e). Возможно, что Аристотель аналогичным образом полагал, что разумная душа истинного философа, в конечном счете, присоединится к уму бога.

Литература

- Альимова, Е.В., пер. (2004), *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти*. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Брагинская, Н.В., пер. (1983), *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 4: *Никомахова этика*, 53–294, 687–752. М.: Издательство «Мысль».
- Лосев, А.Ф. (1975), *История античной эстетики*. Т. 4. М.: Искусство.
- Тантлевский, И.Р. (2018a), “Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (*Ethica Eudemia*, VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (Эккл. 7:27)”, *ΣΧΟΛΗ* 12.1: 72–85.
- Тантлевский, И.Р. (2018b), “Мироздание в душе человека: Аристотель, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 и *Экклесиаст* 3:10–11”, *ΣΧΟΛΗ* 12.1: 86–89.
- Тантлевский, И.Р. (2019), “Концепция Вселенной как божественного «отпечатка» в «Тимее» Платона и в учениях средневековых еврейских мыслителей”, *Платоновские исследования* 10.1: 158–171.
- Штерн, М., ред. (1997), *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*. Русское издание под научной и литературной редакцией Н.В. Брагинской. Т. I. М.; Иерусалим: Гешарим.
- Ahbel-Rappe, S. (2018), *Socratic Ignorance and Platonic Knowledge in the Dialogues of Plato*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Alymova, E.V., tr. (2004), *Aristotel'. Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamtyati [Aristotle. Protrepticus. On Sensory Perception. On Memory]*. Saint Petersburg: SPbGU Publishing House. (In Russian.)
- Amorose, M. (2001), “Aristotle’s Immortal Intellect”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75: 97–106.
- Bergson, H. (1908), *L’Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan.
- Blyth, D. (2018), “God and Cosmos in *Politicus* 269c–270a and Aristotle”, in B. Bossi, Th.M. Robinson (eds.), *Plato’s Statesman Revisited*, 107–118. Berlin; Boston: De Gruyter.

- Braginskaya, N.V., tr. (1983), *Aristotel'. Sochineniya v chetyryokh tomakh [Aristotle. Works in four volumes]*. Vol. 4: *Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]*, 53–294, 687–752. Moscow: Mysl'. (In Russian.)
- Bywater, I. (2012), "Aristotle's Dialogue *On Philosophy*", *The Journal of Philology* 7: 64–87.
- Chappell, T. (2005), "The Good Man is the Measure of All Things: Objectivity Without Worldcentredness in Aristotle's Moral Epistemology", in Ch. Gill (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, 233–255. Oxford University Press.
- Chroust, A.-H. (2016), *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works*. Vol. 2. New York: Routledge.
- Cohoe, C. (2013), "Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: *De Anima* 3.4", *Phronesis* 58.4: 347–377.
- Cohoe, C. (2014), "Nous in Aristotle's *De Anima*", *Philosophy Compass* 9.9: 594–604.
- Collins, J.H. (2015), *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford University Press.
- Dalimier, C., tr. (2013), *Aristote. Ethique à Eudéme*. Paris: Flammarion.
- Diehl, E., ed. (1906), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Vol. 3. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Gertz, S., tr. (2018), *Elias and David: Introductions to Philosophy with Olympiodorus: Introduction to Logic*. Bloomsbury Academic.
- Gigon, O., ed. (1987), *Aristotelis Opera*. Vol. 3: *Librorum deperditorum fragmenta*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Hahm, D.E. (1982), "The Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia*: A Critical Re-Examination", *The Journal of Hellenic Studies* 102: 60–74.
- Hutchinson, D.S., Johnson, M.R. (2014), "Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 383–409. Cambridge University Press.
- Hutchinson, D.S., Johnson, M.R., eds. (2017), *Aristotle. Protrepticus or Exhortation to Philosophy*. URL: <http://www.protrepticus.info>.
- Johansen, Th.K. (2015), *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press.
- Kenny, A. tr. (2011), *Aristotle. The Eudemian Ethics*. Oxford University Press.
- Kroll W., ed. (1901), *Proclus. In Platonis Republicam Commentarii*. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Lindsay, W.M., ed. (1903), *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina*. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Menn, S. (2013), "Plato's Soteriology?", in V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, 191–216. Berlin; Boston: De Gruyter.

- Modrak, D.K.W. (1991), "The Nous-Body Problem in Aristotle", *Review of Metaphysics* 44.4: 755–774.
- Nauck, A., ed. (1889), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Ogden, D., ed. (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Oxford University Press.
- Reames, R. (2018), *Seeming and Being in Plato's Rhetorical Theory*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Ross W.D., ed. (1955), *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press.
- Simpson, P.L.P., tr. (2013), *Aristotle. The Eudemian Ethics*. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Tantlevskij, I.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)* 11.1: 133–143. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2018a), "Kak priyti k pravil'nomu resheniyu? K interpretatsii epistemologicheskogo opredeleniya metoda sravneniya u Aristotel'ya (*Ethica Eudemia*, VIII, 1245b.13–14) i Ekklesiasta (*Ekkkl.* 7:27) [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)* 12.1: 72–85. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2018b), "Mirozdaniye v dushe cheloveka: Aristotel', *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 i *Ekklesiast* 3:10–11 [The Universe in Man's Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 and *Ecclesiastes* 3:10–11]", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.1: 83–89. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2019), "Kontseptsiya Vselennoy kak bozhestvennogo «otpechatka» v «Timeye» Platona i v ucheniyakh srednevekovykh yevreyskikh mysliteley [The Concept of the Universe as a Divine 'Imprint' in Plato's *Timaeus* and in Doctrines of Medieval Jewish Thinkers]", *Platonic Investigations* 10.1: 158–171. (In Russian.)
- Wood, A. (2012), "Incorporeal Nous and the Science of the Soul in Aristotle's *De Anima*", *International Philosophical Quarterly* 52.2: 169–182.