

## ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 255(38), 2-15

**Концепция эвдемонии в контексте  
аристотелевской рациональной теологии\****Р. В. Светлов*

Балтийский федеральный университет имени И. Канта,  
Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14

**Для цитирования:** Светлов Р. В. Концепция эвдемонии в контексте аристотелевской рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 3. С. 342–351.  
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.301>

Аристотелевское учение о богопознании предполагает две модели этого процесса: «по природе» и «по научению». Внимательное прочтение «Никомаховой этики» позволяет рассмотреть данный текст как один из важных источников по учению Стагирита о постижении Бога «по природе». Эвдемония в трактовке Аристотеля подразумевает жизнь согласно природе. Но в человеческой природе доминирующим является разум. Поэтому высшей, наиболее счастливой и наполненной высшим удовольствием оказывается мыслительная деятельность. Именно это выступает основанием превосходства жизни теоретической над жизнью практической. Конечно, бессмертие — вещь недостижимая для человека как существа не только разумного, но и общественного, и обладающего телом. Однако в своем высшем проявлении, в акте мышления, он бестелесен. Интеллектуальное созерцание, которое позволяет схватить предмет в его существе, увидеть его форму, — это способ бытия вне тела, того бытия, которым «обеспеченно» обладает Бог. Здесь совпадают эвдемония, созерцательность и наиболее правильное, высшее удовольствие. Иными словами, высшая форма счастливой жизни, которая доступна человеку, — это счастье не просто божественное, но само счастье Божества. Тот человек, который удостоился его, познает Бога уже не через размышление и рассудок, а непосредственно, через собственный опыт.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в Античности и раннем Средневековье».

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
- © Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

*Ключевые слова:* аристотелевская этика, телеология, теология Ликея, эвдемония, учение Аристотеля об удовольствии.

Сложнейшая для исследования тема представлений Аристотеля о смертности или бессмертии индивидуальной души (или хотя бы ее разумной части) и эволюции этих представлений, как мы однажды уже указывали, может быть прояснена через различие теологий «по научению» и «по природе»<sup>1</sup>. Важным дополнением к этой теме может стать рассмотрение теологических аспектов аристотелевской моральной философии — на примере «Никомаховой этики». Поясним это.

Аристотелевская «философия дел человеческих» сконцентрирована на том, каким образом мы ориентируемся в конкретных ситуациях общественных коммуникаций. Правила и нормы Аристотель устанавливает только самые общие, принятие же решения всегда определяется лично нами, исходя из нашего опыта и условий, в которых мы оказались. Законы мышления, которые Стагирит исследует в своей теоретической философии, имеют универсальный и всеобщий характер. Принципы практического выбора также имеют всеобщую природу. Но сам выбор всегда индивидуален и в большинстве случаев, как полагает Аристотель, произволен. Поскольку сфера практической философии направлена не на принципы и неизменное, а на изменчивое и ситуативное, она прямо не касается тем богословских, которые сконцентрированы в предметной области «первой» философии. Однако тот факт, что этика исследует деятельность человека, а человек определяется как общественное разумное животное, оставляет место для обращения к теологии, причем в достаточно важном, как мы увидим, контексте.

Нет ничего нового в утверждении, что представления о божественной инстанции — помимо многих других задач — выполняли в человеческой жизни парадигмальную функцию. В пределе человек стремится быть подобным верховным существам, перенося на них чаяния того, чего в этой жизни смертному достичь невозможно: могущества, свободы, блаженства, бессмертия. В тот момент, когда в античном обществе начинается рефлексия по поводу основных параметров гражданского нрава, многие черты характера олимпийских божеств, известные по греческой мифологии, оказываются под сомнением. Появляются критики эпической мифологии и эпической морали (от Ксенофана до софистов и Платона), возникает знаменитое «вольнодумство» второй половины V в. до н. э., ответом на которое в Афинах становится ужесточение религиозного законодательства против неблагочестия (псефизма Диопифа). Суд над Сократом имел религиозный контекст. Даже Аристотель в последний год своей жизни будет вынужден бежать из Афин под угрозой преследования по религиозным мотивам.

<sup>1</sup> Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 7–16.

Интеллектуальной реакцией на мифологический образ богов, уже не устраивавший полисное сознание, как и на вольнодумство, подрывавшее убеждение в необходимости совершения религиозных практик, являющихся одним из важных «социальных клеев» античного общества, становится формирование рациональных теологий. Они создаются в философском сообществе и в них образ бога рационализуется, превращаясь в основной источник и гарант должных моральных норм, а деятельность мудреца имеет своей задачей максимальное приближение к богам, уподобление им. Если у Платона в «Теэтете» это требование звучит все-таки в довольно ироническом контексте описания мудрецов, совершенно оторванных от реалий жизни (Pl. Theaet. 172c–177c), то Аристотель совершенно убежден в необходимости приближения к божественному началу, прежде всего через жизнь теоретическую. Богоуподобление, как важнейшая этическая норма, станет также руководящим принципом этики стоиков, эпикурейцев, неоплатоников.

Богоуподобление «обеспечено» в представлениях указанных нами школ разумностью божественной природы — поскольку человек также разумен, он может включить этот ресурс теозиса. Рационализация образа божественных сущностей приводит к обнаружению божественного в нас. Это довольно очевидный ход, известный европейской мысли еще со времен Просвещения и Л. Фейербаха. Но мы хотим посмотреть на него с другой стороны: как расшифровываются в этом случае цели человеческого существования и каковы пределы приближения к Богу в случае, если мы говорим о моральной философии Аристотеля? Говоря по-другому, как с теозисом связано стремление к счастливой и благополучной жизни?

Прежде всего, человек определяется тремя базовыми признаками: он живое существо, он общественное живое существо и он логосное, т. е. разумное и обладающее речью, общественное живое существо. Эти признаки имеют иерархический характер: способность жить человек не может реализовать в одиночку, ему нужно общественное окружение. Разум же позволяет создать такую общественную деятельность (полис), которая имеет своей задачей максимальное благо всех. Однако это иерархия условная, так как человек способен к концентрации на одном из своих признаков и, соответственно, на одном из трех видов жизнедеятельности — зверской, общественной и разумной. Причем высшее начало, разум, в этом случае вполне может выполнять служебную роль, обеспечивая, например, удовлетворение низменных желаний, стремление к удовольствиям.

Постольку, поскольку человек — животное, в нем может проявляться зверская природа. Она наихудший порок, однако порок этот в каком-то смысле находится за пределами этики, так как зверство принадлежит животному, а не человеку (EN 1200b 9–19). Те, которые не ведут себя как общественные существа, являются недочеловеками или ставят себя вне рамок общества. Этой формы жизни нужно избегать, так как разумный человек не должен быть порочным, не должен превращать свой разум из цели, ценной самой по себе, в инструмент. Лишь две жизненные стратегии — жизнь

практическая и жизнь созерцательная — могут быть предметом научного (в рамках этики как науки) рассмотрения. С одной стороны, они соотносены с высшими признаками человека (общественностью и разумностью соответственно), с другой — их нельзя отделять друг от друга: в качестве общественного существа человек действует с опорой на разум. Практическая жизнь не оторвана от теоретической в том плане, что она пользуется интеллектуальными способностями души. Различие в целеполагании: теоретик ищет знания и мудрости ради них самих, практик — ради некоей отличающийся от них цели. Именно поэтому, говорит Стагирит, Фалес и Анаксагор, будучи мудрыми, не были рассудительными: зная сложное и достойное удивления, собственной выгоды они не разумели (EN 1141b 4–8).

Эта хорошо известная структура «философии о делах человеческих» Аристотеля базируется на его известном тезисе о том, что все от природы стремятся к благу. Для человека же благо выражается в счастливой жизни. В связи с этим коренным вопросом становится определение счастья. Поскольку счастье является состоянием, переживаемым нами, то очевидно, что это процесс, а не результат. И тогда мы должны выяснить, какой процесс настолько хорош, что он вызывает в нас искомое состояние счастья.

Аристотель неоднократно дает нам понять, что подлинная жизнь — это жизнь в соответствии с собственной природой. Как живое существо, человек стремится к самосохранению, и это естественно. Но что является признаком того, что мы существуем? В кн. 9 «Никомаховой этики» дается ясный ответ на этот вопрос: видящий чувствует, что он видит, идущий, что он идет; мы чувствуем, что чувствуем и понимаем, что понимаем. «Ведь “бытие” — это чувствование или мышление» (EN 1170a 30). Та же мысль содержится в самом начале «Метафизики»: «Все люди по природе стремятся знать. И признаком этого является наше стремление к чувствам» (M 980a 21–22). Несомненно, Аристотель видит в знании одну из форм свидетельства о том, что мы существуем, именно поэтому он делает переход, казалось бы, мало возможный в контексте классической античной мысли: обосновывает стремление к знанию через стремление к чувству, которое является чувством не только о чем-то внешнем, но и о самом себе чувствующем. Но здесь речь идет о специфическом знании — знании о том, что «я есмь». В этом контексте стремление знать есть выражение стремления быть и является ипостасью стремления к благу. Сама жизнь — благо и удовольствие, поэтому-то и стремятся к ней все, в том числе выдающиеся и блаженные, для которых благая жизнь наиболее естественна (EN 1170a 25–27).

Следовательно, жизнь — необходимое условие счастья. Жизнь сама состоит из процессов — метаболизма (если выразиться современным языком), за который отвечает душа растительная и отчасти животная, социального общения, которое позволяет людям совместно добиваться большего блага, и мышления как высшего проявления нашей природы. Один из существенных признаков счастья — удовольствие, которое понимается Аристотелем как некоторое состояние, сопровождающее деятельность, не встречаю-

щую препятствий. Удовольствие само по себе амбивалентно с точки зрения морали; как и в случае выбора между добродетелью и пороком, все зависит от выработанного в нас склада характера. Именно характер определяет, какие удовольствия мы будем избирать и искать их или ради них самих, или же ради искомого счастья. Однако вслед за «трактатами об удовольствии», которые мы встречаем в кн. VII и X «Никомаховой этики», следует рассуждение о счастливой и благой жизни. Это значит, что тема удовольствия не безразлична для Аристотеля, она является одним из ключей к пониманию счастья. Высшее счастье, на достижение которого направляет свои усилия человек, должно сопровождаться наиболее чистым удовольствием (ибо оно придает совершенство и деятельности, и самой жизни) (EN 1175a 20–22). А поскольку жизнь процессуальна и удовольствие, как мы видели, связано с деятельностью, то счастье совпадает с той деятельностью, которая и наилучшая, и в наименьшей степени подвержена прерыванию.

Такая жизнь совпадает с наивысшей добродетелью, у которой, судя по «Никомаховой этике», нет имени. Она противоположит «зверской» порочности. Приведем здесь ключевые фразы Аристотеля: «Подобно тому как зверство — порок не человеческий, так и противоположная ему добродетель». И чуть выше: «Безымянна же эта добродетель потому, что у Бога нет своей добродетели: Бог выше всякой добродетели, и не добродетелью определяется его достоинство, потому что в таком случае добродетель будет выше Бога» (EN 1200b 14–19, пер. Н. В. Брагинской). Впрочем, мы рискуем подобрать ей имя — божественность.

Достижима ли эта добродетель человеком?

Данный вопрос связан с отмеченной в начале статьи проблемой смертности или бессмертия человека. Как известно, аристотелевские воззрения можно трактовать по-разному — в сохранившихся текстах и свидетельствах есть прямые указания как на смертность человека, так и на его бессмертие. Обычно этот вопрос решают исходя из концепции эволюции учения Стагирита. В «академический» период, когда были написаны диалог «Евдем» и трактат «О философии», мы видим суждения о бессмертии души и о возможности того, что она покидает тело (Plut. Consolatio ad Apollonium. 27, Sext. Emp. Adv. Physic. I. 20). В «Евдемовой этике» встречается суждение о том, что лучше не рождаться вообще или же быстро умереть (EE 1215b 15–35). Трудно сказать, следует ли из этого, что бытие нерожденного или умершего Аристотель рассматривал как более блаженное, чем бытие живого. Непонятен «субъект» такого бытия, и остается возможность того, что данное высказывание — всего лишь эвфемизм, иронически используемый Стагиритом. Рассуждения из кн. 1 «Никомаховой этики» о том, оказывают ли какое-то воздействие на умершего перемены, происходящие с его потомками (EN 1100a 18–31), также могут быть выражением позиции агностика, не имеющего однозначного ответа на данный вопрос (а потому предполагающего, что судьба потомков как-то отражается на предках), либо могут содержать представление о том, что судьбы потом-

ков влияют на их предков лишь в контексте изменения нашей оценки их жизни.

В ряде случаев Аристотель прямо говорит о смертности человеческого существа (в трактате «О душе») и о невозможности достижения бессмертия (EN 1011b 21). Однако в «Метафизике» утверждается, что ум все-таки бессмертен: форме в ряде случаев «ничто не мешает» существовать без материи — например уму (Аристотель специально уточняет, что не всей душе, а именно уму: М 1070a 26). Божественный ум — как раз и есть деятельность, которая не имеет перерыва и препятствия, поэтому он по определению вечен. Человеческий ум — если мы говорим о нем как о деятельности, а не как о способности — также причастен этой вечности.

Разноречивость Стагирита вызывает попытки определить, насколько его учение о душе является продолжением платонического «спиритуализма». Еще Ф. Брентано в своей «Психологии Аристотеля» на основе анализа кн. 3 трактата «О душе» попытался доказать, что человеческий интеллект, по Аристотелю, возникает вместе с рождением человека, но не исчезает после смерти<sup>2</sup>. Совсем недавно И. Р. Танлевский обосновал предположение о том, что интеллектуальная сторона человека действительно бессмертна, а забота и попечение о ней связаны с некой долей, которую мы получаем в ином мире<sup>3</sup>. И если мышление сохраняется, то сохраняется и личностное самосознание, ведь, как мы помним, мыслить означает и воспринимать себя мыслящим. Существует и другая точка зрения, согласно которой в учении Аристотеля о человеке и его самосознании доминантой должно выступать сформулированные в трактате «О душе» представления о психосоматическом единстве. Мышление (если мы говорим о мышлении именно человека, а не Бога) является одним из моментов этого единства, а потому исчезает вместе со смертью<sup>4</sup>. Не углубляясь в споры о смертности или бессмертии человека как целого, все-таки обратим внимание, что Стагирит показывает определенную независимость интеллекта от чувственной сферы и сферы представления-фантазии. Действительно, ум деятельный — это условие нашей мыслительной деятельности; в известном смысле он является причиной нашего существования как разумных существ. Причина же не может быть обусловлена следствием.

Да, в отличие от Бога, человек не в состоянии постоянно пребывать в действительности мышления. Но мыслительная деятельность обладает большей непрерывностью, чем все остальные занятия человека (EN 1177a 20–22). И она соответствует деятельности, сообразной наивыс-

<sup>2</sup> Брентано Ф. Психология Аристотеля в свете его учения о *vous loüptikós* / пер. и коммент. И. В. Макаровой // Историко-философский ежегодник. 2002. С. 308–339.

<sup>3</sup> Танлевский И. Р. «Сотериология» Аристотеля // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 148–159.

<sup>4</sup> Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Издательство Московского государственного университета, 1987. С. 27–41.

шей добродетели, т. е. деятельности, доставляющей наибольшее удовольствие и выступающей высшим проявлением той самой счастливой жизни. Хорошо известна и часто цитируется характерная фраза Аристотеля на эту тему:

Нет, не нужно [следовать] увещаниям «человеку разуметь человеческое» и «смертному — смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит. Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является главной и лучшей [его частью]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе] (EN 1177b 32–1178a 4; пер. Н. В. Брагинской).

Аристотелевская модель теозиса, таким образом, базируется на сущностном единстве деятельного человеческого мышления и божественной жизни, выражающейся в интеллектуальном созерцании.

Эти наблюдения позволяют уточнить то, как Стагирит толковал знание о Божестве «по природе» и «по научению». Постигание реальности Божества «по природе» может происходить не только благодаря тем формам опыта, которые Стагирит описывал в трактате «О философии» (сон, отделение души от тела в момент смерти). Такой же формой постижения «по природе» является интеллектуальная интуиция, акт умозрения. Мы говорим в этом случае даже не о его предметности, не о том объекте, который им схватывается. Сам характер данного акта, который соответствует наивысшей форме деятельности, выступает проявлением искомой счастливой жизни, представляет собой опыт божественного. Еще раз напомним: Аристотель убежден в том, что мышление и есть природа божественной реальности, реальности наиболее счастливой, совершенной и блаженной. Это некоторый очевидный для него факт, не требующий дальнейшего рационального обоснования. Напротив, данный факт является посылкой для построения телеологической модели универсума.

Можно предположить, что перед нами не просто постулат, но и описание Аристотелем своего собственного опыта. Интенсивность мышления и его продуктивность воспринимались Стагиритом как свидетельство непосредственного приобщения к Божеству. И это познание Бога не «по научению», так как оно не подразумевает дискурсивные процедуры восхождения к понятию о Боге, а «по природе», т. е. форма непосредственного знания о Нем. Бог переживался Стагиритом через собственный интеллектуальный опыт. Опыт философской деятельности, осмысленный в таком ракурсе, становится «экспериментальным» доказательством истинности учения Аристотеля о Божестве.

Конечно, бессмертие — вещь недостижимая для человека как существа не только разумного, но еще и общественного и обладающего телом. Но в своем высшем проявлении, в акте мышления, он, как, похоже, полагал Аристотель, бестелесен. Интеллектуальное созерцание, которое позволяет

схватить предмет в его существе, увидеть его форму, — это способ бытия вне тела. Того бытия, которым «обеспеченно» обладает Бог. Здесь совпадают эвдемония, созерцательность и наиболее правильное, высшее удовольствие. Иными словами, высшая форма счастливой жизни, которая доступна человеку, — это счастье не просто божественное, но само счастье Божества.

Вероятно, так и следует понимать приведенные выше слова Аристотеля о том, что, хотя ум и теоретическая деятельность являются лишь частью человека и его жизни, эта часть способна благодаря своей ценности и совершенству включить в себя все в человеке, подчинить себе его цели и стремления, а поскольку она обладает бессмертием, то сделать бессмертным и самого человека, точнее, ту его часть, которая к этому способна, — разум.

Неоднократно отмечаются «несвобода» аристотелевского Божества, которое мыслит не потому, что оно этого желает, а потому, что такова его природа, и проистекающая отсюда «несвобода» мудреца, отказывающегося от своей воли и практической жизни ради богоуподобления. Все это приводит исследователей к выводу, что мораль и теозис, мораль и теодия оказываются у Аристотеля отделены друг от друга<sup>5</sup>. Но данная проблема решается достаточно легко: жизнь теоретическая выступает высшим выражением человеческого существования, которое, в свою очередь, определяется совокупностью всех добродетелей: этических, интегративной для которых является справедливость, и дианоэтических, где интегративную функцию выполняет мудрость. Невозможно достижение высшего счастья без приготовления к нему, без тренинга, о котором Аристотель пишет в «Никомаховой этике» постоянно, ведь только упражнения способны выработать в нас нужный склад характера. Так что переход к высшей форме деятельности (мыслительной), когда она совпадает с собственной природой, а потому не имеет необходимости в выборе, опирается на вполне определенные моральные требования и на свободный выбор этого пути.

Обобщим сказанное выше. Если наше предположение верно, то вывод, к которому мы пришли в указанном нами в самом начале статьи материале о понимании Аристотелем богопознания «по природе» и «по научению», следует дополнить. Не только измененные состояния сознания, интерес к которым имелся в Ликее<sup>6</sup>, являлись примером богопознания по природе. К последнему, похоже, относился и опыт философского умозре-ния, актов интеллектуальной интуиции и счастья, свойственного жизни теоретической. В таком случае богопознание «по научению» было для Аристотеля способом продемонстрировать реальность бытия Божия тем, кто еще не возвысился до теоретической жизни, пропедевтикой для тех,

<sup>5</sup> См., напр.: *Drozdek A. Greek philosophers as theologians: The divine arche. London: Ashgate Publ., 2007. P. 176.*

<sup>6</sup> См. подробнее: *Huby P.M. The paranormal in the works of Aristotle and his circle // Apeiron. 1979. Vol. XIII. P. 52–57; Chroust A.-H. “Mystical Revelation” and “Rational Theology” in Aristotle’s “On Philosophy” // Tijdschrift voor Filosofie. 1972. 34<sup>ste</sup> Jaarg., Nr. 3 (September). S. 500–512.*

кто пойдет по этому пути, и набором аргументов для тех, кто ограничится жизнью практической, а потому должен иметь некоторую внешнюю для него, но убедительную систему ценностей.

Подобный поворот существенно меняет оптику нашего взгляда на творчество Аристотеля, как минимум в контексте его представлений о человеке. Независимость и бестелесность ума часто трактовалась как некоторое движение в сторону картезианства с его концептом мыслящей субстанции. Однако Аристотель никак не акцентирует внимание на различии «мышления» и «протяжения». Точно так же его утверждение, что быть в некотором смысле значит воспринимать и мыслить, не имеет своей задачей обнаружить источник суверенности субъекта (в том числе и потому, что концепт субъекта еще не рожден). Описание и восхваление высших мыслительных актов у Аристотеля указывают на тот «топос», где человек и бог встречаются, на место, в котором у человека имеется возможность остаться, преодолев смерть деятельностью интеллекта.

Статья поступила в редакцию 17 апреля 2021 г.;  
рекомендована к печати 1 июня 2022 г.

Контактная информация:

Светлов Роман Викторович — д-р филос. наук, проф.; spatha@mail.ru

### The concept of eudaimonia in the context of Aristotelian rational theology\*

R. V. Svetlov

Immanuel Kant Baltic Federal University,  
14, ul. Alexandra Nevskogo, Kaliningrad, 236041, Russian Federation

**For citation:** Svetlov R. V. The concept of eudaimonia in the context of Aristotelian rational theology. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 3, pp. 342–351.  
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.301> (In Russian)

The Aristotelian doctrine of the knowledge of God offers two models of this process: by nature and by learning. A careful reading of *Nicomachean Ethics* allows us to consider this text as an important source for the Stagirite's teaching on the knowledge of God "by nature". Eudaimonia in Aristotle's interpretation means life according to nature. But in human nature the mind is dominant. Therefore, mental activity is the highest and happiest and filled with the highest pleasure. This is precisely the basis for the superiority of theoretical life over the practical. Of course, immortality is unattainable for a person. Man is not only a rational being, but also a social and bodily one. In its highest manifestation, in the act of thinking, he is incorporeal. Intellectual contemplation, which allows one to grasp an object in its being, to see its form, is a way of being outside the body. The kind of being that God

\* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research according to the research project No. 21-011-44178 "Formation of rational theology in Antiquity and the early Middle Ages".

undoubtedly possesses. Eudaimonia, contemplation and the most correct, highest pleasure coincide in it. That is, the highest form of a happy life that is available to a person is not just divine happiness, but the very happiness of a deity. The person who has comprehended it will no longer know God through reflection and reason, but directly, through his own experience.

*Keywords:* Aristotelian ethics, teleology, theology of Lycaeus, eudaimonia, Aristotle's doctrine of pleasure.

## References

- Brentano F. (2002) "The psychology of Aristotle in the light of his doctrine of νοῦς ποιητικός". Ed. and comm. by I. V. Makarova, in *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, pp. 308–339. (In Russian)
- Chroust A.-H. (1972) "'Mystical Revelation' and 'Rational Theology' in Aristotle's 'On Philosophy'", in *Tijdschrift voor Filosofie*, 34<sup>th</sup> Jaarg., Nr. 3 (September), S. 500–512.
- Drozdek A. (2007) *Greek philosophers as theologians: The divine arche*. London, Ashgate Publ.
- Garntsev M. A. (1987) *The problem of self-consciousness in Western European philosophy (from Aristotle to Descartes)*. Moscow, Moscow University Press. (In Russian)
- Huby P. M. (1979) "The paranormal in the works of Aristotle and his circle", in *Apeiron*, vol. XIII, pp. 52–57.
- Svetlov R. V. (2019) "Rational theology in Antiquity", in *Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, no. 1 (3), pp. 7–16. (In Russian)
- Tantlevsky I. R. (2019) "Aristotle's 'Soteriology'", in *Voprosy filosofii*, vol. 2, pp. 148–159. (In Russian)

Received: April 17, 2022

Accepted: June 1, 2022

Author's information:

Roman V. Svetlov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; spatha@mail.ru