

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М.В.ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

На правах рукописи

ПЛАТОНОВ РОМАН СЕРГЕЕВИЧ

КОММУНИКАТИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭТИКИ АРИСТОТЕЛЯ

Специальность 09.00.03 – История философии

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва – 2018

Работа выполнена на кафедре истории зарубежной философии философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова»

Научный руководитель: **Гарнцев Михаил Анатольевич**
кандидат философских наук, доцент

Официальные оппоненты: **Гаджикурбанов Аслан Гусаевич**
доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова», доцент кафедры этики философского факультета

Семенов Валерий Евгеньевич
доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА)», профессор кафедры философии и социологии

Серёгин Андрей Владимирович
кандидат филологических наук, ФГБУН Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки

Защита диссертации состоится «10» декабря 2018 года в 15:00 на заседании диссертационного совета МГУ.09.02 Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова по адресу: 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4 («Шуваловский»), философский факультет, аудитория А-518.

E-mail: diss@philos.msu.ru

С диссертацией можно ознакомиться в отделе диссертаций Научной библиотеки МГУ имени М.В.Ломоносова (Ломоносовский просп., 27) и на сайте ИАС «ИСТИНА»: <https://istina.msu.ru/dissertations/150951514/>

Автореферат разослан «__» ноября 2018 года

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат философских наук

Беседин Артем Петрович

I. Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования

Исследование этики Аристотеля актуально сегодня в первую очередь в связи с развитием этики добродетелей, чьи представители часто обращаются к трудам Стагирита при разработке моральной проблематики и анализе отдельных моральных понятий (добродетель, счастье, благо и проч.).

Поворот этических исследований в сторону античной философии и прежде всего философии Аристотеля происходит во второй половине XX в. благодаря Г.Э.М. Энском, которая в статье «Современная моральная философия» резко критикует теорию морали, ориентированную на понятия долга, морального закона как консеквенциалистскую. Чтобы учитывать всю сложность ситуации морального поступка, она предлагает рассматривать не универсальное правило, а добродетельность человека. Вслед за Г.Э.М. Энском проблематику добродетели стала разрабатывать Ф. Фут. В статье «Добродетели и пороки» она следует анализу Аристотеля, говоря о добродетелях как характеристиках, определяемых (1) доброй волей и знанием, (2) умением управлять страстями, (3) целью поступка. Через рассмотрение вопроса о ценностях Ф. Фут сталкивается с проблемой фундаментальных критериев, то есть концептуализации природы человека. Почему «одни занятия более ценны, чем другие» (то есть сами по себе, а не для конкретного человека)? «Я никогда не могла увидеть или придумать истинного разъяснения этой проблемы (true account of this matter)»¹, – признается Ф. Фут. Но для нее так же ясно, что Аристотелем эта проблема для каждого отдельного человека в его личном опыте должна была решаться с помощью добродетели рассудительности.

Одной из главных задач при обращении к этике Аристотеля, как для Г.Э.М. Энском и Ф. Фут, так и другого не менее известного исследователя – А. Макинтайра, становится возвращение в этику проблематики внутренней жизни –

¹ Foot Ph. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford, 2002. P. 6.

мотива. Согласно А. Макинтайру, главной проблемой новых теорий морали стал отказ от телеологизма классической этики, которая была сосредоточена на выявлении способа перехода от наличного состояния человека (его потенциальности, неопределенности) к состоянию максимальной реализации его природы. В основе этой традиции лежало этическое учение Аристотеля². При этом А. Макинтайр полагает, что телеологизм в этику возможно вернуть без метафизического обоснования. Это показывает, что обращение представителей этики добродетели к Аристотелю оказывается достаточно избирательным и не системным. Так, Г.Э.М. Энском исключает из описания поступка аристотелевский практический силлогизм³. А. Макинтайр выделяет концептуализацию добродетели как эффективный прием в разработке этической проблематики, но рассуждения Аристотеля о полисе как идеальной организации жизни никак не соотносит с добродетелью, а на фоне создаваемой Александром Македонским империи вообще оценивает как «отсутствие понимания историчности (no understanding of historicity)»⁴. Такой селективный подход мешает полноценно использовать наработки Аристотеля сегодня.

Самый яркий представитель этики добродетели – М. Нуссбаум – также отталкивается от аристотелевского понимания уникальности поступка. В каждом поступке результируется такое множество факторов, включая и своеобразие характера, и любовь, и все возможные «случайности (uncontrolled happenings)», что они выводят его из-под любой универсализирующей трактовки⁵. Для противопоставления случайности в работе «Хрупкость добра», анализируя философию Платона и Аристотеля, она возвращает в этику концепцию счастья как состояния морального субъекта, совершающего добродетельный поступок. Это требует от нее обратиться к антропологии, и здесь М. Нуссбаум касается темы общения, создавая образ коммуникации (как внутренней/аутокоммуникации, так и в

² Он ее «центральная фигура (central figure)» (*Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Indiana), 2007. P. 120*).

³ *Anscombe G.E.M. Intention. London, 2000. P. 80.*

⁴ *Macintyre A. Op. cit. P. 159.*

⁵ *Nussbaum M.C. The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality // Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature. Oxford, 1990. P. 64.*

широком смысле слова – взаимодействия с окружающим миром), в котором выражается нравственное развитие – человек находится в постоянной беседе с самим собой и миром/жизнью, проговаривая себя, уточняя себя, в конечном счете обретая себя в гармоничном единстве со всем сущим⁶. Но концептуально она не вводит коммуникацию в этику в целом и аристотелевскую этику в частности, сосредотачивая свое внимание только на понятии «случайность / τύχη» и «счастье / εὐδαιμονία».

Одна из последних работ, на которую стоит обратить внимание, – работа М. Винтера «Переосмысление этики добродетели». В ней он, радикализируя установку А. Макинтайра на упразднение «гильотины Юма», разрабатывает проект дедуктивной этики Аристотеля⁷, чтобы защитить этику добродетелей от критики (показать неразрывность добродетели и знания против так называемых «добродетелей невежества (virtues of ignorance)»⁸ и т. д.).

Возрождение этики Аристотеля в этике добродетели возвращает нас к проблемам, рассмотренным в его сочинениях, уже с задачей не только историко-философской реконструкции, но и теоретического переосмысления. Однако даже развернутые интерпретации М. Нуссбаум или М. Винтера не выходят за рамки анализа отдельных тем (добродетели, счастья), не были найдены и подходы к концептуализации природы человека (столь фундаментальным вопросом этика добродетели так и не занялась, оставив его современной науке)⁹. Работа М. Винтера хоть и обращена на Аристотеля, но фактически переводит исследование морали на методологию аналитической философии, тем самым имплицитно признавая ограниченность эвристического потенциала этического учения Стагирита.

⁶ Nussbaum M.C. The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality // Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature. Oxford, 1990. P. 95.

⁷ В своей трактовке он усиливает утверждения Т. Роше о том, что метод построения этического знания у Аристотеля диалектический (см.: Roche T.D. On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // Ancient Philosophy. 1988. Vol. 8 (1). P. 49–62).

⁸ Например, можно ли скромность назвать добродетелью или это просто некая психологическая характеристика – застенчивость?

⁹ Так М. Винтер пытается свести телеологизм Аристотеля с учением Ч. Дарвина (Winter M. Rethinking virtue ethics. London, 2012. P. 32–38), А. Макинтайр, говоря о природе человека в дискурсе социальных ролей, подставляет этику добродетели под критику социологов, таких как Дж. Дорис, с которым полемирует М. Винтер (ibid. P. 13–19).

Коммуникативная интерпретация позволяет уйти от селективного использования этики Аристотеля, прояснив ее основания в антропологии и онтологии, а также показав, действительно ли концепция добродетели в аристотелевской трактовке выводит на содержание поступка, как это предполагают представители этики добродетели.

Степень разработанности темы исследования

Историко-философское исследование текстов Аристотеля начинается только в XIX в.¹⁰, его характерной чертой становится критическое отношение к целостности как корпуса текстов Аристотеля¹¹, так и его философской системы. В XX в. в аристотелеведении окончательно оформляются два направления в оценке концептуальной целостности философии Стагирита в связи теоретических и практических наук (в первую очередь этики). Одни исследователи настаивают на необходимой связи между метафизикой и этикой (М.А. Гарнцев, А.А. Гусейнов, А.Г. Черняков, А.Г. Гаджикурбанов, В.Ю. Сухачев, О. Дитрих, Т. Ирвин, Дж. Ллойд, А. Макинтайр, М. Нуссбаум, Д. Росс, Э. Халпер)¹², другие ее отрицают, утверждая, что Аристотель «избегает теоретических принципов в практических науках»¹³ (Г.Г. Майоров, Р. Полански, Дж. Бернет, Т. Эриксен,

¹⁰ Как пишет об этом Б.А. Фохт, «только с начала XIX столетия <...> изучение Аристотеля выдвинулось на первый план научно-исследовательской работы» (Фохт Б.А. *Lexicon Aristotelicum* // Историко-философский ежегодник '97. М., 1999. С. 42). Однако это не означает, что сугубо философское толкование (Аль-Фараби, Фома Аквинский, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер и др.), где этика Аристотеля в тех или иных ее аспектах встраивалась в авторскую философию или истолковывалась из нее, не может быть учтена при историко-философском исследовании.

¹¹ Спектр мнений по этому вопросу, сложившийся к концу XIX в., от Ф. Шлейермахера до Л. Шпенгелера описывает Э. Целлер (*Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Т. II, 2: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Leipzig, 1879. S. 102–103). В XX в. здесь особую роль сыграл В. Йегер (*Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923. 438 S.).

¹² *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 30–40; *Гусейнов А.А.* Античная этика. М., 2011. С. 130–174; *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. 460 с.; *Гаджикурбанов А.Г.* Различие этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // *Философская мысль*. 2016. № 3. С. 1–2; *Сухачев В.Ю.* О внеморальном прочтении некоторых базовых «моральных» понятий «Никомаховой этики» // *Verbum*. № 19. 2017. С. 54; *Dittrich O.* *Aristoteles* // *Die Systeme der Moral: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*. Bd. 1: *Altertum bis zum Hellenismus*. Leipzig, 1923. S. 245–284; *Irwin T.H.* *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics* // *Essays On Aristotle's Ethics*. London, 1984. P. 35–54; *Lloyd G.E.R.* *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge, 1968. P. 10–19; *Macintyre A.* *Op. cit.* P. 58; *Nussbaum M.C.* *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, 2000. P. 238; *Ross D.* *Aristotle*. N. Y., 2005. 322 p.; *Halper E.* *The Substance of Aristotle's Ethics* // *The Crossroads of Norm and Nature. Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*. Lanham, 1995. P. 3–28.

¹³ *Polansky R.* *Introduction: Ethics as Practical Science* // *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge, 2014. P. 4.

Т. Роче)¹⁴. Первый подход иногда называют унитарным, именно он доминирует в отечественном аристотелеведении.

Один из самых подробных анализов связи метафизики (а также психологии/антропологии) с этикой принадлежит Т. Ирвину. Соглашаясь с тем, что разрабатывая этическую проблематику, Аристотель в своей методологии не делает отсылок к метафизике, он все же показывает, как метафизические понятия связаны с этическими (главным образом понятия сущности, формы и разумной души с понятиями счастья и высшего блага)¹⁵. Среди современных исследователей особое внимание связи метафизики и этики Аристотеля уделяет Дж. Дадли¹⁶. Он видит метафизическое основание в том, что «Бог является образцом для совершенной человеческой жизни» и «метафизической основой всякой телеологии»¹⁷. Через почти христианское перенасыщение понятия «бог» Дж. Дадли и переходит от метафизики к этике. Такой ход возможен, только если считать этику Аристотеля теономной¹⁸, что мешает Дж. Дадли ясно решить вопрос содержания счастья и заставляет прибегать к расширенной трактовке «созерцательной жизни». Данные трактовки справедливо критикуются за их ограниченность¹⁹. Связь метафизики и этики в них подается как нечто самоочевидное, без проблематизации формального выражения этой связи – не показывается переход от метафизических понятий к этическим. В итоге всегда остаются две отдельные группы понятий, а не система.

Другой крупной проблемой в аристотелеведении, также связанной с ее теоретическими основаниями, является понимание счастья и его условий. Здесь также сформировалось несколько направлений.

¹⁴ Майоров Г.Г. *Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические*. М., 2012. С. 46; Burnet J. *Introduction // The Ethics of Aristotle*. London, 1900. P. XI–LII; Eriksen T.B. *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6–8*. Oslo, 1976. P. 26; Roche T.D. *On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // Ancient Philosophy*. 1988. Vol. 8 (1). P. 49–62.

¹⁵ Irwin T.H. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. N. Y., 2007. P. 223.

¹⁶ Dudley J. *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*. N. Y., 2012. 484 p.

¹⁷ Дадли Дж. *Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // Verbum*. № 19. 2017. С. 9, 14.

¹⁸ Теономную трактовку, например, развивает Фома Аквинский, для которого счастье созерцательной жизни представляет собой движение к богу (*Thomas Aquinas*. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. In 2 vol. Chicago, 1964. Comm. № 2134).

¹⁹ Санженяков А.А. *Метафизика Аристотеля как основа его этики // Этическая мысль*. 2018. Т. 18. № 1. С. 66–77.

Эксклюзивизм²⁰ – счастье только в деятельности разумной части души (Д. Росс, Э. Кенни, В. Харди, Э. Халпер, Дж. Дадли)²¹. При этой трактовке возникает проблема уточнения – в чем именно состоит такая деятельность? Только лишь в созерцании (Д. Росс)²², в созерцании и рассудительности (В. Харди)²³? Ввиду таких сложностей, некоторые исследователи (Т. Локвуд, Дж. Дадли) прибегают к очень широкой трактовке понятия «созерцательная жизнь», включая в него и всю практическую деятельность²⁴. В результате чего созерцательная жизнь по сути сливается с некой полнотой жизни, всем комплексом деятельности, и эксклюзивистская трактовка заходит в тупик, уступая место инклюзивизму.

Инклюзивизм – все виды благ, а не только интеллектуальные, считаются равнозначными для достижения счастья (А.Ф. Лосев, Г.Г. Майоров, Дж. Акрилл, Дж. Аннас, Д. Кейт, Т. Ирвин, Г. Хьюз)²⁵. Такой жесткий инклюзивизм неизбежно приводит к вопросам, какие задает, например, Г.Г. Майоров: «Неужели только природа (особая умственная одаренность или ее отсутствие) и фортуна (τύχη), посылающая нам возможность досуга или не посылающая, решают вопрос о нашем счастье? А как же наша свободная воля, наша способность выбирать между добром и злом, между добродетелью и пороком?». Такие вопросы, конечно, остаются без ответов – «жаль, что Аристотель уже не может ответить нам на эти вопросы»²⁶.

Таким образом, методологически перспективным оказывается только третья трактовка, точнее, некоторая адаптация инклюзивизма – инструментализм,

²⁰ Эксклюзивизм называется также «интеллектуализмом» (*Keyt D. Intellectualism in Aristotle // Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. 2. Albany, 1983. P. 364*), а чаще – «доминантной» (dominant) трактовкой (*Crisp R. Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII. Oxford, 1994. P. 111*), то есть выражающей доминирование реализации дианоэтических добродетелей в определении счастья.

²¹ *Ross D. Aristotle. P. 197–242; Hardie W.F.R. Aristotle's ethical theory. Oxford, 1980. 448 p.; Halper E. Op. cit., p. 3–28; Dudley J. Op. cit. P. 199–200.*

²² *Ross D. Aristotle. P. 241–242.*

²³ *Hardie W.F.R. Op. cit. P. 339.*

²⁴ *Lockwood T. Competing ways of life and ring composition Cambridge Com position (NE x 6–8) // The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean ethics. Cambridge, 2014. P. 350–369.*

²⁵ *Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2000. С. 188–197, 722; Майоров Г.Г. Op. cit. С. 97; Akrill J. Aristotle on Eudaimonia // Essays on Plato and Aristotle. Oxford, 1997. P. 179–200; Annas J. Aristotle on Virtue and Happiness // Aristotle's Ethics. Critical Essays. Oxford, 1999. P. 35–55; Keyt D. Op. cit. P. 364–387; Irwin T. Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays. Oxford, 1999. P. 1–33; Hughes G.J. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. N. Y., 2001. P. 25–28.*

²⁶ *Майоров Г.Г. Op. cit. С. 98.*

когда внешние блага (здоровье, богатство и т. п.) полагаются лишь инструментами, важными ровно настолько, насколько они способствуют добродетельному поступку (Г. Арним, Э. Целлер, Э. Браун, Дж. Купер, Р. Крисп, Р. Краут, М. Нуссбаум)²⁷. Достаточно подробную экспликацию данного подхода делает А.В. Серёгин: внешние блага «могут быть значимы для счастья не только потому, что (I) они буквально используются как инструменты в процессе добродетельной деятельности, но и потому, что (II) само их наличие делает возможной или облегчает эту деятельность, хотя они и не используются в качестве ее инструментов, тогда как (III) некоторые из них представляют собой необходимые предпосылки нашего физического существования, так что в конечном счете добродетельная деятельность невозможна и без них»²⁸.

Предлагаемая в данном диссертационном исследовании коммуникативная интерпретация проводится исходя из установок инструментализма и описанного выше унитаризма.

Общение в этическом контексте в философии Стагирита исследовалось мало. В зарубежной и отечественной литературе главным образом рассматривается *κοινωνία*, но опосредованно – как семья и государство²⁹, таким образом, анализ проводится только в контексте отдельно взятого политического учения Аристотеля (исключение составляет упомянутое выше обращение к теме общения М. Нуссбаум).

Среди отечественных исследователей коммуникативный аспект в этике Аристотеля выделяется Р.Г. Апресяном как «проблема Другого, с которым

²⁷ Арним Г. История античной философии. М., 2007. С. 109; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996. С. 163; Brown E. Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XXII. Boston, 2007. P. 221–256; Cooper J.M. Aristotle on the Goods of Fortune // Cooper J.M. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton, 1999. P. 292–311; Crisp R. Op. cit. P. 129; Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton, 1991. P. 267–311; Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. P. 328.

²⁸ Серёгин А.В. Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7) // Этическая мысль. Т. 2. 2017. С. 73–90.

²⁹ Newman W. L. The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford, 1887. P. 24–50; Swanson Ju.A., David C.C. Aristotle's Politics. A Reader's Guide. London, 2009 (пояснения к кн. 1 и далее); Trott A.M. Aristotle on the Nature of Community. N. Y., 2014; Гуторов В.А. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Ленинград, 1989. С. 175–199. Единственная статья, опубликованная на русском языке, где общение было заявлено как общее понятие, имеет, к сожалению, реферативный характер (Агальцев А.М. Аристотель о природе общения // Вестник Томского государственного университета. № 300 (1). 2007. С. 39–42).

соотносится и к которому приравнивается человек»; им также обозначаются концептуальные области, где Аристотелем проговаривается специфика отношений (коммуникации) с Другим: «рассуждении о расплате, или “взаимном воздаянии” (взаимопретерпевании), в рассуждении об общих характеристиках общения и общительности и в учении о дружбе»³⁰. Анализ социального аспекта коммуникации в данном диссертационном исследовании ориентирован на области, выделенные Р.Г. Апресяном.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования является комплекс теоретического и практического знания Аристотеля. Предметом исследования является концептуализация Аристотелем в этическом учении процессов общения и их метафизическое основание.

Цели и задачи исследования

Цель исследования – дать интерпретацию этики Аристотеля на основе реконструкции описаний Аристотелем процессов общения в текстах «Этик» и «Политики», показать метафизические предпосылки проблематизации общения Аристотелем, определить роль общения в этическом учении Аристотеля.

Для достижения цели были поставлены следующие задачи:

1. Провести анализ употребления Аристотелем ключевых понятий, выражающих общение («κοινωνία», «ὀμιλία», «φιλία»). На основе данного анализа реконструировать структуру общения (его начала, виды, формы) в описаниях Аристотеля и прояснить роль общения в развитии человека (формировании добродетельного нрава).
2. Реконструировать связь метафизики и этики Аристотеля на основе анализа употребления Аристотелем понятия «энергия».

³⁰ Апресян Р.Г. Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 70.

3. Показать метафизические предпосылки проблематизации общения Аристотелем на основе анализа понятий «сознательный выбор», «нрав», а также анализа употребления Аристотелем понятия «энергия».

4. Реконструировать структуру формирования нрава в описаниях Аристотеля на основе анализа аристотелевской концепции середины, описания взаимодействия рациональной и нерациональной частей души и употребления Аристотелем слов «δέον» и «δεί» в определении добродетелей.

5. Провести анализ аристотелевской концепции рабства по природе. На основе данного анализа дать один из примеров того, как в описании Аристотеля формирование нрава (потенциально и актуально) встраивается в структуру общения и определяет положение человека в полисе, его коммуникативную роль.

Научная новизна исследования

Данная работа представляет собой первое исследование этического учения Аристотеля, в котором на основе анализа понятий, используемых Аристотелем для описания процессов общения, а также определения связи метафизики и этики, дается коммуникативная интерпретация данного учения.

Методология исследования

Данное исследование основывается на тщательной проработке первоисточников на языке оригинала с привлечением современной историко-философской литературы. Посредством концептуального анализа текстов трех «Этик» и «Политики» определяются ключевые понятия, в которых Аристотель описывает процесс общения. Данный анализ проводится широко представленным в современной практике историко-философского исследования способом: уточнением смысла через дифференциации (рассмотрение смысловых отличий понятий близких по контексту употребления), в сочетании с генерализацией (выявлением общего смыслового ядра у данных понятий). На основе полученной группы понятий проводится реконструкция коммуникативной составляющей в этическом учении Аристотеля.

Для проверки полученных результатов реконструкции используется методологическая концепция самого Аристотеля – концепция четырех причин. Показывается, что описание Аристотелем функции полиса в развитии индивида соответствует функции формальной причины, выделяемые Аристотелем в текстах «Этик» «естественные стремления», направляющие общение, соответствуют функции движущей причины, целевой причине соответствует образ мудреца, материальной – конкретный человек. Таким же способом раскрывается аристотелевская концепция себялюбия (как дружбы с самим собой, общения с самим собой): действие дианоэтической добродетели рассудительности и этических добродетелей друг на друга соответствует формальной причине, «добродетели по природе» соответствуют материальной причине, добродетели как таковые – целевой, движущая причина обнаруживается в принуждающей силе добродетелей, что в тексте Аристотеля выражается словами «δέον» и «δεῖ» (должного, надлежащего в поступке), а также описанием «страдания и раскаянья».

Исследование проводится в три этапа, которые отражают логику построения Аристотелем этического учения: рассмотрение теоретических оснований практического знания, самого практического знания и практики. В первой главе описывается связь метафизики и этики, метафизические предпосылки выделения Аристотелем в этике особой роли общения. Во второй главе систематизируются описания Аристотелем различных составляющих общения на уровне полиса, предлагается подход к дальнейшему исследованию этического учения Аристотеля на основе группы понятий «ὀμιλία–κοινωνία–φιλία». В третьей главе анализируется описание Аристотелем нравственного развития индивида в концепции добродетели и предлагаемый Аристотелем подход к осуществлению на практике добродетельного поступка. В завершении третьей главы рассматривается концепция «рабства по природе» и ее трактовки в историко-философских исследованиях, так как данная концепция в текстах «Этик» и «Политики» показывает непосредственную практику общения.

Ключевым метапонятием данного исследования является понятие «коммуникация». Прямых аналогов ему в текстах Аристотеля нет, его содержание

представляет собой общее смысловое ядро понятий «ὄμιλία», «κοινωνία», «φιλία», полученное в результате их анализа. Это смысловое ядро удобнее всего фиксировать именно как коммуникацию, так как современное употребление этого понятия не предусматривает обязательной его привязки к какой-либо философской или научной концепции, оно задает самые общие границы для описания феномена общения. В данной работе понятие «коммуникация» можно определить как *актуализирующее взаимодействие, т. е. взаимодействие, посредством которого осуществляется актуализация природы (переход из потенциального в актуальное)*. Соответственно, *этика Аристотеля представляется в данной работе как концепция актуализирующего взаимодействия*, которое и является коммуникацией в аристотелевском смысле.

Положения, выносимые на защиту

1. Основу описания Аристотелем структуры общения составляют понятия «κοινωνία», «ὄμιλία», «φιλία». С их помощью Аристотелем концептуализируется внешний уровень коммуникации, где общность (κοινωνία) достигается во взаимодействии двух факторов: рационального (ὄμιλία как вербальное и невербальное общение) и не рационального (φιλία–дружественность).

2. Связь метафизики и этики в рамках философии Аристотеля осуществляется посредством антропологии через последовательное изменение содержания понятия «энергия» от действительности (движения из потенциального в актуальное) к деятельности (действию, совершаемому осознанно и произвольно) и далее к поступку (добродетельному или порочному действию, направленному на актуализацию человека как такового).

3. Проблематизация общения Аристотелем в этике обусловлена невозможностью представить поступок человека как исключительно рациональный процесс. Аристотель описывает в практиках общения формирование нерациональной составляющей поступка (нрав).

4. Описанное Аристотелем в «Этиках» взаимодействие рассудительности и этических добродетелей представляет собой концептуализацию формирования нрава как общения с самим собой (внутренний уровень коммуникации).

Результатом такого общения становится эффект принуждающей силы морального развития – императивности, отчасти выражаемой Аристотелем с помощью слов «δέον» и «δεῖ».

5. Этическая трактовка аристотелевской концепции рабства по природе демонстрирует, что внутренний и внешний уровни коммуникации соотносятся Аристотелем друг с другом посредством активной включенности индивида в жизнь полиса, формирование родового опыта. Понятия «хозяин по природе» и «раб по природе» выражают собой две крайние этические и коммуникативные позиции относительно способности воздействия индивида на родовой опыт.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования

Теоретическая значимость данного исследования состоит в предлагаемых решениях ряда проблем интерпретации аристотелевского этического учения (прояснение связи метафизики и этики, снятие противоречия блага полиса и блага созерцательной жизни; решение апории концепции рабства по природе, прояснение многозначности понятия «филия»), также закладывается основание для дальнейших исследований и систематизации этого учения посредством анализа описаний Аристотелем практик общения.

Практическая значимость данного исследования в том, что разработанная в нем концептуальная связка понятий «ὀμιλία–κοινωνία–φιλία» может использоваться как для уточнения переводов корпуса текстов практического знания Аристотеля, так и для составления комментированных изданий данных текстов. Также результаты исследования могут быть использованы при составлении общих курсов и спецкурсов по истории зарубежной философии (в модуле античной философии).

Апробация результатов исследования

Результаты данного исследования были представлены на международных конференциях в виде докладов:

1. «Общение (ὀμιλία) в этике Аристотеля». – Московская международная конференция по Аристотелю 2016 «Аристотелевское наследие как

конституирующий элемент европейской рациональности» (Институт философии РАН, Москва, 17–19 октября 2016 г.).

2. «Аристотель против “страха Паскаля”: иррациональное основание сознательного выбора (προαίρεσις)». – VIII Международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы»: Международный семинар «“Никомахова этика” в истории европейской мысли» (Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, 18–19 ноября 2016 г.).

II. Основное содержание работы

Во Введении

Раскрывается актуальность и новизна темы диссертации, анализируется степень ее разработанности в мировой и отечественной исследовательской литературе, выделяется объект и предмет исследования, формулируется цель и задачи работы, описывается теоретическая и практическая значимость исследования и его методологический базис. Кроме того, во введении проясняется употребление понятия «коммуникация» в данном исследовании.

В Первой главе

Первая глава посвящена выявлению онтологических и гносеологических предпосылок проблематизации общения в этическом учении Аристотеля. Проводится анализ употребления Аристотелем понятий «энергия», «сознательный выбор» и «нрав» (главным образом в текстах «Метафизики» и «Этик»). На основе данного анализа реконструируется переход в философии Аристотеля от онтологической проблематики к этической. Показывается, что концептуализация общения проводится Аристотелем для разъяснения процесса формирования нерациональной составляющей природы человека, которую он определяет как «нрав».

В первом параграфе анализируется описание Аристотелем познавательной ситуации человека. Определяется соотношение теоретического знания, отвечающего на вопрос «что?», и практического знания, отвечающего на вопрос «как?». Показывается трехуровневая структура этического учения Аристотеля: уровень эпистемы, уровень практического знания о поступке, уровень практики/поступка. Описывается ограничение рациональной способности как «успокоения души», позволяющей фиксировать в понятии лишь энтелехийный аспект существования (форму) и исключающей возможность помыслить существование в энергийном аспекте – момент перехода из потенциального в актуальное. Делается вывод, что энергийно существование описывается посредством четырех

причин как взаимодействие. Коррелятом этого описания в практическом знании является соотношение ответов на вопросы «что?» и «как?», раскрывающие интеллектуальный и энергийный аспекты существования.

Во втором параграфе анализируется онтологический статус человека как гилеморфной структуры, существующей энергийно. Поясняется, что отдельный человек всегда находится внутри движения сущего вообще, но главное – рода, который и в существовании, и в познании предшествует ему. Это ставит для отдельного человека взаимодействие с родом (Человеком) основной энергийной задачей, то есть задачей существования, реализации своей природы, где каждый поступок является антропологическим коррелятом перехода из потенциально сущего в актуально сущее. Таким образом, энергия в метафизическом смысле как действительность соотносится с энергией в антропологическом смысле как деятельностью.

В третьем параграфе рассматривается структура деятельности человека и переход от антропологической проблематики (описание структуры души и деятельности) к этической (описания их качественных характеристик). **В п. 3.1.** анализируется концепция «сознательного выбора» и дается описание структурной единицы процесса актуализации природы человека в виде модуля (решение–выбор–поступок). Определяется основное ограничение в познании данного процесса – невозможность рассчитать поступок индивида, сделать его полностью рациональным: 1) остается разрыв между решением и поступком, который преодолевается нерациональным выбором, 2) поступок всегда остается единичным, частным действием, моментом неопределенности актуализации возможного, о чем, согласно Аристотелю, не может быть точного знания. Делается вывод, что этическая проблематика разрабатывается Аристотелем в связи с ограниченностью описания деятельности на уровне антропологии. **В п. 3.2.** анализируются концепция нрава и функциональный аргумент. Показывается, что понятие «нрав» является этическим коррелятом понятия «устой»: в описании души антропологический смысл понятия добродетели (правильный *τέλος* души в некотором устойчивом состоянии – «устое» (*ἔξις*)) переходит к этическому как

характеристике поступка, то есть самого процесса актуализации. При наличии подробно прописанной и уточненной в добродетелях структуры души концепция нрава дает «видеть» нерациональную составляющую человеческой природы, делает ее операционально доступной – добродетели уже не рассматриваются интеллектуально (то есть как телос) в знании «что», но энергично (то есть как характеристики действия) в знании «как». На основе анализа функционального аргумента – человек как таковой имеет свое специфического «назначение», «дело» (ἔργον), – показывается, что понятие энергии соотносится с понятием добродетели в выражении самооценности действия, когда оно имеет цель в самом себе, то есть только энергичное действие может быть добродетельным. Таким образом понятие «энергия» приобретает этический смысл. В заключении параграфа показывается, что проблема формирования нрава выводит Аристотеля к разработке проблематики общения. Так как развитие нрава невозможно свести к чисто рациональным процедурам, Аристотель обращается к еще одной, наряду с рациональностью, родовой характеристике человека, которую он детально разрабатывает в «Политике», – социальность. Даже рационально человек обнаруживает себя уже встроенным в родовую опыт. Соотнесенность индивида и рода раскрывается Аристотелем как общение, именно в общении формируется нрав. Делается вывод, что в основе этической проблематики, какой она предстает в текстах Аристотеля, лежит проблематика общения.

В Заключении подводятся итоги первой главы. Поясняется, что понимание развития природы человека представляет собой определение параметров гилеморфной структуры в знании «что» и «как» последовательным переходом от метафизики к этике через антропологию: взаимодействие четырех причин (онтологический уровень знания), трехчастная душа (антропологический уровень знания), добродетели каждой части (антропологический и этический уровни знания) с последующим уточнением описания самой добродетели и ответа на вопрос о начале и условиях развития индивида (что составляет именно этическое знание). Понятие «энергия», таким образом, становится ключевым для этики Аристотеля. Оно раскрывает природу человека, концептуально дополняет понятие сущности.

Посредством него выражается как онтологический статус человека (постоянная изменчивость, бытие в состоянии перманентного перехода из потенциального в актуальное, невозможность достигнуть окончательного телоса/совершенства), так и специфика его добродетельной деятельности (направленность на актуализацию себя во всей полноте своей природы). При этом процесс актуализации человеком самого себя оказывается встроенным в процесс развития рода. Соотнесенность индивида и рода раскрывается Аристотелем как общение, именно в общении формируется нрав. Соответственно, можно утверждать, что в основе этической проблематики, какой она предстает в текстах Аристотеля, лежит проблематика общения.

Во Второй главе

Во второй главе проводится анализ употребления Аристотелем в текстах «Этик» и «Политики» основных понятий, выражающих общение, – «койнония», «хомилия», «филия». На основе данного анализа реконструируется описание Аристотелем в практическом знании межличностного общения, а также взаимосвязи, взаимовлияния человека и полиса, раскрывается процесс формирования добродетели посредством внешнего уровня коммуникации.

В первом параграфе анализируется понятие «ὁμιλία». **В п. 1.1.** рассматриваются добродетели правдивости и остроумия, вербальная составляющая общения («посредством речи»), создающая рациональное условие положительной коммуникации – единомыслие (ὁμόνοια). **В п. 1.2.** рассматривается невербальная составляющая общения («посредством поступков», а также через «подражание»).

Во втором параграфе анализируется понятие «κοινωνία» как выражающее общность, достигаемую в процессе коммуникации. **В п. 2.1.** рассматривается генезис общения, его природные основания – естественные стремления. **В п. 2.2.** рассматриваются формы общения, достигаемые в процессе его нарастающей институционализации (семья, селение, полис). Особое внимание уделяется полису как среде оформления и обитания человека, аккумулирующей в себе все практики общения, создающей досуг, закон, воспитание и релизующей

справедливость. **В п. 2.3.** определяются виды общения: межличностное и полисное, опосредованное законом и непосредственное, основанное на нравственном развитии индивида. Показывается, что непосредственное межличностное общение представляет собой результат нравственного развития индивида, в котором он преодолевает необходимость внешнего регулирования своего поведения, становится «сам себе закон». **В п. 2.4.** дается обобщение материала параграфа. Показывается, что формы и виды общения раскрывают бытие человека в структуре сложного многоуровневого коммуникативного единства индивид-индивид, индивид-группа, индивид-род. На основе данной структуры дается интерпретация определения Аристотеля «πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον» (полисное человек животное) как животное, осуществляющееся в процессе коммуникации.

В третьем параграфе анализируется употребление Аристотелем термина «φιλία». **В п. 3.1.** рассматривается первое значение «φιλία» – добродетель дружелюбия. Показывается, что данная добродетель представляет собой коммуникативный навык, производимый опытом различения статуса субъекта коммуникации, ориентированным на установку «воздавать каждому, что подобает». **В п. 3.2.** рассматривается второе значение «φιλία» – дружба. Проводится анализ видов дружбы, определяется коммуникативный статус «совершенной дружбы» – в ней становится возможным раскрытие другого как «второе я» (ἕτερος αὐτός) в развитии к предельной цели через специфическое «себялюбие» (φιλαυτία), когда для человека невозможно счастье (достижение своего телоса) без другого человека. Это делает невозможным сведение счастья к созерцательной жизни. Также показывается недостаточность рационального объяснения природы «совершенной дружбы». **В п. 3.3.** обосновывается введение третьего значения «φιλία» – дружелюбие. Показывается, что его нельзя свести к значению «дружба», что оно фиксирует еще одно естественное стремление человека, представляя собой не рациональное основание коммуникации, которое действует во всяком животном. Первым проявлением этого стремления является «благорасположенность» (εὖνοια), возникающая между субъектами коммуникации, которая позволяет им

перестать воспринимать друг друга только как объекты для достижения своих целей.

В Заключении подводятся итоги второй главы. Разъясняется, что связка понятий *κοινωνία–ὁμιλία–φιλία* лежит в основе концептуализации Аристотелем всех процессов общения. В практическом знании Аристотеля общение описывается как комплексный процесс, направленный от рода к индивиду и обратно, когда опыт рода направляет развитие индивида, а интеллектуально и нравственно развитый индивид дополняет своим частным опытом родовой. Этот процесс осуществляется как рационально (через вербальное и невербальное общение, выражаемое понятием «ὁμιλία»), так и не рационально (через особое стремление, выражаемое в понятии «дружественность / φιλία»). Понятийное общение создает «единомыслие» (*ὁμόνοια*), которое «есть нечто подобное дружественности» уже как характеристике процесса коммуникации. Соответственно, общность (*κοινωνία*) достигается в единомыслии и дружественности. Такая реконструкция описания процессов общения в текстах Аристотеля показывает, что этическое учение основывается Стагиритом на анализе коммуникативных практик.

В Третьей главе

В третьей главе анализируется описание Аристотелем в текстах «Этик» взаимодействия рассудительности и этических добродетелей, употребление понятия «середины», а также слов «деон» и «деи», выражающих надлежащее действие. На основе данного анализа проводится реконструкция двух способов описания Аристотелем добродетелей и совершения добродетельного поступка, раскрывается процесс формирования добродетели посредством внутреннего уровня коммуникации (общения с самим собой). В завершении исследования проводится анализ концепции рабства по природе, показывается, что данная концепция представляет собой пример описания Аристотелем непосредственной практики общения и связанной с этим дифференциации положений индивидов в полисе.

В первом параграфе рассматривается первый способ описания Аристотелем добродетели – посредством понятия «середина». Показывается вспомогательная роль этого описания.

Во втором параграфе рассматривается второй способ описания добродетели – посредством слов «δέον» и «δεῖ», выражающих «должное», «правильное» действие. **В п. 2.1.** проводится анализ употребления терминов «δέον» и «δεῖ». Показывается, что императивная модальность не получает в описании Аристотеля содержательного наполнения и выражает только структуру поступка, задавая функцию соответствия человека своей природе. **В п. 2.2.** раскрывается природа императивности – принуждение рассудительностью этических добродетелей и наоборот, что по формуле четырех причин Аристотеля может трактоваться как движущая причина.

В третьем параграфе обобщаются результаты анализа концепции добродетели. Показывается, что описание добродетели в этике Аристотеля остается чисто функциональным и не дает возможности формулирования нравственных норм. Понимание правильного поступка, переход к непосредственной практике действия остается исключительно в рамках личного опыта индивида. Описываются качественные характеристики такого опыта в понятиях «хороший» (ἀγαθός), «благородный» (γεννάδας), «нравственно прекрасный» (καλὸς καὶ ἀγαθός).

В четвертом параграфе рассматривается концепция рабства по природе как пример практики общения в полисе. **В п. 4.1.** проводится анализ социально-политической трактовки данной концепции, согласно которой Аристотель пытался легитимировать институт рабства. Показывается несостоятельность такой трактовки. **В п. 4.2.** обосновывается этическая трактовка рабства по природе, согласно которой институт рабства – «рабство по закону» – отвергается Аристотелем, «рабство по природе» представляет собой только справедливое распределение социальных ролей согласно уровню интеллектуально-нравственного развития индивидов, где «хозяин по природе» и «раб по природе» представляют собой не два класса, а две крайние этические позиции относительно способности

воздействия индивида на родовой опыт, в этом смысле они также представляют собой коммуникативные роли.

В Заключении подводятся итоги третьей главы. Поясняется, что в рамках практического знания Аристотеля следование должному, поиск середины (нахождение середины между крайностями) – не более, чем практическая навигация, не дающая возможности формулировать нормы с конкретным содержанием запрета или предписания. Это подтверждает, что в рамках этики Аристотеля не возможен исключительно рациональный переход от практического знания к практике. Например, «не убей» – норма, запрещающая конкретное содержание (убийство, лишение жизни), в рамках этики Аристотеля всегда будет предметом рассмотрения с учетом особенностей каждой конкретной ситуации. То есть следование должному отсылает не к конкретной норме запрета на убийство, но к личному опыту нахождения правильного содержания поступка. Также делается вывод, что диалог с самим собой и с другим неизбежно ведет к дифференциации коммуникативных ролей, в которой проявляется как различие природных способностей, так и успешность их индивидуальной реализации. Соответственно, в этическом учении Аристотеля выход индивида к практике, к конкретному содержанию поступка понимается как обусловленный формами и содержанием общения (как внешнего, так и внутреннего), в котором тот находится с рождения.

В Заключении

Дается обобщение результатов диссертационного исследования, а именно, что в ходе данного исследования этика Аристотеля была представлена как наука, дающая только функциональное знание – знание структуры процесса развития человека, структуры его поступка, но не конкретного содержания. Суть такого процесса выражена в определении Аристотеля «человек – это полисное животное», что говорит не просто о жизни в коллективе/группе, а о формировании в предельно конституированном, развитом общении/общности, где «самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием». Анализ социальных практик и особенностей природы человека, описываемых Аристотелем, позволяет выявить в них общий принцип/начало – *коммуникацию*

– актуализирующее взаимодействие. Указав это начало, мы получаем возможность все этическое знание развернуть в системе понятий, описывающей развитие человека как единство рода и индивида.

В самом общем виде, определившем и ход данного исследования, это единство раскрывается как многоуровневая коммуникация. Онтологической основой коммуникации является энергичное существование человека как гилеморфной структуры, раскрываемое во взаимодействии четырех причин (что обуславливает и тематическую связь метафизики и этики через антропологию посредством перехода понятия «энергия» от онтологического смысла к этическому). Переход каждого конкретного человека из потенциального в актуальное бытие оказывается встроенным в аналогичный переход человека как рода, в этом выражается то, что не только логически, но и бытийно род всегда предшествует единичной вещи. Эта встроенность конкретного человека в родового раскрывается как внешний (социальный) уровень коммуникации, имеющий свои подуровни (общение индивид-индивид (опосредованное и непосредственное), индивид-группа и индивид-полис). Полис в данном случае является носителем родового опыта, а потому должен рассматриваться шире, то есть как Человек-род, а не государство (наличный способ организации родовой жизни). Особенность конкретного человека в том, что он оказывается довольно самостоятельной единицей родового субъекта, обладая сложной внутренней динамикой. Более того, только в его индивидуальном развитии достигается предельно возможная актуализация человеческой природы. Таким образом, он сам собой также представляет процесс коммуникации, который эксплицируется как взаимодействие частей души. Этот внутренний (личностный) уровень коммуникации концептуализируется Аристотелем как общение с самим собой, а его успешная реализация как дружба с самим собой («себялюбие» в положительном смысле). Соответственно, можно сказать, что коммуницирующая внутри себя гилеморфная структура индивида находится в коммуникации с гилеморфной структурой рода, в такой двойной коммуникации и происходит развитие человека. Поскольку род всегда предшествует индивиду, а индивид результирует развитие рода и тем влияет на его дальнейшее

развитие, то сам коммуникативный процесс оказывается чем-то вроде движения по спирали. Однако условное линейное его описание можно дать следующим образом.

Коммуникация как общность (*κοινωνία*) изначально определена «естественными стремлениями» (в данном исследовании их выделяется четыре: деторождение, властвование-подчинение, подражание, дружественность), далее также и вербальным понятийным общением (*ὁμιλία*), посредством которого в коммуникации реализуется специфика человеческой природы – рациональность. Вербальное общение устанавливает единомыслие относительно понимания того, что есть хорошо, плохо, благо, справедливость и т. д., без чего поддержание предельной, а по сути и всякой, формы человеческой коммуникации невозможно. Конституированность коммуникации нарастает (семья, селение) и достигает своего максимума в полисе. При этом семья содержит в себе все модели социальных связей, являясь социальной матрицей, где индивид обретает первичный опыт общения, проецируя его затем на все возможные отношения с другими людьми.

На уровне родового опыта создается конкретная система организации жизни (полис в узком смысле – как государство). На этом уровне создается/осуществляется «право (*δίκη*), служащее мерилom справедливости». Оно опосредует общение как внешний регулятор – законы определяют жизнь во всех ее проявлениях, включая воспитание. Тем самым родовый опыт создает среду для формирования добродетелей. Такое опосредованное общение раскрывается в двух видах. Межличностном: несовершенные виды дружбы, отношения учитель-ученик и т. п. (в конечном итоге при правильном развитии индивида межличностное общение становится непосредственным). Полисном: его составляет большое количество участников, их статус в процессе общения определяется в этом случае как «сограждане» или *полисные друзья* (оно всегда опосредованно, то есть оно не существует вне закона или традиций). При этом в межличностном общении, согласно Аристотелю, появляется некое «расположение/благорасположенность/благоволение» к другому человеку. Гносеологическая установка Аристотеля – познавать начала вещи – требует выявления источника такого позитивного

внимания человека к человеку. Таковым источником/началом в этическом учении Аристотеля и является дружелюбие, определенная в результате анализа употребления слова «φιλία». Каждый человек оказывается естественным образом близок всякому другому человеку, для него естественно быть φίλάνθρωπος «человеколюбивым» (то есть именно дружелюбным).

Развиваясь внутри полиса как среды, структурированной правом, человек, обладающий должными способностями, выходит на самостоятельный уровень общения. Добродетельный – «хороший / ἀγαθός» – человек во всяком общении принимает участие непосредственно, то есть руководствуясь только добродетелью. Таким образом, пределом развития коммуникации оказывается не какое-либо слияние всех в коллективном разуме тотального единомыслия, определенного все возрастающей опосредованностью общения, а наоборот – роль опосредованного общения снижается, полноценно развитый человек оказывается сам себе закон, так как действует согласно природе. В этой ситуации возможен и конфликт индивида с конкретной организацией родовой жизни (государством и устанавливаемой им системой права) в той степени, в какой эта организация не соответствует природе человека. Здесь индивид может проявить себя особенно активно через исправление законов, то есть совершенствуя организацию жизни и тем внося свой вклад в развитие рода (в целом же любой вид деятельности вносит свой вклад).

Уровень внутренней коммуникации человека, то есть взаимодействие этической и дианоэтической частей души, раскрывается через еще одно понятие метаязыка исследования «императивность» – эффект принуждающей силы взаимовлияния рассудительности и этических добродетелей. В целом этот процесс весьма удачно описывается через Формулу четырех причин: 1) материальная причина – добродетели по природе; 2) формальная причина – образование добродетельного склада души, то есть формы; 3) целевая причина, обеспечивающая устойчивость правильного развития, раскрывается как экзистенциальный приоритет добродетели над пороком в воздействии на поступки человека, а не просто некий идеал или образец; 4) движущая причина – как само природное стремление

к подчинению, так и императивность. Именно нарастанием силы движущей причины по мере правильной реализации человеком своей природы как раз и можно объяснить, почему, согласно Аристотелю, утвердившийся в добродетели человек уже не сможет поступить недобродетельно. Также это объясняет, почему случайный, совершенный «по неведению» плохой поступок вызывает сильное эмоциональное переживание, «заставляя страдать» (это переживание вызывается осознанием действия, противоречащего природе, то есть стрессом/болью от мысленного сопротивления силе императивности как действующей причине).

Особенно важно, что с развитием индивида аутокоммуникация становится приоритетнее межличностного и полисного общения, становится определяющей, что в конечном итоге и дает возможность быть мудрецом. Однако из этого не следует, что прочие виды общения перестают быть важными для развития человека, так как от рождения и до смерти он остается встроенным в развитие рода, то есть происходит наращивание коммуникативных кругов, но не исключение их. Такое коммуникативное единство рода и индивида снимает видимость противоречия блага полиса и блага созерцательной жизни, которые вне такого единства кажутся альтернативными высшими формами развития природы.

При достаточном развитии человек оказывается способным к «совершенной дружбе» (непосредственному межличностному общению, основанному исключительно на моральном и интеллектуальном развитии субъектов дружбы с исключительной же целью их морального и интеллектуального развития). Таким образом, можно сказать, что в пределе своей актуализации человек как бы превосходит полис, хотя и не исключает себя из него. Общение такого человека становится не внеполисным, но сверхполисным. На этом уровне человека поддерживать может лишь конкретный другой человек.

Представленное линейное описание коммуникативного процесса структурно может рассматриваться в двух видах.

Генетическая или диахроническая структура: речь и естественные стремления как движущая причина начинают оформление процесса взаимодействия индивидов (в словах и поступках) как материальной причины в структуру

межличностного (включая семью) и полисного общения, где целевая причина – это взаимосоотнесенное предельное развитие индивид-род.

Функциональная или синхроническая структура: на первом уровне (Я-Другой) – опосредованное правом полисное общение, состоящее из общений индивид-индивид, индивид-группа, группа-полис, которые реплицируются семьей в каждом новом поколении (такое общение имеет свою иерархию коммуникативных ролей, раскрывая зависимость индивидов друг от друга в процессе родового развития, что особенно наглядно демонстрирует концепция рабства по природе); на втором уровне (Я и другой-Я, то есть конкретный другой) – непосредственное межличностное общение в совершенной дружбе. При этом второй уровень является производным от первого.

Оба варианта структуры отношений описываются понятийной структурой, основанной на связке понятий $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ – $\acute{\omicron}\mu\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ – $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, с общим смысловым ядром – актуализирующее взаимодействие. Каждое из трех понятий раскрывает свой аспект такого взаимодействия. $\acute{\omicron}\mu\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ как вербальное понятийное общение представляет рациональный аспект, $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ – аспект взаимности, общности, образующейся между людьми посредством слов и поступков, $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ как дружественность – внерациональный аспект положительной направленности на другого. Далее на основе связки $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ – $\acute{\omicron}\mu\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ – $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ выстраиваются остальные понятия этического знания: $\acute{\omicron}\mu\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ → единомыслие → мера → равенство → справедливость (правосудность); $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ → общность → семья → селение → полис → полисная дружба; $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ (дружественность) → $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ (несовершенная дружба) → благожелательность → $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ (совершенная дружба). Эта структура понятий образует каркас описания развития природы человека в рамках практических наук и в первую очередь этики. Соответственно, в нем работают такие понятия, как обучение, воспитание/привыкание, совместная жизнь, добродетель, нрав, нравственный/хороший, нравственно прекрасный ($\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ $\kappa\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$), мудрец. На основании этого можно утверждать, что этика Аристотеля имеет коммуникативную структуру.

Также выявление коммуникативной структуры позволяет не просто констатировать, а понять, почему этическое знание у Аристотеля остается исключительно функциональным и не переходит к формулированию моральных норм. Содержание конкретного поступка всегда остается в области индивидуального опыта – это зона действия аутокоммуникации. Насколько жизнь индивида, обладающего свободной волей, не может быть регулируема законом и какими-либо внешними процедурами, настолько его существование в общеродовом процессе развития имеет свою автономию. Если бы внутренняя жизнь человека не была диалогом разума и нрава, если бы он рационально был прозрачен для себя самого, то есть существовал только в деятельности дианоэтической части души (ее монологе), он был бы и аналогичным образом встроен и в родовое развитие. Однако специфика его познавательной ситуации в ограниченности познавательной способности является следствием неопределенности его онтологического состояния – постоянного перехода из потенции в действительность, где ни один момент существования не может быть рационально исчерпан, так как не может перейти к чистой форме. Структура этого перехода на уровне рода и индивида и раскрывается в многоуровневой коммуникации. Поэтому этическое знание, описывая лишь структуру, только подводит человека к правильному поступку.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

Статьи в рецензируемых научных изданиях, индексируемых в базах данных Web of Science, Scopus, RSCI, и в изданиях из перечня, рекомендованного Минобрнауки РФ и утвержденного Ученым советом МГУ:

1. *Платонов Р.С.* Связь метафизики и этики в философии Аристотеля: понятие «энергия» // *Этическая мысль*. 2018. Т. 18. № 1. С. 95–100.

2. *Platonov Roman S.* The Third Meaning of *Φιλία* (Philia) in Aristotle's Ethics // *Russian Studies in Philosophy*. 2016. Vol. 54, Issue 6: On Aristotle's Ethics. P. 471–485.

3. *Платонов Р.С.* Многозначность термина «*φιλία*» в этике Аристотеля // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2016. № 2. С. 26–43.

4. *Платонов Р.С.* Проблема императивности в этике Аристотеля // *Этическая мысль*. 2016. Т. 16. № 2. С. 51–69.

5. *Платонов Р.С.* Семантика слова «ἥθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. // *Этическая мысль*. 2015. Т. 15. № 2. С. 26–53.

6. *Платонов-Поляков Р.С.* Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // *Этическая мысль*. 2015. Т. 15. № 1. С. 70–90.

Статьи и тезисы в других изданиях:

1. *Платонов Р.С.* Коммуникативное единство полиса Аристотеля [Электронный ресурс] // *Полилог*. 2018. Т. 2. № 3. URL: <http://polylog.jes.su/s258770110000048-4-1> (дата обращения: 30.10.2018)

2. *Платонов Р.С.* Общение (ὁμιλία) в этике Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности: Московская международная конференция по Аристотелю 2016. 17–19 октября 2016 г.* Институт философии РАН. Материалы к докладам. Москва: Аквилон, 2016. 64 с. С. 31–32.

3. *Платонов-Поляков Р.С.* Философия Аристотеля: принятие решений как структурный элемент человеческой деятельности [Электронный ресурс] // *Электронное научное издание Альманах Пространство и Время*. 2015. Т. 9. Вып. 2: *Пространство и время принятия решений*. Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprov_r_e-ast9-2.2015.31.