МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В.ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Платонов Роман Сергеевич

Коммуникативная интерпретация этики Аристотеля

Специальность 09.00.03 – История философии

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Гарнцев Михаил Анатольевич

Москва – 2018

Оглавление

Введение 4
Актуальность темы исследования 4
Степень разработанности темы исследования 14
Объект и предмет исследования 29
Цели и задачи исследования 29
Научная новизна исследования 30
Методология исследования 30
Положения, выносимые на защиту 47
Теоретическая и практическая значимость результатов исследования 48
Апробация результатов исследования 49
Структура диссертации 50
Глава 1. Онтологическое и антропологическое основания коммуникации 51
§ 1. Специфика гносеологического статуса человека 59
§ 2. Специфика онтологического статуса человека 68
§ 3. Специфика деятельности человека 81
3.1. Концепция сознательного выбора 81
3.2. Концепция нрава 92
Заключение главы 106
Глава 2. Социальный уровень коммуникации (внешний) 111
§ 1. Анализ употребления термина «ὁμιλία» 111
1.1. Вербальное общение 113
1.2. Невербальное общение 119

§ 2. Анализ употребления термина «κοινωνία» 123
2.1. Генезис общения 125
2.2. Формы общения 132
2.3. Виды общения 141
2.4. Целостность общения 143
§ 3. Анализ употребления термина «φιλία» 153
3.1. Φιλία как добродетель 155
3.2. Φιλία как дружба 158
3.3. Φιλία как присущее от природы 171
Заключение главы 180
Глава 3. Индивидуальный уровень коммуникации (внутренний) 182
§ 1. Первый способ описания добродетели: добродетель как «середина» 182
§ 2. Второй способ описания добродетели: добродетель как «должное» . 190
2.1. Анализ употребления слов «δέον» и «δεῖ» 191
2.2. Значение императивности 199
§ 3. Актуализация добродетелей 212
§ 4. Концепция рабства по природе 229
4.1. Социально-политическая трактовка 231
4.2. Этическая трактовка 239
Заключение главы 255
Заключение 257
Список сокращений 263
Список литературы 264

Введение

Актуальность темы исследования

В истории философии нет периода, когда бы этическое учение Аристотеля было известно, но не актуально, ему всегда уделялось большое внимание – его разъясняли, перерабатывали, ему возражали, но никогда не оставляли в стороне. Однако со второй половины XX в. можно говорить об особой реактуализации этого учения, когда оно становится методологически и мировоззренчески значимым для ряда философов нового направления в философской этике – этики добродетели.

Начало такому повороту моральной философии в сторону Аристотеля положила статья Г.Э.М. Энском «Современная моральная философия»[1], в которой она подвергла критике теорию морали, ориентированную на понятия долга, морального закона и т. д.[2]. Полагая моральный закон (правило) содержательно пустым без воли трансцендентного законодателя, Г.Э.М. Энском констатирует вырождение моральной теории именно в результате ее неспособности схватить в общих понятиях конкретное содержание поступка, следствием чего становится переход к анализу одних только последствий поступка. Поэтому такой подход Г.Э.М. Энском назвала консеквенциализмом, а также «мелкой философией (shallow philosophy)» за нечуткость к «пограничным случаям (borderline cases)»[3], то есть случаям, где моральность содержания действия определяется с учетом тех или иных нюансов ситуации его совершения, включая мотивацию субъекта действия[4].

Чтобы учитывать всю сложность ситуации морального поступка, согласно Г.Э.М. Энском, если и можно говорить о норме, то не как об универсальном

---

[1] *Anscombe G.E.M.* Modern moral philosophy // Philosophy. Vol. 23. № 124. 1958. P. 1–19.

[2] Главным образом Г.Э.М. Энском анализирует влияние утилитаризма Г. Сиджвика. В дальнейшем, развивая ее идеи, А. Макинтайр в своей работе «После добродетели» более обстоятельно представит ситуацию, сложившуюся в моральной философии к середине XX в. В результате этой критики, как пишет О.В. Артемьева, этика добродетели развивалась «как оппозиция преобладающим в этике деонтологическому (кантианскому) и консеквенциалистскому (в том числе утилитаристскому) этическим подходам» (*Артемьева О.В.* Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А.Гусейнова. Москва: Альфа-М, 2009. С. 433).

[3] *Anscombe G. E. M.* Modern moral philosophy. P. 12.

[4] В данном случае справедливость критики Г.Э.М. Энском на не так важна, как ее влияние на появление нового направления в этике.

правиле, а только как о добродетельности человека – обладании всеми возможными для него добродетелями. Это уже не стандарт отдельного поступка, а стандарт развития человека вообще. То есть Г.Э.М. Энском рисует образ мудреца, каким его представляла античная философия, в частности Аристотель, но делает она это в специфическом сравнении – «полный набор добродетелей» как «полный набор зубов» составляет некую видовую норму. Добродетели суть характеристики человека как такового в отношении его «деятельности мышления и выбора (activity of thought and choice)»[5]. В этом она видит возможность уйти от формализма пустых понятий – «отказаться от понятия “морально должного” (morally ought)». О.В. Артемьева так разъясняет это решение перейти от понятия закона к понятию добродетели: «преимущество данного подхода Энском видит в том, что здесь понятие нормы никак не ассоциируется с должным, правильным и пр. бессодержательными понятиями, в нем преодолевается формальность и абстрактность – нормы наполняются конкретным содержанием, тем самым этика добродетели восстанавливает содержательное понимание морали, утраченное в Новое время»[6]. Соответственно, появляется возможность достичь умения «принимать ответственные решения и поступать в соответствии с ними в конкретных, уникальных и потому не подводимых ни под какие правила, принципы и законы ситуациях»[7].

Признав такую альтернативу как путь к лучшему пониманию содержания поступка, Г.Э.М. Энском тут же наталкивается на все те проблемы, которые разбирались Аристотелем, – инклюзивность благ, определение границ добродетельного поступка в его отличии от порока и главное (как называет это Г.Э.М. Энском, «огромный пробел» (huge gap) в философии) – необходимость «объяснения человеческой природы» (account of human nature)[8]. Но упоминая их, она, кажется, не отдает должное их трудности, которая в свое время и привела философию к новым решениям[9].

---

[5] *Anscombe G E.M.* Op. cit. P. 14.
[6] *Артемьева О.В.* Добродетель и ответственность // Проблемы этики. Философско-этический альманах. № 5. 2015. С. 104.
[7] Там же. С. 105.
[8] *Anscombe G E.M.* Op. cit. P. 18.
[9] Сложность воскрешенных проблем станет основой для критики уже в адрес этики добродетелей. Неудивительно, что сама Г.Э.М. Энском будет поддерживать католическую церковь в запрете абортов и контрацепции, обратившись

Таким образом, протестный возврат Г.Э.М. Энском к Аристотелю, положив начало новому направлению в этике, вернул и старые проблемы.

Вслед за Г.Э.М. Энском проблематику добродетели стала разрабатывать ее коллега и подруга Ф. Фут, также в первую очередь опираясь на Аристотеля. В своей статье «Добродетели и пороки»[10] она фактически следует анализу Аристотеля[11], говоря о добродетелях как характеристиках, определяемых (1) доброй волей и знанием, (2) умением управлять страстями, (3) целью поступка. Ф. Фут фокусирует внимание на нравственных добродетелях, отделяя иные смысловые аспекты понятия «ἀρετή», и называет справедливость и милосердие «кардинальными добродетелями (cardinal virtues)». В реализации этих добродетелей возникает одна из самых сложных этических проблем (соотношение блага своего и чужого). С одной стороны, отсутствие справедливости и милосердия в первую очередь делает людей несчастными[12]. С другой – возникает вопрос, если добродетель – это благо, то кто получает благо, «человек, который имеет добродетель, или, скорее, тот, кто имеет отношение к этому человеку»?[13] Ф. Фут так же предсказуемо, как и Г.Э.М. Энском, но не напрямую, а через вопрос ценностей 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)»[14], – признается Ф. Фут. Но для нее так же ясно, что Аристотелем это проблема для каждого отдельного человека в его личном опыте должна была решаться с помощью добродетели рассудительности.

Одной из главных задач как для Г.Э.М. Энском, так для Ф. Фут, а также и другого не менее известного философа, обращающегося к этике Аристотеля, А.

таким образом к трансцендентальному законодателю (*Эдмондс Д.* Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / Пер. Д. Кралечкин. Москва: Издательство Института Гайдара, 2016. С. 45–50).

[10] *Foot Ph.* Virtues and vices and other essays in moral philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 1–18.

[11] Также она уделяет внимание и Фоме Аквинскому, говоря, что «можно многому научиться у Аквинского, что нельзя получить от Аристотеля»: в первую очередь это его дальнейшая проработка добродетелей – веры, надежды и милосердия (ibid. P. 1–2).

[12] Причем всех людей: Ф. Фут говорит о «жалких/несчастных местах для жизни (to be wretched places to live)», такие как «сталинская Россия» и «мафиозная Сицилия» (ibid. P. 3).

[13] Ibid. P. 4.

[14] Ibid. P. 6.

Макинтайра, становится возвращение в этику проблематики внутренней жизни – мотива. Как и в случае с определением морального содержания конкретного единичного поступка, в центре внимания оказывается рассудительность и совершение человеком выбора.

Так же, как и Г.Э.М. Энском, А. Макинтайр говорит о том, что мы имеем сегодня «симулякр морали (simulacra of morality)», утратив «как теоретическое, так и практическое понимания морали»[15]. Но произошло это в контексте развития европейской культуры (точнее, «академической истории», развития идей), когда, начиная с эпохи Просвещения, философы осуществляли попытку рационального обоснования морали, содержательно состоящей из норм, имплицитно перенятых ими от христианской традиции. Тем самым породили «концептуально несоизмеримые предпосылки (conceptually incommensurable premises) конкурирующих аргументов»[16], обращаясь с моральными понятиями прошлых эпох, не понимая их происхождения и культурно-исторической специфики. Главной же проблемой стал отказ от телеологизма классической этики[17]. Согласно А. Макинтайру, именно этическое учение Аристотеля лежит в основе классической этики[18], как и концептуализация природы человека лежит в основе телеологизма. Классическая этика описывает способ перехода от наличного состояния человека (его потенциальности, неопределенности) к состоянию максимальной реализации его природы[19]. Однако, понимая, что чисто философская концептуализация природы человека сегодня невозможна, он, как пишет Т.А. Дмитриев, «полагает, что можно сохранить основные моменты классического морального учения, одновременно отказавшись от метафизической биологии Аристотеля»[20]. Этим обусловлен уход А. Макинтайра к

---

[15] *Macintyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. P. 2.
[16] *Macintyre A.* Op. cit. P. 10.
[17] Причина в том, что «согласно концепции, которой с теми или иными нюансами придерживались все ведущие философы Просвещения, разум представляет собой средство для достижения субъективно положенных человеком целей, при этом он не способен раскрывать подлинную структуру духовной и материальной действительности» (*Дмитриев Т.А.* Аласдер Макинтайр: мораль после добродетели // История философии. № 12. 2005. С. 112).
[18] Он ее «центральная фигура (central figure)» (*Macintyre A.* Op. cit. P. 120).
[19] «Телеологическая схема строится на основе фундаментального противопоставления человека, каким он является, человеку, каким он мог бы стать, если бы реализовал свою существенную природу» (*Дмитриев Т.А.* Op. cit. С. 111).
[20] Там же. С. 114. В том числе и поэтому для А. Макинтайра классическая традиция не исчерпывается учением Аристотеля, он лишь часть ее (*Macintyre A.* Op. cit. P. 147).

содержательному определению того, что значит быть человеком, через выполнение им ряда социальных ролей[21]. А. Макинтайру, видимо, такой шаг кажется удачным, хотя он очевидно выводит понятие «природы человека» из собственно этической проблематики[22].

Наверное, самый яркий представитель этики добродетели[23] – М. Нуссбаум – в первую очередь обращает внимание на уникальность каждого поступка, который определяют множество факторов, в том числе и свобода самого человека. Люди не детерминируются полностью своей историей и биологией, у них есть способности воображения и размышления, которые освобождают их от полной детерминации. В каждом поступке результируется такое множество факторов, включая и своеобразие характера, и любовь, и все возможные «случайности (uncontrolled happenings)», что они выводят поступок из-под любой универсализирующей трактовки[24]. В этом пафос противостояния М. Нуссбаум нормативистской этике, предъявляющей абсолютные и универсальные нормы без учета всех этих нюансов. Однако никакого релятивизма. Хотя всякая норма в определенном смысле «пуста»[25], но наше понимание конкретной ситуации поступка представляет собой своего рода «разговор между <…> общими концепциями и уникальными случаями (general conceptions and unique cases)». М. Нуссбаум использует здесь метафору речи –

---

[21] *Macintyre A.* Op. cit. P. 59.

[22] На этом примере лучше всего видно, что обращение философов этики добродетели к Аристотелю представляет собой именно философскую трактовку, которую можно назвать селективной. Так А. Макинтайра интересуют только те аспекты практического знания Стагирита, которые кажутся ему актуальными, он отдает предпочтение концептуализации добродетели как эффективному приему в разработке этической проблематики. Но, например, рассуждения Аристотеля о полисе как идеальной организации жизни никак не соотносятся им с добродетелью, а на фоне создаваемой Александром Македонским империи вообще оцениваются как «отсутствие понимания историчности (no understanding of historicity)» (ibid. P. 159). Впрочем, такие оценки А. Макинтайр никак не поясняет, поэтому на них можно не обращать внимания.

[23] Хотя сама М. Нуссбаум возразила бы такой локализации ее идей, так как с ее точки зрения уместнее «говорить о нео-гуманизме и нео-Аристотелеанстве, об анти-утилитаризме и анти-Кантианстве», но и то по крайней необходимости, так как всяческие размежевания работают только на ограничение мышления и стереотипизацию (*Nussbaum M.C.* Virtue Ethics: a Misleading Category? // The Journal of Ethics. № 3. 1999. P. 163–201). Похожей позиции придерживается и Р. Крисп, говоря о размытости границ каких-либо этических теорий сегодня (*Crisp R.* Modern Moral Philosophy and the Virtues // How One Should Live? Essays on the Virtues. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 1–18). Но в нашем случае важно представить актуальность изучения этики Аристотеля в современной философии, и здесь обобщение «этика добродетели» вполне рабочее, тогда как «нео-Аристотелеанство» требует большего тематического охвата и более тесной привязки к философии Аристотеля, чего не наблюдается ни у Ф. Фут, ни у А. Макинтайра, ни у самой М. Нуссбаум и др.

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

[25] Ibid. P. 93.

«общее темно и необщительно (uncommunicative), если не реализовано в конкретном образе, но конкретное описание было бы нечленораздельным и безумным, если бы не содержало общих понятий (general terms)»[26]. «Прогресс (личностного/нравственного развития. – *Р.П.*) приходит не от обучения абстрактному закону, а от руководства другом, или ребенком, или любимым человеком (словом, рассказом, изображением), чтобы увидеть какой-то новый аспект конкретного случая»[27].

Поэтому, учитывая всю сложность и многогранность жизни, романы и биографии, с точки зрения М. Нуссбаум, имеют большую пользу для нравственного развития, чем философские трактаты[28], – романы также «говорят с нами»[29]. Так М. Нуссбаум создает образ коммуникации (как внутренней/аутокоммуникации, так и в 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. Но концептуально она не вводит коммуникацию в этику в целом и аристотелевскую этику в частности, сосредотачивая свое внимание на понятии «счастье / εὐδαιμονία», в котором результируется «стремление человеческого разума подчинить и овладеть судьбой через искусство или науку» и вместе с тем раскрывается, «что значит быть человеком (human animal), существом, которое пытается контролировать природу, но на которого также влияет и действует природа»[30]. Этой теме посвящена ее самая известная книга «Хрупкость добра»[31]. Именно добродетельный поступок, согласно М. Нуссбаум, является способом достижения счастья. Благодаря ему человек находится в относительной стабильности в нестабильном мире, когда случайность (τύχη) может препятствовать блаженству

---

[26] Ibid. P. 95.

[27] *Nussbaum M.C.* «Finely Aware and Richly Responsible»: Literature and the Moral Imagination // Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 160.

[28] Они суть «повествования об опыте людей причастных ценностям (beings committed to value)» (ibid. P. 149).

[29] *Nussbaum M.C.* The Discernment of Perception. P. 95.

[30] *Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press 2000. P. 237–238. Учитывая, что под «судьбой» здесь подразумевается «τύχη» (судьба как случайность, превратность), а не «ἀνάγκη» (необходимость, предопределение), то «овладение судьбой» – это практика противостояния случаю, использования случая, становление в соответствие со своей природой при любом случае.

[31] Что, согласно примечанию самой М. Нуссбаум, надо понимать как хрупкость счастья/эвдемонии (ibid. P. i).

(как в случае с примером судьбы Приама), но, даже препятствуя в чем-то реализации добродетели, она не может полностью управлять добродетельным человеком[32], развитие которого представляет собой «хорошее функционирование (good human functioning)»[33]. Выход к такому функционированию М. Нуссбаум в том числе видит и в общении. Обращая внимание на слова Аристотеля о том, что «лишенная суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению, нам дают понять вразумление и всякого рода обвинения и поощрения»[34], она указывает, что даже в случае с ребенком привыкание нельзя понимать как «бихевиористские манипуляции / behavioral manipulation», что «похвала и осуждение (praise and blame) – это с самого начала не просто толчки, а соответствующие способы общения с разумным существом»[35].

Другие представители этики добродетели идут по более жесткому рациональному пути. Так, Р. Ауди вводит уточненное определение добродетели – «особенность характера, которая имеет определяющее влияние на поведение и снабжает своего обладателя как нормативной причиной, указывающей, какие вещи должны быть сделаны в широком диапазоне контекстов, так и мотивацией делать такие вещи по соответствующей причине»[36]. Определяющим остается внутреннее (интеллектуально-моральное) состояние субъекта, его «когнитивные и мотивационные составляющие (cognitive and motivational elements)». В этом случае «стандарт поведения» может быть идеальным – ориентированным на образец для подражания (“role model”), но «не исходит из правила или принципа (rule or principle)». Р. Ауди также подчеркивает отличие природы такой мотивации от интернализации моральных принципов, без чего этика добродетели по сути превращается в деонтологическую[37].

---

[32] Ibid. P. 418.
[33] *Nussbaum M.C.* The Discernment of Perception. P. 95.
[34] EN 1102 b 30 – 1103 a.
[35] *Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness. P. 286.
[36] *Audi R.* Epistemic Virtue and Justified Belief // Virtue epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 82–83.
[37] Ibid. P. 84.

Одна из самых последних работ, на которую стоит обратить внимание, – работа М. Винтера «Переосмысление этики добродетели». В ней он, радикализируя установку А. Макинтайра[38] на упразднение «гильотины Юма», разрабатывает проект дедуктивной этики Аристотеля (хотя в этом случае «этику Аристотеля» лучше «взять в скобки», как это делал М. Хайдеггер). По его мнению, «из более общих знаний о людях, их предрасположенностях и особенностях их действий» можно выводить «направляющие поступок моральные принципы», создавая тем самым своего рода «дедуктивные рамки (deductive framework)»[39] в этике[40]. Тем самым он пытается, опираясь на свое переосмысление этики Аристотеля[41], защитить этику добродетелей от критики (показать неразрывность добродетели и знания против так называемых «добродетелей невежества (virtues of ignorance)»[42] и т. д.)[43]. А также создать «идеальную этическую теорию», которая «обеспечивала бы достаточную гибкость (enough flexibility) для учета сложностей и непредвиденных обстоятельств нравственной жизни, но содержала бы достаточную стабильность (enough stability), чтобы обеспечить объективность моральных суждений»[44].

Как было сказано, такая реактуализация этики Аристотеля возвращает нас к проблемам, рассмотренным в его сочинениях, уже с задачей не только историко-философской реконструкции, но и теоретического переосмысления. Однако чисто теоретическое переосмысление (по сути очередная философская трактовка) в случае с этикой добродетели так или иначе превращает этику Аристотеля в шпаргалку,

---

[38] Хотя на А. Макинтайра он даже ни разу не ссылается, что весьма странно.
[39] *Winter M*. Rethinking virtue ethics. Heidelberg; London; New York: Springer, 2012. P. 42.
[40] По сути речь идет об определении границ добродетельного поступка, о чем говорит и Аристотель. Правда, дедуктивный ход М. Винтера для Аристотеля невозможен по определению. Впрочем, анализ и уточнение идей М. Винтера требует отдельного исследования.
[41] В своей трактовке он усиливает утверждения Т. Роче 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).
[42] Например, можно ли скромность назвать добродетелью или это просто некая психологическая характеристика – застенчивость?
[43] Например, С. Бакл высказывается об этике добродетелей так: «нет отдельной, альтернативной деонтологии или консеквенциализму, так называемой "этики добродетелей": скорее, существует теория морального права и вспомогательные вопросы нравственной психологии и нравственного воспитания» (*Buckle S*. Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics // Philosophy. № 77. 2002. P. 566). То есть, в отличие от М. Нуссбаум, утверждающей, что нужно рассматривать каждого мыслителя в отдельности, С. Бакл видит вполне четкое деонтологическое (праильное) развитие моральной теории, которое дополняется рядом аспектов.
[44] *Winter M*. Op. cit. P. 1.

набор кейсов, представляя ее античным вариантом, прообразом этики добродетели, с помощью которой пытаются подсветить это новое направление. Отношение к Аристотелю здесь несколько потребительское. Даже такие развернутые интерпретации, какие проводят М. Нуссбаум или М. Винтер, не выходят за рамки анализа отдельных тем (добродетели, счастья). На функциональную значимость концептуализации природы человека указал А. Макинтайр[45], но столь фундаментальным вопросом этика добродетели так и не занялась, оставив его современной науке[46].

Не углубляясь в вопросы критики этики добродетелей, достаточно сказать, что если этическое учение Аристотеля и может быть чем-то большим, нежели шпаргалкой, то только при раскрытии внутренней логики его учения, взгляде на этику Аристотеля как систему. В случае с коммуникативной интерпретацией возможно как раз прояснить основания аристотелевской этики в ее связях с антропологией и онтологией и показать, действительно ли концепция добродетели выводит на содержание поступка. Установление конкретного соотношения такой интерпретации с этикой добродетели – это уже следующий шаг в исследовании. Однако заранее можно сказать, что одним из результатов может быть возвращение понятия человеческой природы в этику, показав, что определение этой природы у Аристотеля не фантазийное/выдуманное/архаичное, а вполне функциональное. В том смысле, что природа человека у Аристотеля функционально раскрывается как коммуникативная, а те или иные ее содержательные аспекты обнаруживаются и осмысливаются уже в процессе коммуникации, тем самым человек как бы обретает себя в коммуникации[47]. Процесс этого обретения и реализации себя как раз и описывает практическое знание (в первую очередь этика и основанная на ней, продолжающая ее политика).

Что касается рассмотрения этики Аристотеля именно через проблематику общения, то можно отметить, что общение в этическом контексте в философии

---

[45] См. гл. 3, § 2.

[46] Так М. Винтер пытается свести телеологизм Аристотеля с учением Ч. Дарвина (см.: *Winter M.* Op. cit. 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 полемизирует М. Винтер (см.: *Winter M.* Op. cit. P. 13–19).

[47] Ход, в чем-то подсказанный образом общения у М. Нуссбаум, но в большей степени текстами самого Аристотеля.

Стагирита исследовалось мало. В зарубежной и отечественной литературе главным образом рассматривается κοινωνία, но опосредованно – как семья и государство[48, 49], таким образом, анализ проводится только в контексте отдельно взятого политического учения Аристотеля.

Однако не так давно была опубликована работа А. Тротт «Аристотель о природе сообщества», в которой феномен общения (κοινωνία) описывается достаточно всесторонне, хотя тоже в основном в контексте политического учения Стагирита. Лейтмотивом ее анализа становится утверждение, что «сообщество проявляет себя в деятельности, а не в институтах и законах, которые его поддерживают»[50]. Политическая жизнь (political life) естественным образом «возникает из сосуществования людей, как они есть; она возникает в деятельности, которая проявляется в политическом сообществе (political community)»[51]. В этом смысле политическое сообщество есть не просто результат деятельности, но и форма деятельности, поэтому без конкретного человека полис существовать может, а вот человек без полиса нет. Также А. Тротт пытается показать, что Аристотель отрицает «исключение одних людей (рабов и женщин. – *Р.П.*) ради политического процветания (political flourishing) других»[52] из социально-политического пространства. Эти выводы А. Тротт кажутся слишком оптимистичными, если их рассматривать исключительно в рамках учения о государстве. Однако, непосредственно приближаясь к трактовке полиса как родового человека, а рабства как коммуникативной функции, она все-таки остается в рамках политических интерпретаций: для нее «политическая жизнь» – именно гражданство, а полис – исключительно государство. В аристотелевском политическом учении она ищет вариант «открытого сообщества / open

---

[48] См.: *Newman W. L.* The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887. P. 24–50; *Swanson Ju.A., David C.C.* Aristotle's Politics. A Reader's Guide. London; New York: Continuum, 2009 (пояснения к кн. 1 и далее); *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Ленинград: Издательство Ленинградсткого университета, 1989. С. 175–199; и т. д. Это стандартное рассмотрение в рамках исследования «Политики», поэтому здесь можно было бы привести всю литературу, использованную в данной работе, касающуюся «Политики».

[49] Единственная статья, опубликованная на русском языке, где общение было заявлено как общее понятие, имеет, к сожалению, реферативный характер (см.: *Агальцев А.М.* Аристотель о природе общения // Вестник Томского государственного университета. № 300 (1). 2007. С. 39–42).

[50] *Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 133.

[51] Ibid. P. 11.

[52] Ibid. P. 201.

community» и подсказки для современных политических реалий, один из вариантов которых, например, в том, что «“Политика” дает возможность для более инклюзивного понимания гражданства, определяя его с точки зрения деятельности»[53]. То есть гражданство, согласно ее интерпретации Аристотеля, не есть определенная законом принадлежность (номинальная), а деятельное участие в жизни общества. Подход А. Тротт, безусловно, очень интересен, однако она предполагает равенство субъектов в этическом смысле, что совсем не очевидно. Для концептуального завершения такой интерпретации в нее необходимо включить все практическое знание, то есть еще и этическую проблематику, что А. Тротт делает лишь отчасти (в основном в аспекте проблемы рабства и принятия решений). Но вполне возможно, что именно сейчас она работает над этим[54].

Среди отечественных исследователей коммуникативный аспект в этике Аристотеля выделялся Р.Г. Апресяном как «проблема Другого, с которым соотносится и к которому приноравливается человек»; им также были обозначены 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»[55]. В целом анализ социального аспекта коммуникации в данном диссертационном исследовании был ориентирован на области, выделенные Р.Г. Апресяном[56].

Степень разработанности темы исследования

История исследований этики Аристотеля начинается еще в античности и во многом сама уже является предметом историко-философского исследования. Так случилось, что самый ранний из всех дошедших до нас комментариев к

---

[53] Ibid. P. 202.
[54] К сожалению, пока в своем аккаунте в Twitter она анонсировала только книгу по биологии Аристотеля.
[55] *Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 70.
[56] Однако, так как данная работа направлена на выявление именно коммуникативной структуры этики Аристотеля, рассматривались главным образом темы общения и дружбы. Тема «взаимного воздаяния», представляющая собой часть проблематики справедливости, соответственно, касающаяся уже содержательного наполнения коммуникации, на данном этапе исследования лишь упоминается.

Аристотелю – это комментарий именно к «Никомаховой этике» (Аспасий, II в. н. э.)[57]. Сохранилась целая группа античных и средневековых комментариев к этике[58]. В целом в практике чтения Аристотеля можно выделить два направления[59].

Направление философского исследования/толкования (Аль-Фараби, Фома Аквинский, И. Кант[60], Г.В.Ф. Гегель, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер и др.)[61], где этика Аристотеля в тех или иных ее аспектах встраивалась в авторскую философию[62] или истолковывалась из нее. В некоторой степени исключение, пожалуй, составляет Г.В.Ф. Гегель, чье изложение в лекциях по истории философии больше приближается к учебной литературе. Это не значит, что такие авторские идеи не могут быть полезны при изучении текстов Аристотеля[63], но использоваться они должны осторожно, чтобы не происходило подмены текста Аристотеля текстом другого автора.

---

[57] *Tuominen M*. The Ancient Commentators on Plato and Aristotle. New York: Routledge, 2009. P. 237–238.

[58] В период с 1882 по 1909 гг. под редакцией Г. Дильса было выпущено 23-томное собрание античных и средневековых греческих комментариев на сочинения Аристотеля. Из них два тома (19 и 20) – комментарии Аспасия, Гелиодора, Евстратия, Михаила Эфесского и анонимный комментарий на «Никомахову этику» (см.: Commentaria in Aristotelem Graeca / Ed. H. Diels. Vol. XIX.I-II. Berlin: Reimer, 1889. (I) 245 p., (II) 246 p.; Vol. XX. Berlin: Reimer, 1992. 653 p.). С 1987 г. под руководством Р. Сарабджи начал работу проект по переводу комментариев на английский язык. В рамках этого проекта были изданы переводы Д. Констана комментариев Аспасия, Евстратия, Михаила Эфесского и анонимного автора на «Никомахову этику». Комментарии Гелиодора еще в 1879 г. были опубликованы в переводе под редакцией У.М. Хэтча, на тот момент они приписывались Андронику Родоскому (см.: The Moral Philosophy of Aristotle / Ed. W. M. Hatch. London: Murray, 1879. 589 p.; *Aspasius, Michael of Ephesus, Anonymous*. On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9 / Tr. by D. Konstan. London: Bloomsbury, 2001. 239 p.; *Aspasius*. On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8 / Tr. by D. Konstan. London: Bloomsbury, 2006. 263 p.). Проект под руководством Р. Сарабджи действует до сих пор (см.: http://www.ancientcommentators.org.uk/). К сожалению, на русском языке подобных переводов нет, за исключением отдельных фрагментов (см. *Солопова М.А*. К публикации седьмой книги «Никомаховой этики» с выдержками из комментариев Аспасия, пс-Гелиодора и Анонимного автора // Историко-философский ежегодник’2002. Москва: Наука, 2003. С. 68–71).

[59] Ориентиром в этом послужила проблематизиция чтения текста, предложенная С.В. Месяц. Вслед за А.В. Ахутиным, разделившим «системно-философский» и «историко-философский» «разговор об античности», она выделяет: 1) «философский» подход, при котором идеи рассматриваются как “задевающие нас сегодня и сейчас”, как вечные и обретаемые в тексте “как бы заново”, при этом такое обретение трудно отделить от «узнавания в чужом тексте своей собственной мысли» (к нему С.В. Месяц относит М. Хайдеггера, Г.В.Ф. Гегеля, Фому Аквинского и самого Аристотеля); 2) «историко-филологический» с его требованием объективности как изучения строго определенного текста и без «заранее имеющейся философской позиции» (*Месяц С.В*. Чтение философского текста. Круглый стол от 07.08.2007 // ΣΧΟΛΗ. 2007. Т. 1. № 2. С. 276–281; *Ахутин А.В*. Античные начала философии. Санкт-Петербург: Наука, 2007. С. 8–15).

[60] См. оценку И. Кантом аристотелевского учения о середине в гл. 3, § 1.

[61] *Аль-Фараби*. Философия Аристотеля // Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР,1985. С. 209–330; *Thomas Aquinas*. Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics [Электронный ресурс] / Tr. by C. I. Litzinger, O.P. In 2 vol. Chicago: Henry Regnery Company, 1964; *Гегель Г.В.Ф*. Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // Гегель. Соч. в 14 т. Т. 10. Москва: Типография «Печатный двор», 1932. 454 с.; *Хайдеггер М*. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. Н. А. Артеменко. Санк-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.; *Гадамер Х.-Г*. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонов. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.

[62] Не удивительно, например, что «Феноменологические интерпретации Аристотеля» М. Хайдеггера называют «зародыш “Бытия и времени”» (*Артеменко Н.А.* От переводчика // *Хайдеггер М*. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). Санк-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. С. 18).

[63] Учитывая общую герменевтическую проблему понимания (см. в Методологии исследования).

Собственно историко-философское исследование текстов Аристотеля начинается с XIX в.[64], значимым событием этого начала стала публикация собрания сочинений Стагирита под редакцией И. Беккера[65]. Если особенностью философского толкования является восприятие философии Аристотеля как целостной системы (в первую очередь это касается античных и средневековых комментаторов) или же работа с его идеями без проблематизации такой целостности, то историко-философские исследование начинается с критики (сомнения в авторстве и сомнения в целостности).

В свое время высказывались сомнения в авторстве Аристотеля каждой из трех «Этик»[66]. Быстрее всего сомнения угасли относительно «Никомаховой этики»[67], дискуссия об «Евдемовой этике» продлилась несколько дольше[68], но сошла на нет во второй половине XX в.[69]. На сегодня большинство исследователей склонны и «Большую этику» включать в корпус аристотелевских сочинений, однако такая

---

[64] Как пишет об этом Б.А. Фохт, «только с начала XIX столетия можно констатировать пробуждение серьезного интереса к философии Аристотеля во всем ее целом <…> отчасти под влиянием Шеллинга и Гегеля изучение Аристотеля выдвинулось на первый план научно-исследовательской работы» (*Фохт Б.А*. Lexicon Aristotelicum // Историко-философский ежегодник'97. Москва: Наука, 1999. С. 42).

[65] Aristotelis. Opera / Ed. I. Bekker. Vol. I–XI. Oxford: E Typographeo Academico, 1837.

[66] Сомнение относительно «Никомаховой этики» высказал еще Ф. Шлейермахер (см. об этом: *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. Москва: Знание, 1984. С. 14). Общий разброс мнений, сложившийся к концу XIX в., от Ф. Шлейермахера до Л. Шпенгеля описывает Э. Целлер (см.: *Zeller E*. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. T.II, 2: Aristoteles und die alten Peripatetiker. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1879. S. 102–103). Мнение Л. Шпенгеля о том, что наличие трех «Этик» объясняется чтением Аристотелем одного и того же курса в разное время, соответственно по-разному записанного, разделяет А.А. Гусейнов, считая его «правдоподобным объяснением» (*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 350). Конечно, речь не идет о том, что Аристотель читал «с кафедры», только о периодическом возвращении к самой теме.

[67] Хотя еще в 1940 году Е. Элордуи в своей работе «Los MM de Aristoteles» высказал мнение, что «Никомахова этика» не является подлинным сочинением в отличие от «Большой этики». Но как заметил Ф. Дирльмайер, он никого не знает, кого бы убедил этот «поздний потомок (später Nachfahre)» Ф. Шлейермахера (*Dirlmeier F*. Einleitung // *Aristoteles*. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 248).

[68] Так, например, смысловое акцентирование на понятии «бог» (не характерное для текстов Аристотеля) было поводом для Э. Целлера сомневаться в авторстве «Евдемовой этики» (см.: *Zeller E*. Op. cit. S. 874–876). Г. Арним предположил, что фрагмент «Евдемовой этики» 1249 b 20–25 (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν / богу служить и созерцать) просто искажен христианскими переписчиками, заменившими слово «νοῦς» на «θεός» и вставившими «θεραπεύω» / «служу» (см.: *Arnim H*. Die drei aristotelischen Ethiken. Bd. 2. Leipzig: Akademie der Wissenschaften in Wien, 1924. S. 67–71). Сегодня, когда авторство Аристотеля серьезно уже не оспаривается, слово «бог» рассматривается как синоним слову «ум». Как об этом пишет А.А. Гусейнов: «было резонно замечено, что обозначение разума как божества встречается также в других произведениях Аристотеля и вообще было типичным для античной культуры» (*Гусейнов А.А*. Этика Аристотеля. С. 15).

[69] Достаточно подробный анализ этой дискуссии см.: *Солопова М.А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 371–405. Обширное и детальное исследование структуры и хронологии «Евдемовой этики» принадлежит А. Кенни, где он обосновывает ее более позднее написание относительно «Никомаховой этики» как более проработанного текста, показывает тесную связь этих двух текстов (см.: *Kenny A.* The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1978. 264 p.).

позиция еще не является столь же устоявшейся[70], как в отношении первых двух «Этик»[71], и в полном собрании сочинений Аристотеля под редакцией Дж. Барнеса в серии «The Revised Oxford Translation» публикуют «Большую этику» с осторожной пометкой о том, что авторство ставится под сомнение[72].

Новые сомнения – относительно целостности философской системы Аристотеля – в историко-философское исследование внес В. Йегер[73]. Однако он не выступал против концептуальной целостности, а только хронологической, видя изменение мысли Аристотеля в движении от ученического платонизма[74] и предельных вопросов онтологии к исследованиям социальных явлений (описание устройства греческих полисов) и природы уже как окружающей среды[75].

Хотя эволюционистские объяснения хронологии аристотелевских текстов постепенно утратили популярность в аристотелеведении, но отголоском такого подхода можно считать оформившуюся дихотомию мнений уже относительно 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.

---

[70] Относительно признания авторства Аристотеля здесь по-прежнему можно встретить прямо противоположные утверждения: либо «является общепризнанным и в этом смысле доказанным, что E.N., E.E. и M.M. <…> принадлежат Аристотелю» (*Гусейнов А.А*. Этические сочинения и этическая система Аристотеля. С. 351), либо «большинство ученых отрицает (авторство Аристотеля. – *Р.П.*), хотя имеются серьезные аргументы в пользу противоположного мнения» (*Солопова М.А.* Op. cit. С. 371). Не так давно опубликованная – 1984 г. – на русском языке «Никомахова этика» в собрании сочинений Аристотеля, сопровождалась статьей Ф.Х. Кессиди, в которой признавалось авторство только «Никомаховой этики», авторство «Евдемовой этики» ставилось под сомнение, а «Большой этики» совершенно отрицалось как «конспект первых двух “Этик”», составленный «первым поколением перипатетиков» (*Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 5).

[71] В данном исследовании с этим будут связаны некоторые ограничения в использовании текста «Большой этики» (см. в Методологии исследования).

[72] См.: *Aristotle*. Magna Moralia / Tr. by St. G. Stock // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 1868.

[73] *Jaeger W.* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmannsghe Buchhandlung, 1923. 438 S.

[74] Так, например, «Евдемову этику» он считал более ранним произведением, написанным Аристотелем еще под влиянием Платона, именно из-за прочитываемых в ней теономных мотивов, когда «бог есть мера всех вещей (Gott ist das Maß aller Dinge)» (ibid. S. 253).

[75] Когда Аристотель, как пишет Г.Г. Майоров, разделяющий эволюционистский подход В. Йегера, стал «первым энциклопедистом» (*Майоров Г.Г*. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. Москва: Книжный дом «Либроком», 2012. С. 44).

Макинтайр, М. Нуссбаум, Д. Росс, Э. Халпер)[76], другие ее отрицают, утверждая, что Аристотель «избегает теоретических принципов в практических науках»[77], равно как и наоборот – «из идеи мудрости, а следовательно, и из идеи самой философии изымается нравственное ядро»[78] (Г.Г. Майоров, Р. Полански, Дж. Бернет, Т. Эриксен, Т. Роче)[79]. Если обобщенно выразить суть разногласий, можно сказать, что речь ведется о том, есть ли философская система у Аристотеля или поиски такой целостности, скорее, вызваны влиянием философии Нового времени (в первую очередь классической немецкой). Конечно, никто не утверждает, что у Аристотеля не было целостного мировоззрения, как у любой личности, поэтому можно сложить мозаику его произведений в более-менее целостную картину, но нельзя выстроить именно философскую систему взаимосвязанных понятий, какой она предстает у И. Канта и особенно у Г.Ф.В. Гегеля. Недавно А.А. Санженаковым была предпринята попытка более детального анализа этих мнений, где утверждение необходимой связи метафизики и этики было удачно названо унитарным подходом[80]. Можно заметить, что в отечественном аристотелеведении доминирует именно такой подход. Общий взгляд здесь точнее всего выражают слова А.А. Гусейнова: «Аристотель оторвал этику от метафизики не в том смысле, что он отрицал метафизические

---

[76] *Гарнцев М.А*. Проблема самосознания в западноевропейской философии. Москва: Издательство МГУ, 1987. С. 30–40; *Гусейнов А.А*. Античная этика. Москва: Книжный дом «Либроком», 2011. С. 130–174; *Черняков А.Г*. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 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. Berkeley; Los Angeles; London: University Of California Press, 1984. P. 35–54; *Lloyd G.E.R*. Aristotle: The Growth and Structure of his Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. 324 p. P. 10–19; *Macintyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. P. 58; *Nussbaum M.C*. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. P. 238; *Ross D*. Aristotle. London; New York: Routledge, 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: Rowman & Littlefield Publishers, 1995. P. 3–28.

[77] *Polansky R*. Introduction: Ethics as Practical Science // The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 4.

[78] *Майоров Г.Г*. Op. cit. С. 46.

[79] *Burnet J*. Introduction // The Ethics of Aristotle. London: Methuen, 1900. P. XI–LII; *Eriksen T.B*. Bios Theoretikos: Notes on Aristotle’s Ethica Nicomachea X, 6–8. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. P. 26; *Roche T.D*. On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle’s Ethics // Ancient Philosophy. 1988. Vol. 8 (1). P. 49–62.

[80] Его он также разделяет на три направления (метафизика в основе этики, этика в основе метафизики, метафизика и этика «взаимообусловлены»). На наш взгляд, содержательно значим пока только первый вариант, а остальные два, скорее, являются отдельными идеями, замеченными А.А. Санженаковым в исследовательской литературе (см. *Санженаков А.А*. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 66–77).

основания человеческого поведения», а в том, что «как бы этика ни продолжала онтологическую предзаданность действий», ее область – это «действия, выпадающие из этой предзаданности и имеющие индивидуально-ответственный характер»[81]. В данном исследовании также используется унитарный подход.

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, разумной души с понятиями счастья и высшего блага). Таким образом метафизика имплицитно присутствует в этике и направляет логику ее построения[82]. Все сторонники унитарного подхода также обращают особое внимание на «функциональный аргумент» в этике Аристотеля как своего рода точку схождения метафизики, психологии и этики[83]. Самым оригинальным противником унитаризма можно считать Т. Роче, чья позиция сформирована как посредством критики аргументов Т. Ирвина, так и собственной интерпретацией метода Аристотеля в этике как диалектического (“a purely autonomous dialectic”)[84], когда «высшие моральные принципы» определяются в процессе развертывания собственно этического дискурса в рамках текстов «Этик» Стагирита.

Среди современных исследователей особым вниманием к связи метафизики и этики Аристотеля отличается Дж. Дадли[85]. Он видит метафизическое основание в том, что «Бог является образцом для совершенной человеческой жизни»[86] и «метафизической основой всякой телеологии»[87]. Однако понятие «бог» для Дж. Дадли, на наш взгляд, имплицитно содержит нечто религиозное[88], иначе суждение о

---

[81] *Гусейнов А.А.* Античная этика. С. 130.
[82] *Irwin T.H.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007. P. 223.
[83] Анализ функционального аргумента приводится в гл. 1.
[84] *Roche T.D.* On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle’s Ethics. P. 49.
[85] См.: *Dudley J.* Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism. New York: State University of New York Press, 2012. 484 p.
[86] *Дадли Дж.* Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // Verbum. № 19. 2017. С. 9.
[87] Там же. С. 14.
[88] Возможно, это связано с тем, что Дж. Дадли является профессором Католического университета Лувена.

метафизическом основании оказывается очень странным. Ведь если бог-ум – это целевая причина всего сущего, то утверждать, что цель есть основа всякой направленности на цель, учения о цели, ничего содержательного к пониманию цели или процесса ее достижения не добавляет. Но при замене термина на «Бог» (Дж. Дадли пишет его именно с большой буквы) все звучит совсем по-другому. Понятие цели перестает быть частью описания процесса, становится внешним по отношению к нему содержанием, которое и называется образцом. Именно через такое (почти христианское) перенасыщение понятия «бог» Дж. Дадли и переходит от метафизики к этике. Такой ход возможен, только если считать этику Аристотеля теономной[89]. Также Дж. Дадли разделяет «метафизические» и «физические» (то есть учение о душе) основания этики, которые существуют как бы параллельно друг другу, а не в последовательном переходе одного в другое[90]. Все это, на наш взгляд, мешает Дж. Дадли ясно решить вопрос содержания счастья и заставляет прибегать к расширенной трактовке «созерцательной жизни» (см. ниже). Но, конечно, это все только вопрос трактовок (в том числе и теономной) и подходов к интерпретации.

Для предлагаемой коммуникативной интерпретации работа Дж. Дадли важна именно тем, что в ней наглядно проступили все проблемы унитаризма, которые у прочих исследователей затушевывались во множестве деталей. Первая проблема – как показать, а не декларировать связь метафизики и этики[91]? Вторая – как включить в эту связь учение о душе, если мы говорим о некой единой системе[92]? Но

---

[89] Трудности теономной трактовки аристотелевской этики неизбежно возвращают к дискуссии об авторстве Аристотеля, о чем говорилось выше. Теономную трактовку, естественно, развивает Фома Аквинский, для которого счастье созерцательной жизни представляет собой движение к богу (*Thomas Aquinas*. Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics [Электронный ресурс] / Tr. by C. I. Litzinger, O.P. In 2 vol. Chicago: Henry Regnery Company, 1964. Comm. № 2134). Однако для Фомы не было проблемы интерпретации понятия «θεός».

[90] Только лишь на том основании, что «изучение души подпадает под физику» (*Дадли Дж*. Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // Verbum. № 19. 2017. С. 13).

[91] В унитаристких работах эта связь всегда рассматривалось содержательно, выражаясь словами А.А. Гусейнова, как «метафизическое основание человеческого поведения», и не проблематизировалось формальное выражение этого содержания. Таким образом оно подавалось как самоочевидное. Слабость унитаризма, на наш взгляд, в этом метологическом недостатке – не показывался переход от метафизических понятий к этическим. В итоге, по сути, всегда имели дело только с двумя группами понятий, а не системой.

[92] В данном исследовании предлагается решение этих проблем следующим образом: 1) рассматривать не отдельно метафизические и физические (психологические) основания, а комплексно – эпистемические / теоретические основания практических наук (в данном случае этики); 2) эпистемические основания рассматривать в иерархии последовательного перехода от онтологической проблематики к антропологической (в этом случае учение о душе принимается за отдельную науку); 3) человек рассматривается как гилеморфная постоянно меняющаяся структура, целостность изменений которой выражается понятием «природа» и в практическом аспекте представляется в этике (далее

самой масштабной в аристотелеведении проблемой, непосредственно вытекающей из онтологического/антропологического основания этики, является вопрос инклюзивизма и эксклюзивизма[93] в понимании счастья.

Общий обзор обеих трактовок делает Г. Хьюз, акцентируя внимание в первую очередь на различии ценности видов деятельности. Есть либо «вид деятельности, ради которой мы делаем все остальное», либо «комплекс деятельностей (package of activities)». Логика подобного деления непосредственно отражает понимание «счастья» в философии Аристотеля. Если счастье исключительно в созерцании (высшей интеллектуальной деятельности) и автаркийно, то никакие внешние блага не должны на него влиять и никакая конкуренция со стороны прочих составляющих человеческую деятельность невозможна, ведь для созерцания нужен только ум[94]. Соответственно, проблема соотношения этических и дианоэтических добродетелей в процессе актуализации человека имеет также свое развитие в разделении благ на «душевные» (περὶ ψυχὴν), то есть добродетели, и «внешние» (ἐκτός), относящиеся к телу и вещам (здоровье, деньги и проч.)[95]. В данном вопросе нет консенсуса и исследователи делятся на несколько групп[96].

Эксклюзивизм – счастье только в деятельности разумной части души (Д. Росс, Э. Кенни, В. Харди, Э. Халпер, Дж. Дадли)[97]. При этом также возникают уточнения – в чем состоит такая деятельность? Например, Д. Росс отождествлял ее с созерцанием: «Счастливая жизнь – это не поиск истины, а созерцание истины уже

в политике). За ключевое понятие для выстраивания системы берется не «сущность», как у Т. Ирвина, и не «цель», как у Дж. Дадли, а «энергия».

[93] Эксклюзивизм называется также «интеллектуализмом» (*Keyt D.* Intellectualism in Aristotle // Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. 2. Albany: State University of New York Press, 1983. P. 364), а чаще – «доминантной» (dominant) трактовкой (*Crisp R.* Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 111), то есть выражающей *доминирование* реализации дианоэтических добродетелей в определении счастья. Но мы будем использовать термин «эксклюзивизм», чтобы подчеркнуть, что в этой трактовке для счастья достаточно *исключительно* дианоэтических добродетелей.

[94] *Hughes G.J.* The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. New York: Routledge, 2001. P. 25–28.

[95] EN 1098 b 10–15; 1153 b 15–20. Иногда Аристотель рассматривает телесные блага отдельно, но это не получает особой значимости.

[96] Неудовлетворительность обоих трактовок отмечалась давно, еще Г. Курцер писал, что они упускают нечто важное и не выражают всех нюансов понятия «эвдемония» (см.: Curzer H.J. The Supremely Happy Life in Aristotle's Nicomachean Ethics // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. Vol. 24. No. 1. 1991. P. 47–69). Р. Крисп, наоборот, указывает, что обе трактовки кажутся состоятельными (*Crisp R.* Op. cit., p. 111).

[97] *Ross D.* Aristotle. London; New York: Routledge, 2005. P. 197–242; *Hardie W.F.R.* Aristotle's ethical theory. Oxford: Oxford University Press, 1980. 448 p.; *Halper E.* Op. cit., p. 3–28; *Dudley J.* Op. cit. P. 199–200.

достигнутой». При этом такое созерцание не выходит за рамки теоретических (собственно созерцательных) наук и разделено по трем областям (метафизика, физика и математика)[98, 99]. Но такая трактовка не устраивает и некоторых сторонников эксклюзивизма. В. Харди замечает, что в этом случае счастливая жизнь представляется чем-то слишком схематичным, в ней реализуется лишь добродетель мудрости[100], поэтому он включает и рассудительность, говоря о самодостаточности добродетелей вообще. Ввиду таких сложностей, некоторые исследователи, ищущие своего рода компромиссное решение (Т. Локвуд, а вслед за ним и Дж. Дадли), прибегают к очень широкой трактовке понятия «созерцательная жизнь»: «Созерцательная жизнь может включать в себя <…> и практическую деятельность, не определяясь этой деятельностью»[101]. Концептуально такое решение объясняемо, но логически оно выглядит странно. Если множество «созерцательная жизнь» включает в себя «практическую деятельность», то очевидно, что это множество есть нечто большее, чем созерцательная деятельность. Честнее тогда называть такое множество – полнота жизни (что избавит и от терминологической путаницы). Но как раз для такого хода нужна соответствующая антропология, где человек будет представлен в этой полноте, а не только в своих видовых характеристиках.

Инклюзивизм – оба вида благ считаются равнозначными для достижения счастья (А.Ф. Лосев, Г.Г. Майоров, Дж. Акрилл, Дж. Аннас, Д. Кейт, Т. Ирвин, Г. Хьюз)[102]. Такой жесткий инклюзивизм неизбежно приводит к вопросам, какие

---

[98] *Ross D.* Aristotle. P. 241–242.

[99] Опорой здесь служат в том числе и слова Аристотеля о том, что созерцание больше всего родственно деятельности бога, то есть мыслимому состоянию предела актуализации сущего, а соответственно, «приносит самое большое счастье» (EN 1178 b 20–30). Однако заметим, что (1) «большое» предполагает и поменьше, это не исключение, а (2) выражение близости к пределу не есть сам предел, то есть не есть выражение совершенства актуализации природы, которая несводима во всей своей полноте к такому сходству. Другими словами, это описание говорит об одном лишь аспекте счастья – важном, самом важном, но лишь аспекте. Редукция к нему всей полноты природы противоречит рассуждениям Аристотеля о роли дружбы, полиса и воспитания, о родовом бессмертии живого сущего. Эту мысль развивает и Фома Аквинский, говоря об «интеллекте», что «эта малая часть» в человеке, но при этом она «больше, чем все другие части» (*Thomas Aquinas*. Op. cit. Comm. 2110).

[100] См.: *Hardie W.F.R.* Op. cit.P. 339.

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

[102] См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. С. 188–197, 722; *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. С. 97; *Ackrill J.* Aristotle on Eudaimonia // Essays on Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 179–200; *Annas J.* Aristotle on Virtue and Happiness // Aristotle's Ethics. Critical Essays. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 35–55; *Keyt D.* Op. cit. P. 364–387; *Irwin*

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»[103].

Таким образом, методологически перспективным остается только третья трактовка, точнее, некоторая адаптация инклюзивизма – инструментализм[104], когда внешние блага 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)[105]. Следуя идеям Р. Краута и Р. Криспа, тщательный анализ данных мнений проводит А.В. Серёгин, выделяя наряду с инструментализмом еще два вида инклюзивизма (перфекционистский и гедонистический), он все же отдает предпочтение инструментализму, согласно которому «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

T. Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 1–33; *Hughes G.J.* Op. cit. P. 25.

[103] *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. С. 98.

[104] В каком-то смысле инструментализм – это всего лишь более продуманный и детализированный инклюзивизм. Поэтому в исследовательской литературе часто говорится только о двух трактовках, что, на наш взгляд, все-таки создает путаницу. Например, инструментализм выбирает М. Нуссбаум, которая, как уже говорилось, пытается найти в концепции добродетелей защиту от неуправляемых внешних факторов, однако она прямо об этом не заявляет, и поэтому не всегда ясны причины ее несогласия с Т. Ирвином.

[105] См.: *Арним Г.* История античной философии / Пер. С.И. Поварнин. Москва: Издательство ЛКИ, 2007. 264 с. С. 109; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франк. Санкт-Петербург: Алетейя, 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: Brill, 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: Princeton University Press, 1999. P. 292–311; *Crisp R.* Op. cit.P. 129; *Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 267–311; *Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness. P. 328.

физического существования, так что в конечном счете добродетельная деятельность невозможна и без них»[106].

Однако, чтобы не путаться в трактовках и их уточнении, сразу отметим, что если первый раздел мнений (инклюзивизм-эксклюзивизм) касается в первую очередь понимания природы человека, то второй (в рамках инклюзивизма) уже больше уходит в нюансированное рассмотрение всех суждений Аристотеля по вопросу благ, представляет собой сугубо специальное направление в исследовательской практике и не имеет эвристического значения для данной работы. Более важно, на наш взгляд, то, что проблема оценки видов деятельности по принципу включенности или исключенности человека из всего комплекса деятельности, составляющей его жизнь, тесно связана с проблемой соотношения блага полиса и блага индивида.

Предлагаемая коммуникативная интерпретация будет проводиться, исходя из установок инструментализма и описанного выше унитаризма. Цель обоснования связи метафизики и этики в философии Аристотеля в данной работе не ставится, унитаризм выбирается как уже существующая и широко представленная исследовательская парадигма. Но предполагается именно разъяснение этой связи с помощью понятия «энергия». Само же наличие связи достаточно очевидно благодаря как метафизическим вопросам, на которые опирается Аристотель в рассуждениях о добродетели, счастье и проч. (что есть нечто), ограничивая лишь степень точности требуемого ответа (что не меняет метафизической сути вопроса), так и непосредственными отсылками к метафизической проблематике[107]. В отношении инструментализма задача разъяснения не ставится, он описывается здесь как пример комплексного понимания природы человека у Аристотеля.

---

[106] См.: *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. В нашем изложении, по примеру А.В. Серёгина, использовано тройное деление.

[107] Так, например, О. Дитрих начинает свое рассмотрение этики Аристотеля с его «метафизического предположения (metaphysische Hindeutung)» о том, что ум (Vernunft / νους) не является исключительно человеческой характеристикой, а также с анализа метафизики поступка как соотношения материи и формы, то есть актуализации возможного для человека, относительно чего он принимает решение, что в конечном итоге позволяет увидеть специфику природы человека, соединяющего в себе разум и желание/страсть, внутри метафизического порядка, заданного Умом как целевой причиной сущего (*Dittrich O*. Aristoteles // Die Systeme der Moral: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 1: Altertum bis zum Hellenismus. Leipzig, 1923. S. 246–248).

Кроме проблемы связи метафизики и этики (разъяснения унитаризма), открытыми остаются еще некоторые вопросы, которые те или иные исследователи либо просто формулируют, либо видят в них результат неясности или противоречия текста, либо на которые пытаются каждый по-своему ответить.

Одним из них является вопрос соотношения блага полиса и блага индивида. Еще В. Ньюман заметил, что, поставив на первое место благо полиса/народа, Аристотель «должен был бы сделать возвышение масс (“elevation of the mass of men”) одной и характеристик правильного полиса, но он этого не делает»[108]. Наиболее четко эту проблему формулирует А. Тротт, называя самым главным противоречием практического знания Аристотеля его «утверждение в “Политике”, что люди – существа по своей природе политические, но в “Никомаховой этике”, что в конечном счете лучшая жизнь для людей философская»[109].

В целом возможность ответа здесь подсказывается идеей единства полиса и индивида, о чем говорит, например, Г.Г. Майоров, понимая приоритет блага полиса над благом индивида более в качестве условности методологического характера, нежели существенного различия, ведь «нравственным человек не может существовать вне общественной и государственной жизни и что поэтому нет “этики” вне “политики”», таким образом, высшее благо как «высшая категория этики» выражает «высшую цель человеческого сообщества»[110]. Однако, как и в случае с унитаризмом, недостает прояснения структуры этого единства. Поэтому совершенно справедливо Б. Рассел задает вопрос о единстве этики и политики: «если мы допустим, что благо, на достижение которого должны быть направлены справедливые поступки, есть благо всего общества или в конечном итоге всего человеческого

---

[108] *Newman W. L.* The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887. P. 286–287.

[109] *Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 8. Сама А. Тротт подходит к снятию такого противоречия через интерпретацию полиса Аристотеля как «естественного» и «открытого общества», то есть не подавляющего человека, а существующего в постоянном стремлении к цели, когда «хорошая жизнь сообщества – это настолько же хорошая реализация (fulfillment) его природы насколько и природы человека» (ibid. P. 7). А. Тротт говорит о единстве полиса и человека в деятельности, так как человек созидает полис/государство, а тот, будучи целью, является и естественным развитием деятельности человека, а не навязанной формой эксплуатации. Поэтому между благом полиса и благом индивида не может быть противоречия. В целом такую интерпретацию можно было бы признать исчерпывающей, если бы А. Тротт включила в нее и этическую проблематику. Но об ограничениях ее трактовки речь уже шла выше.

[110] *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. С. 96.

рода, – представляет ли собою общественное благо сумму благ, которой пользуются индивиды, или же оно есть нечто, по сути принадлежащее целому, а не частям?»[111].

Еще одним вопросом является роль и место «дружбы / φιλία» в этике Аристотеля. Этот вопрос как один из ключевых для понимания аристотелевского учения формулирует А.А. Гусейнов[112]. Сам А.А. Гусейнов отвечает на него, обозначая особую роль дружбы в том, что, по Аристотелю, она задает «нормативную основу» идеального государства, так как в ней сочетается «необходимое» (в этом смысле она внешнее благо) и «нравственно прекрасное»[113]. То есть дружба оказывается уникальным явлением в том, что действие, изначально нацеленное на получение выгоды (взаимоотношение с другим), достигает такого уровня совершенства, что становится ценно само по себе. Благодаря нравственному развитию в нем преодолевается изначальная корысть. Она такое «внешнее (необходимое) отношение, которое остается в зоне индивидуально-ответственного поведения». Если во многом «поведение индивида попадает под внешний контроль» законов, то именно дружба «полностью подвластна действующему субъекту». Поэтому можно сказать, что в ней «общественная природа человека» получает «естественное выражение», а «быть другом – это все равно что быть хорошим человеком». Поэтому для Аристотеля дружба полностью «органична полисному общению в его этически адекватных формах»[114]. Другими словами, всякая позитивная коммуникация при правильном развитии человека представляет собой в некотором смысле дружбу.

В целом разделяя эту точку зрения и отталкиваясь от нее, заметим, что при такой трактовке напрашивается некоторая качественная иерархия положительной коммуникации по критерию ее близости к дружбе. Также очевидно, что речь не может идти во всех смыслах о совершенной дружбе, которая описывается как

---

[111] *Рассел Б.* История западной философии. 2001. С. 235. Заметим, что не все исследователи видят здесь противоречие. Так У. Гатри полагает, что Аристотель называет созерцание высшим благом лишь в некоем идеальном смысле, признавая «неудобную истину (awkward truth)», что природа человека «двойственна» (духовная и физическая), а значит, такое счастье – недостижимый идеал (*Guthrie W.K.C.* A history of Greek philosophy. Vol. 6: Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 332).

[112] *Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля. С. 356.

[113] *Гусейнов А.А.* Аристотель // История этических учений. Москва: Академический проект, 2015. С. 372.

[114] Там же.

предел возможной коммуникативной близости индивидов. Иерархию можно увидеть в анализе видов дружбы, который проводит Аристотель, но тогда еще острее встает вопрос генетики такой положительной коммуникации. Каково ее начало? Из чего она берется? Насколько оправданно использование одного термина «дружба» – можно ли ясно выделить различные понятия, стоящие за ним, как в свое время это было сделано для «подлежащего»? Сам А.А. Гусейнов таких уточнений не делает, говоря о «дружбе (дружественности)». Таким образом, как и в тексте Аристотеля, в изложении А.А. Гусейнова явно за одним термином проступают разные смыслы. Возникают проблемные места в описаниях. Например, если «дружба (дружественность) выступает как сокровенный смысл справедливости, ее сверхзадача»[115], то каким образом «φιλία» матери к ребенку может быть «сверхзадачей» справедливости? А чем тогда является «φιλία» в отношениях «птицы ржанки с крокодилом», которые приводит в пример Аристотель? Таким образом, вопрос о дружбе можно уточнить как вопрос о многозначности понятия «φιλία» в этике Аристотеля. На данный момент не предпринималось попыток концептуального и последовательного прояснения такой многозначности, хотя нет ни одного исследователя, который не обращал бы внимания на такое наслоение смыслов, не пытался, например, чередовать термины «дружба» и «любовь» и т. п.[116].

В качестве еще одной проблемы, дискуссии по которой продолжаются, можно выделить трактовку концепции Аристотеля рабства по природе, которая соединяет в себе этическую и политическую проблематики и тем самым предстает как интегральная концепция практического знания в целом[117].

Помимо таких развернутых дискуссий в анализе этического учения Аристотеля можно выделить также линию литературы более учебного характера, чем исследовательского, в которой, с одной стороны, не было особой детализации его

---

[115] Там же. С. 371.
[116] Подробнее см. в гл. 2, § 3.
[117] Подробнее суть дискуссии и предлагаемое решение см. в гл. 3, § 4.

текстов, с другой – этика излагалась довольно систематически, выделялись ключевые проблемы (Ф. Коплстон, Дж. Реале и Д. Антисери, Б. Рассел)[118].

В отечественном аристотелеведении этика Аристотеля рассматривалась в основном в общем изложении философии Стагирита (В.Ф. Асмус, А.Н. Чанышев, В.П. Зубов)[119]. А.Ф. Лосев в своем фундаментальном труде «История античной эстетики» также коснулся этической проблематики Аристотеля, рассмотрев концепции калокогатии, середины, рабства по природе[120]. Более детально отдельные темы, связанные с этикой, затрагивались М.А. Гарнцевым (созерцательная жизнь), Р.Г. Апресяном (общение), Г.Г. Майоровым (природа человека), Е.В. Орловым, М.А. Солоповой (рассудительность, мудрость), А.Г. Черняковым (феноменологическая интерпретация поступка)[121], Е.В. Алымовой (мужество), А.В. Прокофьевым (справедливость)[122] и др.

Единственным специалистом, занимающимся непосредственно этикой Аристотеля, является А.А. Гусейнов[123]. Рассматривая этику Аристотеля в первую очередь как эвдемонистическую, центральной темой которой является счастье, он выявляет во всех этических текстах Стагирита тройственную структуру[124]. А также,

---

[118] *Коплстон Ф.* История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 2. Москва: ЗАО Центр-полиграф, 2003. 319 с.; *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. Москва: ТОО ТК «Петрополис», 1994. 336 с.; *Рассел Б.* История западной философии. В 3 кн. / Пер. под ред. В.В. Целищева. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2001. 992 с.

[119] *Асмус В.Ф.* Античная философия. Москва: Высшая школа, 2001. С. 269–297; *Чанышев А.Н.* Аристотель. Москва: Мысль, 1987. 221 с; *Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 31–38.

[120] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. С. 167–172, 187; 714–722; 833–835.

[121] А.Г. Черняков продолжил в своей работе хайдеггеровский подход к толкованию этики Аристотеля.

[122] *Гарнцев М.А.* Op. cit. С. 30–40; *Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 65–85; *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. Москва: Книжный дом «Либроком», 2012. С. 90–98; *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 54–140; *Солопова М.А.* Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов γνώμη и συγγνώμη в шестой книге «Никомаховой этики» // Историко-философский ежегодник'2016. Москва: Аквилон, 2016. С. 7–32; *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.; *Алымова Е.В.* Тема мужества в этике Аристотеля // Verbum. 2017. № 19. С. 65–77; *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 136–146; *Прокофьев А.В.* Обстоятельства справедливости: Аристотель и Юм // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2015. № 4. С. 116–126.

[123] Как пишет об этом Р.Г. Апресян: «А.А. Гусейнову принадлежит заслуга систематического освоения этики Аристотеля, причем в контексте античной этики в целом» (*Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. Москва: Альфа-М, 2009. С. 157–170).

[124] Первые главы – ученье о высшем благе (счастье), далее – ученье о добродетелях, в завершение – «сюжеты, выявление тематической и систематической цельности которых остается открытой проблемой», то есть проблема

следуя установке прочитывать этическое и политическое учения Аристотеля в тесной взаимосвязи как единое практическое знание[125], определяет центральной фигурой/предметом этики совершенную моральную личность – ее индивидуальность, произвольность и деятельную обращенность на жизнь. О значимости сегодня этики Аристотеля А.А. Гусейнов говорит так: «он актуален не только своим пониманием этики как учения о добродетелях <…> но и тем, что он связал добродетель личности с социально-содержательными формами деятельности, которые имеют свою собственную логику развития и критерии оценки»[126]. Собственно на концептуальное прояснение такой связи и направлена предлагаемая в данной диссертационной работе интерпретация.

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», «ὁμιλία», «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).

дружбы, повторное рассмотрение вопроса о счастье и рассуждения о воздержанности (*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля. С. 355).

[125] См.: *Гусейнов А.А*. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004. С. 94–128.

[126] *Гусейнов А.А.* Аристотель // История этических учений. С. 373.

2. Реконструировать связь метафизики и этики Аристотеля на основе анализа употребления Аристотетем понятия «энергия».

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 «δεῖ» 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

Метод в гуманитарных науках в целом и историко-философском исследовании в частности сам по себе является отдельной философской проблемой, а практика толкования текста имеет свою долгую историю. В связи с этим методология данного исследования излагается в соотношении с проблемой понимания, но только в ключевых аспектах[127].

---

[127] Отдавая себе отчет в обширности темы понимания, мы будем руководствоваться замечанием В.Н. Поруса: «Проблема понимания (в ее философском аспекте) имеет множество трактовок <…> Пытаясь что-то добавить к ней, рискуешь двояко: с одной стороны, оказаться в положении незадачливого изобретателя велосипеда, с другой – стремясь к полноте обзора мнений и взглядов, так и не сказать то, ради чего взялся за это дело» (*Порус В.Н.* Что значит «понять» художественный текст? // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 85).

Начало XIX в. можно отметить как время реактиуализации герменевтической проблематики, благодаря Ф. Шлейермахеру из области священных текстов она переходит в область литературы[128, 129]. Работа над переводом диалогов Платона поставила перед ним задачу разработки строгой методологии и привела к осмыслению проблемы перевода как проблемы понимания в целом[130]. Однако в конечном итоге ни Ф. Шлейермахеру, ни продолжателям его исследований (самый известный из которых В. Дильтей)[131] не удалось получить достаточно ясного и четкого метода, так как эксплицируемая часть метода постоянно уходила в неизъяснимые основания понимания как такового, что отмечалось последующими исследователями[132]. Неудивительно, что у самого же Ф. Шлейермахера метод перевода перерос в целую культурную программу национального развития[133], реализация которой требует работы не одного поколения, что в современной ситуации (может быть, к сожалению) все-таки невозможно.

Это развитие герменевтических идей Ф. Шлейермахера показывает, что необходимо отделять проблему понимания как такового[134], в котором разрастание контекста ведет к большему уточнению, прояснению смыслов, а также появлению новых смыслов[135], от процесса научного исследования, локализованного в рамках отдельной работы, которая представляет собой лишь фрагмент общего процесса

---

[128] См.: *Дильтей В*. Соч. в 6 т. Т. 4: Герменевтика и теория литературы / Пер. В.В. Бибихин и Н.С. Плотников. Москва: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 15–123.

[129] Х.-Г. Гадамер рассматривал «универсальную герменевтику» Ф. Шлейермахера как включенную в более широкое направление «романтической герменвтики» (см.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонов. Москва: Прогресс, 1988. С. 221–244).

[130] См.: *Schleiermacher F.* Einleitung // Über die Philosophie Platons / Hrsg. P.M. Steiner. Hamburg: Meiner, 1996. S. 25–69; *Шлейермахер Ф.* Герменевтика / Пер. А.Л. Вольский. Санкт-Петербург: Европейский Дом, 2004. 242 с.

[131] См.: *Дильтей В*. Соч. в 6 т. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / Пер. В.А. Куренной, А.П. Огурцов, А.В. Михайловский. Москва: Три квадрата, 2004. 419 с.

[132] Например, Х.-Г. Гадамер так отзывался о принципе «лучшего понимания», согласно которому мы должны понимать текст лучше, чем его автор, – это «рафинированная методологическая формула, которой еще и сегодня, как охранной грамотой, злоупотребляют при произвольных интерпретациях» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 242).

[133] См.: *Шлейермахер Ф*. О разных методах перевода. Лекция, прочитанная 24 июня 1813 г. // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2000. № 2. С. 127—145; *Гарнцев М.А., Платонов Р.С*. Проект Шлейермахера: перевод диалогов Платона и задача общекультурного развития [Электронный ресурс] // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 10. Вып. 1: Пространство и время текста.

[134] Когда, как пишет об этом В.Г. Кузнецов, «понимание уже рассматривается как свойство человеческого бытия» (*Кузнецов В.Г.* Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос. 1999. № 10 (20). С. 43–88).

[135] Удачнее всего этот процесс раскрывается в образе «герменевтического кружения» (см.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 239).

понимания[136]. Это и было сделано в XX в. Х.-Г. Гадамером в концепции философской герменевтики. Ю. Хабермас так описывает эту позицию Х.-Г. Гадамера: «философская герменевтика ставит себе задачей прояснить обычные процессы понимания, а не систематические подходы или методы сборов и анализов данных <…> это та взрывная сила, которая разрушает любой систематический подход» [137].

Истоком такой герменевтики были не только работы Ф. Шлейермахера или В. Дильтея, но в большей степени феноменологические интерпретации М. Хайдеггера, которые П. Рикёр, еще один видный представитель направления философской герменевтики, назвал «коротким путем» к пониманию[138]. Примечательно, что феноменологической интерпретации М. Хайдеггер подверг именно этику Аристотеля.

Описывая свой (феноменологический) подход в философском исследовании, М. Хайдеггер несколько жестко и иронично отозвался об «истолкованиях в области истории философии», в которых, с одной стороны, вроде бы «следят за тем, чтобы <…> не приписывать текстам того, что в них нет», а с другой – используют для толкования «понятийные средства весьма неоднородного и неконтролируемого происхождения». М. Хайдеггер называл это «беспечностью в отношении своей собственной и при этом зачастую запутанной <…> герменевтической ситуации»[139]. Свою феноменологическую интерпретацию М. Хайдеггер разработал в том числе и в пику такой беспечности.

---

[136] Главное отличие любого исследования от процесса понимания как такового в том, что оно с необходимостью *локально*. Оно должно быть проведено за определенное время и, что еще существеннее, представлено в определенном тексте (статье, диссертации, монографии). Соответственно, у него должно быть ясное, а не уходящее в глубины подсознания начало, развитие и завершение, что стандартно и обозначается как цели, задачи, результат. Такая локальность требует и локализации объектного материала исследования, что несколько расплывчато формулируется «объект и предмет». Таким образом, мы можем любое научное исследование определить как *локальное эксплицированное понимание*.

[137] *Хабермас Ю*. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. Д.В. Скляднева. Санкт-Петербург: Наука, 2001. С. 34–35.

[138] То есть движением вглубь контекста, когда, «отказываясь от рассуждения о методе», мы сразу переносим себя «в план онтологии конечного сущего, чтобы обнаружить здесь понимание уже не как способ познания, а как способ бытия». Это отличается от долгого пути философской герменевтики, наращивающей контекст (*Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. И.С. Вдовина. Москва: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. С. 36).

[139] *Хайдеггер М*. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. Н.А. Артеменко. Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с. С. 47–48.

Однако, очевидно, что феноменологический подход слишком своеобразен и масштабен, чтобы его можно было использовать в рамках диссертационного исследования. Здесь более полезны замечания Х.-Г. Гадамера, принявшего у М. Хайдеггера феноменологическую эстафету, – «феномен понимания <…> противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод»[140], и где «конечным основанием всякого понимания всегда должен быть дивинационный[141] акт конгениальности (ein divinatorischer Akt der Kongenialität)»[142]. Установки такого понимания не эксплицируемы в локальном исследовании учения конкретного философа. Например, движение «от слова-понятия к слову языка» и обратно Х.-Г. Гадамера, где «выходит на свет неосознанная философия, залегающая в словообразованиях и понятийных образованиях повседневного языка»[143], в локальном исследовании ведет только к размыванию объекта исследования[144] и невозможности ясно представить процесс получения результата. С этим связано и широкое определение П. Рикёром понятия интерпретации[145]. Тогда как о локальном исследовании мы можем сказать, используя выражение того же П. Рикёра, что оно требует устновления «однозначного дискурса»[146]. Очевидно, что в таком исследовании любой герменевт оказывается немного шулером, прячущим от посторонних глаз коды понимания в «историчности». Процесс исследования становится скорее мистическим, чем научным: ясная экспликация процесса исследования подменяется общим процессом

---

[140] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 39.
[141] Чаще для перевода этого термина используют форму «дивинаторный».
[142] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 237; *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. S. 193.
[143] *Гадамер Х.-Г.* История понятий как философия / Пер. В.В. Бибихина // *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. Москва: Искусство, 1991. С. 42.
[144] В иных случаях к видимости единства герменевтических установок и реального локального исследования. Примером чего могут служить работы Е.В. Орлова, который, с одной стороны, провозглашает неопределенность широты объекта – «интерпретация текста <…> предполагает выход за рамки не только данных контекстов, но и всего текста и даже за рамки творчества данного философа» (*Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011. С. 24), с другой – проводит анализ словоупотребления и сравнения переводов того или иного термина строго в рамках конкретного текста. Герменевтическая широта проявляется в его исследованиях, скорее, в его авторской позиции оценок и обобщений.
[145] «Интерпретация, скажем мы, это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, заключенных в буквальном значении; я сохраняю, таким образом, начальную ссылку на экзегезу, то есть на интерпретацию скрытых смыслов. Так символ и интерпретация становятся соотносительными понятиями: интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл, и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов» (*Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 44).
[146] Там же. С. 138.

понимания, у которого нет ни начала, ни конца, а значит, не может быть конкретного результата и четкого объяснения того, как результат получен. Поэтому, принимая герменевтическую установку в отношении процесса понимания (познавательной деятельности) как такового, мы все-таки должны найти способ более явный (чья экспликация возможна и локальна), не уводящий нас в герменевтическое кружение.

Соответственно, для локального исследования процесс интерпретации должен быть уточнен – четкостью границ объекта и работой по методу, не отсылающему за пределы объекта[147]. С позиции философской герменевтики локальное исследование, конечно, оказывается «копией естественнонаучного объяснения»[148]. Недостаток в том, что при такой локальной интерпретации остается невыявленной «теоретическая структура герменевтической системы», которая определяет «форму интерпретации»[149]. Однако возможность интерсубъективной оценки сглаживает этот недостаток[150]. Герменевтическая проблема в целом этим не упрощается и не решается, однако дается возможность раскрыть получение тех или иных выводов на отдельном шаге процесса понимания, насколько это вообще возможно.

Определение метода исследования

Соответствующим заявленным критериям методом историко-философского исследования является адаптированный вариант другого чисто философского метода – концептуального анализа, применяющегося в аналитической философии сознания. В своем основании он, как и философская герменевтика, близок феноменологии – его задача работать с «естественными убеждениями как феноменами и

---

[147] Такая задача в самой общей схеме совпадает с разделением Ф. Шлейермахером двух методов: «внутреннего» (innere) и «внешнего» (äußer), или «исторического» (historisch), когда он сам выбирает именно внутренний метод как ориентированный исключительно на исследуемый текст (*Schleiermacher F.* Einleitung. S. 47–48, 69). Так что, как и в отношении к философской герменевтике, его идеи можно рассматривать истоком предлагаемого решения. Однако в изложении Ф. Шлейермахера методами их можно назвать только условно, скорее, это подходы (а не пути). Собственно, проработка внутреннего метода и приведет его к таким неопределенным понятиям, как «дух языка», и переводу как культурной программе.

[148] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 40.

[149] Там же. С. 46.

[150] В какой-то степени это также попытка выйти из задруднения ограниченности «философского» и «историко-филологического» подхода, обозначенного С.В. Месяц, когда первый «грешит произвольностью и предвзятостью», а второй – «пренебрежением и невниманием к собственно философскому содержанию текста» (*Месяц С.В.* Чтение философского текста. Круглый стол от 07.08.2007 // ΣΧΟΛΗ. 2007. Т. 1. № 2. С. 281).

прояснять их состав»[151], говорить «не о том, какова реальность сама по себе, а о том, какие убеждения возникают о ней сообразно устройству наших когнитивных способностей»[152]. В этом смысле, как и в философской герменевтике, «мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке»[153]. В.В. Васильев называет такой философский концептуальный анализ «априорным», так как его задача – это «выявление необходимых и достаточных условий употребления» базовых понятий[154], отражающих «связи, априори проецируемые нами на вещи», при этом полагается, что за проецирование отвечают наши «когнитивные механизмы». Одним из главных результатов такого анализа является прояснение «структуры и соотношение наших базовых естественных убеждений»[155] (например, убеждение в реальности причинно-следственных связей). В самом общем смысле *философский* концептуальный анализ определяется В.В. Васильевым как «анализ наших понятий, предельной целью которого является выяснение необходимых и достаточных условий их корректного применения к предметам (или корректного применения сопряженных с ними слов)». Немаловажно, что «исторически концептуальный анализ был как раз тесно связан с разбором словоупотребления»[156].

Адаптация этого метода состоит в том, что реальностью, представленной в слове, является конкретный текст, а задачей – выявление максимально корректного применения ряда понятий, фиксированных в словах и рассуждениях текста. Мы не проясняем реальность саму по себе (то есть аутентичную мысль Аристотеля)[157], а процессируем текст, то есть выстраиваем его смысловую структуру, которая всегда может быть дополнена или изменена при уточнении того или иного понятия. Такой метод можно назвать *текстологическим концептуальным анализом*.

---

[151] *Васильев В.В.* Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. Москва: Книжный дом «Либроком», 2014. С. 72.
[152] Там же. С. 65
[153] *Гадамер Х.-Г.* История понятий как философия. С. 27–29.
[154] Васильев В.В. Сознание и вещи. С. 69.
[155] Там же. С. 70.
[156] Там же. С. 67.
[157] Подобное слишком оптимистично даже для «дивинаторного акта конгениальности». По сути все возможные интерпретации методологически равноценны, хотя содержательно они могут быть менее или более обоснованными в рамках какого-либо одного метода. В тоже время никакая обоснованность не делает их абсолютно значимыми.

Если в априорном концептуальном анализе «прояснение может быть достигнуто только посредством демонстраций», которые по сути есть «феноменологические дедукции», позволяющие работать «с концептуальными схемами онтологических установок»[158], то в текстологическом концептуальном анализе «демонстрация» проводится несколькими способами работы с текстом. Во-первых, уточнением смысла через оппозиции, как это делает Д.В. Бугай в своей статье «Правовое мышление в архаической Греции: dike у Гомера и Гесиода». В ней «δίκη последовательно противопоставляется силе-насилию (βίη)», рассматриваются антонимы «δίκαιος» – «κακός», «такие определения, как ὑβριστής, “переходящий пределы, преступающий меру, дерзкий”, χαλεπός, “гневливый”, и ἄγριος, “дикий, некультурный”»[159]. Во-вторых, уточнения через дифференциации, то есть рассмотрение смысловых отличий понятий, в сочетании с генерализацией, то есть выявление общего смыслового ядра у различных понятий. Такой способ отчасти и без какой-либо экспликации использует Н. Уайт в своем анализе употребления слова «δέον»[160].

Безусловно, рассмотрение можно сделать комплексным, то есть сочетать первый и второй способы. По большому счету, вчитывание в текст всегда так и происходит, здесь не открывается чего-то принципиально нового. Но выбор наблюдения через дифференциацию в данном исследовании обусловлен подходом самого Аристотеля, обычной практикой для которого является разбор современного ему словоупотребления. Аристотель часто дает несколько определений или уточнений определения, значительную часть его рассуждений составляют описания тех или иных характеристик предмета (добродетели, дружбы и т. д.), которые дополняют определение предмета. Так что в своем анализе мы будем во многом следовать ходу анализа Аристотеля. Если получаемые в результате отличительные или обобщающие смыслы, а также выявленные связи выходят за рамки понятийной сетки текстов Аристотеля, то они фиксируются в понятиях метаязыка исследования, а затем

---

[158] *Васильев В.В.* Сознание и вещи. С. 71.
[159] См.: *Бугай Д.В.* Правовое мышление в архаической Греции: dike у Гомера и Гесиода // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 106–116.
[160] См. в гл. 3, § 2.

проецируются обратно на текст, то есть вводятся в него, но уже не через реконструкцию рассуждений самого Аристотеля, а через авторские метарассуждения, тем самым задавая интерпретационную структуру текста.

Соответственно, заявленная интерпретация методологически является еще и метапонятийной, что представляется особенно эффективным, так как любому исследователю текстов Аристотеля приходится работать в условиях, как пишет А.Л. Доброхотов, «поликонцептуальности Аристотеля». Сам А.Л. Доброхотов, в соответствии с задачами своего исследования, выделяет в текстах Аристотеля «языки трех реальностей», точнее, четырех: к биологии, космологии и онтологии он также добавляет и «категории этики», то есть язык моральной реальности[161]. В нашем случае предстоит работа с языками онтологии, гносеологии, антропологии, этики и отчасти политики Аристотеля, что в самом общем делении представляют собой языки теоретических и практических наук. Метапонятийная демонстрация полезна еще и потому, что некоторые термины используются для обозначения различного содержания/смысла, содержание же не всегда прояснено и может уточняться при той или иной интерпретации (в связи с чем существует давняя проблема непереводимости тех или иных терминов, равно как и давняя традиция уточнения понятий с введением новых терминов)[162]. Хрестоматийный пример этого – перевод термина «ὑποκείμενον» тремя терминами: «субъект», «субстрат» и «субстанция», что закрепляло три разных содержания, выявленные по способу употребления в сочинениях Аристотеля. Это пример того, как метаязык исследования становился языком исходного текста, во всяком случае, воспринимался так многими поколениями читателей и влиял на саму традицию философствования. В связи с чем необходимо пояснить некоторые используемые метапонятия.

---

[161] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. Москва: Изд-во Московского университета, 1986. С. 104.

[162] Такое уточнение всегда было стандартной практикой в работе с текстами Аристотеля и создало целый набор латинских терминов. О чем, например, пишет Д.В. Никулин: «Надо заметить, впрочем, что термины эти двусмысленны и двузначны: “энергия” употребляется для характеристики как деятельности (actus, actualitas), так и действительности (realitas), “дюнамис” же – как возможности (potential, possibilitas), так и способности (capacitas). Понятия деятельности и возможности описывают сферы ставшего и становления, подлинной действительности и еще не сущего, находящегося в процессе возникновения» (*Никулин Д.В.* Метафизика и этика. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2005. С. 41).

Также хотелось бы отметить, что на начальной стадии работы с текстами Аристотеля применялся метод «аналитических таблиц», разработанный Г.В. Сориной как часть ее более общего метода «экспертных групп»[163]. Полученные результаты послужили отправной точкой дальнейшего исследования.

Определение метаязыка исследования

Создание заранее – до исследования – метаязыка исследования представляется невозможным[164], если нет задачи применить ту или иную уже разработанную теорию[165]. Ключевые понятия метаязыка вводились постепенно по ходу исследования посредством анализа контекста употребления тех или иных понятий для выражения отдельных смысловых аспектов (как правило, для генерализации) и не предназначены для перевода текста. Несмотря на то, что в рамках диссертационной работы эксплицировать весь процесс появления и уточнения таких понятий невозможно, формирование метаязыка в процессе исследования представляется более эффективным, чем заимствование его из готовой, но разработанной безотносительно конкретного текста теории, так как это дает возможность создать метаязык именно в тесной связи с самим текстом. Результатом здесь является структура уточненных понятий и суждений текста, задаваемая метапонятиями. В такой ситуации метапонятия никогда не отрываются от текста и образуют с ним органичное единство. Для внешней проверки функциональности и оправданности используемых метапонятий достаточно, чтобы они не противоречили друг другу и их использование не приводило к противоречию в понимании текста. Если они соответствуют данному критерию и введены способом, описанным выше, то их использование можно считать оправданным.

---

[163] *Сорина Г.В*. Критическое мышление и метод экспертных групп // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. III. № 1. С. 194–204; *Сорина Г.В*. Методология экспертной работы (в контексте современных образовательных коммуникаций) // Ценности и смыслы. 2014. № 2. С. 50–62.

[164] Речь идет об основных метапонятиях, задающих описание предмета исследования, а не о внешнем по отношению к данному тексту языке вообще.

[165] Например, использовать понятийный аппарат современной коммуникативной этики и с его помощью процессировать текст Аристотеля, дать таким образом коммуникативную интерпретацию как интерпретацию с позиции коммуникативной этики.

Ключевым метапонятием исследования является понятие «коммуникация». Прямых аналогов ему в текстах Аристотеля нет, его содержание представляет собой общее смысловое ядро понятий «ὁμιλία», «κοινωνία», «φιλία», полученное в результате их анализа. Современное употребление этого понятия не предусматривает обязательной его привязки к какой-либо философской или научной концепции[166]. А.Ю. Антоновский, рассматривая спектр существующих значений понятия «коммуникация», выделяет «универсалистскую интерпретацию», при которой оно «может охватывать широчайшую сферу взаимодействий, включающих невербальные человеческие контакты, обмен данными восприятия у животных» и т. д.[167]. Отталкиваясь именно от такой трактовки как задающей «самые общие рамки понятийной концептуализации феномена»[168] общения, мы переходим к тому специфическому содержанию, которое обнаруживается в текстах Аристотеля, так как описание феномена общения в аристотелевском практическом знании довольно значительно и не требует дополнительного подтверждения или обоснования[169]. Но чем оно

---

[166] Особенно это касается этики дискурса (в первую очередь Ю. Хабермаса), казалось бы, очевидно близкой заявленной теме исследования. Однако в определенных случаях можно заметить сближение предлагаемой интерпретации с его идеями. Например: 1) сходство межличностного общения с «коммуникативными интеракциями», где согласие «измеряется интерсубъективным признанием притязаний на значимость <…> тремя способами» – ссылкой на «объективный мир», «социальный мир» и «субъективный мир» (*Хабермас Ю*. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. Д.В. Скляднева. Санкт-Петербург: Наука, 2001. С. 91), или 2) сходство некоторых аспектов полисного общения с проведением «полной интернализации <…> абстрактных и всеобщих принципов», формирующих «постконвенциональные структуры Сверх-Я» (там же. С. 277). Но эти сходства, как и любые положения этики дискурса, не являются отправной точкой исследования, тем более что в самом важном своем труде по разработке коммуникативной этики («Моральное сознание и коммуникативное действие») Ю. Хабермас ни разу не упоминает Аристотеля. Но возможные сближения могут восприниматься как залог успеха будущего компаративистского исследования, тем более что одно из аристотелевских определений человека весьма импонирует Ю. Хабермасу и понимается им практически идентично предлагаемой в данной работе трактовке (см. гл. 2, § 2).

[167] Само понятие «коммуникация» на сегодня универсально не определено, «каждая из дисциплин предлагает соответствующее понимание и понятие», и все они «пытаются тем или иным способом реконструировать и предложить свои формализации человеческого общения» (*Антоновский А.Ю*. Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки. Москва: ИФ РАН, 2015. С. 8).

[168] *Антоновский А.Ю*. Коммуникация как эпистемическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 47. № 1. С. 6.

[169] Заметим, что как раз относительно проблемы коммуникации в философии Аристотеля А.Ю. Антоновскому принадлежит довольно странное суждение: «Не представлялось очевидным, что коммуникация прежде всего является эпистемологическим понятием и проблемой. Так, в классических философских учениях (при всем том, что именно Аристотель дал именно “коммуникативное” определение человека как “говорящего животного”) речь шла о сферах бытия, по-видимому, не включавших коммуникационную сферу <…> Деление на три сферы сущего: теоретическую (математика, физика, метафизика), практическую (этика, политика) и поэтическую (поэзия, экономика), очевидно, не включает в себя особую область – область общения» (*Антоновский А.Ю*. Коммуникативная философия знания. С. 10). Очевидно, что понятие «эпистемический» употребляется здесь не в аристотелевском смысле (принадлежащий науке как эпистеме – истинному знанию, получаемому через созерцание), а в современном – в широком смысле научное знание, получение которого проблематизировано и методологизировано. В этом случае практическое знание Аристотеля тоже попадает в область эпистемической проблематики. Тогда каким же образом «коммуникативная сфера» не включена в «практическую сферу бытия», если даже без особого анализа видно, что три этические

является – его онтологический статус и какова его роль в развитии и жизни человека – его этический статус?

Если понятие «коммуникация» можно рассматривать без лишних коннотаций, то термин «коммуникация» просто является достаточно удобным в употреблении и позволяет резко отделить метаязык от языка перевода, в котором уже использован ближайший его аналог – «общение». Так словом «общение» на русский язык переводят слова «κοινωνία» и «ὁμιλία» (хотя ὁμιλία может быть уточнено как «вербальное общение»). Если оставить слово «общение» только для перевода термина «ὁμιλία», а «κοινωνία» переводить, например, как это делает Н.В. Брагинская, словом «взаимоотношения», то задача легче не станет. Так, Н.В. Брагинской приходится периодически делать пояснения, что это «взаимоотношения [в сообществе]»[170]. Тем более что общение-κοινωνία еще нужно отличить от специфического общения в виде дружбы, то есть уже общения-φιλία.

При анализе употребления этих трех слов становится очевидным, что для определения смыслового ядра здесь как раз подходит слово «взаимодействие». В нем есть и «взаимность», что не только согласуется с κοινωνία и φιλία в смысле общности, но и выражает контекстуальное уточнение – общность создается в направленности субъектов друг на друга. Но самое удачное, что в нем есть «действие», что непосредственно выводит нас и к «действительности», и к «деятельности», то есть к понятию «энергия». Ведь это «взаимо-действие» ведет к осуществлению природы / актуализации. Таким образом, это слово составляет определение понятия, которое представляет собой уже несколько уточненную широкую трактовку. В самом общем смысле понятие «коммуникация» можно определить как *актуализирующее взаимодействие, т. е. взаимодействие, посредством которого осуществляется актуализация природы (переход из потенциального в актуальное)*. Это смысловое ядро удобнее всего фиксировать именно термином

добродетели из десяти являются добродетелями общения[169], не говоря уже об описании целого ряда коммуникативных практик и другого, более известного аристотелевского определения человека – животного полисного[169]. К сожалению, никаких пояснений по поводу своего умозаключения А.Ю. Антоновский не дает, вероятнее всего, речь идет об отсутствии в философии Аристотеля явного аналога современному понятию «коммуникация» (хотя сам же А.Ю. Антоновский говорит о том, что «универсального», «эпистемического» варианта этого понятия нет и сегодня).

[170] EN 1159 b 25–30.

«коммуникация». Соответственно, *этика Аристотеля представляется в данной работе как концепция актуализирующего взаимодействия*, которое и является коммуникацией в аристотелевском смысле.

Требуются также некоторые пояснения употребления понятий «этический», «нравственный» и «моральный», так как речь идет о тех основах моральных учений в европейской культуре, которым только предстоит развиваться. Как термины «этический» и «нравственный», постоянно используемые в русских переводах Аристотеля, будут применяться только в строгой привязке к тексту самого Стагирита, а термин «моральный» для современного значения[171] в самых общих метаязыковых описаниях (например, «моральная личность»). Понятием «этический» функционально будет выражаться концептуализация чего-либо в рамках этики как науки, то есть представленность в практическом (этическом) знании (например, либо как метапонятие «этическое действие», либо как понятие самого Аристотеля «этические добродетели»). Так как этика у Аристотеля не есть наука о морали или нравственности в современном понимании, а наука о полноценной актуализации природы человека, содержательно «этический» – это относящийся к такой актуализации (например, метапонятие «этический статус» – это отношение чего-либо к добродетели, связь с добродетелью). Соответственно, понятием «нравственный» функционально будет выражаться свойство самого человека (например, «нравственная красота»), содержательно – в первую очередь состояние этических добродетелей, то есть нрава, но в широком смысле и состояние развития человека в целом как: он «добрый» (ἀγαθός), «порядочный» (σπουδαῖος). С учетом разночтений переводов и недифференцированности терминологии у Аристотеля необходимо

---

[171] Поэтому для ясности мы только приведем определение из «Новой философской энциклопедии»: мораль (лат. moralitas) – понятие европейской философии, служащее для обобщенного выражения сферы высших ценностей и долженствования. Мораль обобщает тот срез человеческого опыта, разные стороны которого обозначаются словами «добро» и «зло», «добродетель» и «порок», «правильное» и «неправильное», «долг», «совесть», «справедливость» и т. д. (См. о «мораль»: Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 2. Москва: Мысль, 2010). В целом при употреблении понятий «мораль», «моральный» ориентиром служила его концептуализация Р.Г. Апресяном морали «как системы ценностей», которая непосредственно «проявляется на индивидуальном уровне – в добродетелях, намерениях, решениях, суждениях, поступках личности, однако уже посредством решений и поступков (поведения) мораль обнаруживает себя в коммуникативном и социальном контекстах» (*Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова. Москва: Альфа-М, 2014. С. 41, 61).

заметить, что словосочетание «нравственные добродетели» в таком случае тавтология – добродетельные добродетели, противоположностью чего должны быть безнравственные добродетели, что абсурдно. Поэтому различие в употреблении «этический» и «нравственный» вполне оправданно, если нужно провести различие между знанием о предмете и самим предметом.

Определение объектного материала исследования

Заявленная выше необходимая четкость границ объекта задается определением объема объектного материала исследования и в строгом ограничении интеллектуального контекста. Это особенно актуально в случае классических авторов, предстающих нам с самого начала академического курса заключенными в некоторые культурные периоды, школы, направления, имеющими своих предшественников, оппонентов и т. п.

Относительно эвристичности культурно-исторического контекста можно указать как минимум три проблемы. Первая: тексты классических авторов сами используются как источники для реконструкции такого контекста. Например, какой бы труд по истории и культуре древней Греции мы ни взяли, найдем там ссылки на сочинения Платона и Аристотеля (как правило, на «Государство» и «Политику»). Что ставит вопрос релевантности этих трудов для нашего исследования. Так, например, А.И. Доватур отмечает, что современные исследователи с полным правом могут «использовать названные сочинения («Политику», «Государство», «Законы». – *Р.П.*) как источники для уяснения некоторых сторон бытия полисов»[172]. Вторая: подобный контекст не существует для нас сам по себе, это всегда некоторая конструкция в рамках исторической науки, который не может восприниматься истиной в последней инстанции. Не говоря уже о том, что у истории достаточно своих методологических проблем во все той же претензии гуманитарного знания на научность. Третья: историко-культурный контекст формируется методами, никак не согласованными с методами историко-философского исследования. Неудивительно,

[172] *Доватур А.И.* «Политика» Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 38.

что некоторые исследователи оказываются больше историками или филологами, чем историко-философами. Само историко-философское исследование всегда оказывается в очень уязвимом положении ввиду своей неопределенности, как следствие – подвержено влиянию более уверенных в себе гуманитарных дисциплин (истории и филологии). Задача согласования исследуемого текста с историческим контекстом отнюдь не тривиальная, даже если этот контекст представляет собой лишь отдельные данные. Такое согласование также должно быть методологически прояснено, иначе можно получить произвольные *как бы объяснения*, наподобие того, что дает С.Ф. Кечекьян двойственности определения Аристотелем раба по природе (как человека и как одушевленного орудия). Все дело в том, что Аристотель был женат на дочери вольноотпущенника Гермия, а потому не мог последовательно провести свою теорию рабства[173]. Оказывается, что концепция Аристотеля не имеет своей внутренней целостности, а обозначенная трудность вызвана личной жизнью философа[174].

Методологическую проблему интеллектуального контекста легче всего проиллюстрировать апорией Зенона «Ахиллес и черепаха»: даже самый усердно работающий исследователь (бегущий, как Ахиллес) никогда не приблизится к своему исследованию, которое при этом ползет, как черепаха. Многотрудный бег к пределу контекста делимого (уточняемого) до бесконечности никогда не может быть завершен. Например, если мы утверждаем, что для понимания Аристотеля нужен Платон[175], то тем самым мы формулируем методологическую установку: понять кого-то через кого-то – и размываем объектные границы исследования. В этом

---

[173] *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. Москва; Ленинград: Издательство АН СССР, 1942. С. 77.

[174] Удобно, хотя все, что мы знаем о его личной жизни, можно уместить в пару предложений. Подобное же ограничение вводит в своем исследовании «Государства» Платона Д.В. Бугай: он отвергает эвристическую ценность так называемого «Седьмого письма» (подлинность которого спорна) и поясняет, что считает «методически неверным и искажающим содержание» диалога использовать «почти неизвестную нам историю жизни Платона для объяснения хорошо известного текста» (*Бугай Д.В.* Единство платоновского «Государства». Москва: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 7).

[175] Речь идет именно об исследовании философии самого Аристотеля. Разумеется, изучение влияния Платона на Аристотеля (или, возможно, и наоборот) может быть задачей другого локального исследования. Глупо было бы отрицать, что, выражаясь словами Т. Ирвина, «Аристотель начинает там, где Сократ и Платон остановились», или что «многие из тем этики знакомы читателям диалогов Платона» (*Irwin T.H.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007. P. 115).

случае надо учесть, что и второго кого-то, согласно данной установке, надо понять через кого-то. Тем более, он вряд ли будет единственным, чье влияние можно найти в идеях первого кого-то. Объект растет в геометрической прогрессии, безнадежно уводя от предмета[176]. Эта установка не может стать абсолютно значимой еще и потому, что нельзя отрицать возможность рассматривать какого-либо мыслителя как самодостаточного философа без признания его посредственным эпигоном некоего коллеги. Ведь даже если Аристотель, образно выражаясь, на 90 % состоит из Платона, это не значит, что его философия не имеет своей внутренней целостности и ее нельзя рассматривать исходя именно из нее самой[177]. Так, например, Д.В. Бугай, ставя именно в отношении философии Платона задачу «реконструировать ее, исходя из ее собственных теоретических основ», как раз указывает, что «система философских взглядов Аристотеля», под влиянием которой некоторые исследователи прочитывают Платона, «имеет совсем другой теоретический и мировозренческий характер»[178].

К тому же при определении интеллектуального контекста через условное прошлое явно некритично руководствуются установкой причинности, никак методологически не проблематизируя такую темпоральность развития идей. В то время как возможен подход и прямо противоположный тому, что был заявлен выше, а

---

[176] Это можно назвать герменевтической аберрацией – задача конкретной работы локального исследования смешивается с общей задачей понимания в процессе герменевтического кружения, что и приводит нас к подобию апории «Ахиллес и черепаха» в методологии. Тем более что ключевой задачей становится не понимание мысли Аристотеля, а понимание мысли Аристотеля о Платоне, основанием чего является опять же мысль самого Аристотеля. Ведь как нам понять, как Аристотель понимал Платона, если мы еще не понимаем мысли Аристотеля? Например, Т.Ю. Бородай, анализируя критику Аристеля платоновской онтологии, отмечает, что тот «рассматривал свое учение о подлежащем и противоположностях как главное возражение против учения Платона», которого считал дуалистом. Однако «учение о материи – Кормилице и Восприемнице в “Тимее” – первая в греческой мысли конструкция того самого учения о подлежащем, принимающем противоположности». Получается, что мы можем лишь «условно называть “платонизмом” то, что критиковал под таким названием Аристотель» (*Бородай Т.Ю*. О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры. Москва: Наука, 1988. С. 119). Также и В.А. Гуторов, перечисляя неточности в описании «Законов» Платона Аристотелем и указывая, что маловероятно, чтобы Аристотель плохо знал этот текст или пользовался его сокращенным вариантом, объясняет эти неточности «повышенным эмоциональным отношением к политическим проектам учителя» (*Гуторов В.А*. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Ленинград: Издательство Ленинградсткого университета, 1989. 288 с. С. 178).

[177] Заметим, что даже если кто-то назовет Аристотеля эпигоном Платона, то это будет всего лишь позиция конкретного исследователя или исследовательской школы, сформированная в рамках конкретного метода, а значит, как уже говорилось, не будет абсолютно значимой.

[178] *Бугай Д.В*. Op. cit. С. 10. Далее по ходу своего исследования Д.В. Бугай только подчеркивает различие Платна и Аристотеля – «Аристотелевское представление о том, что политическое есть целое, тогда как этика – его подчиненная часть, чуждо Платону» (там же. С. 113).

именно – телеологический (что особенно интересно в свете телеологической установки самого Аристотеля). Его придерживается Н.С. Войтинская, говоря, что «мы можем до конца понять смысл учения Аристотеля <…> только на основании исторической его судьбы»[179].

Очевидно, что требуется продуманное ограничение объектного материала (контекста). Необходимый ход в методе как раз подсказывает Аристотель, который останавливает «уход в бесконечность», постулируя необходимость четко обозначенного начала, определяющего движение, доказательство, структурную целостность предмета и т. п., но само ничем не движимое и не определяемое[180]. Таковым началом в данном случае может быть только авторство Аристотеля, задающее целостность корпусу текстов, при исключении интеллектуального контекста (связи философии Аристотеля с философией Платона и проч.) и культурно-исторического (жизнь греческого полиса и т. д.). Но и в самом корпусе текстов необходимо ограничение, определяемое задачами исследования.

В связи с этим объектный материал выстраивается следующим образом. Основное внимание уделяется этическим сочинениям, главным образом «Никомаховой этике» и «Евдемовой этике». При этом не ставится задача в каждом из текстов найти подтверждение каждому положению (тем более что «Евдемова этика» и «Никомахова этика» частью совпадают)[181]. В целом все три «Этики» рассматриваются как один текст в разных редакциях[182]. При этом центральное место занимает «Никомахова этика» как представляющая собой, по словам Ф. Дирльмайера, «самую

---

[179] *Войтинская Н.С.* Аристотелизм // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 192. В этом случае мы получим как раз тот подход, против которого выступает Д.В. Бугай. Другими словами, мы имеем лишь различные модели интерпретации.

[180] Met 1006 a 5–10; 1015 b 10–15.

[181] «Загадкой рукописной традиции всегда было и то, что в состав двух “Этик”, EE и EN, включаются три одинаковые книги <…> “О справедливости” (EE IV = EN V), “Об интеллектуальных добродетелях” (EE V = EN VI) и “О невоздержности” (EE VI = EN VII)» (*Солопова М.А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 371). А.А. Гусейнов видит в таком совпадении, когда «три книги в структуре EE столь же уместны, как в структуре EN», дополнительный аргумент «идентичности этих произведений» (*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 352).

[182] Здесь мы разделяем позицию А.А. Гусейнова, который со ссылкой на Л. Шпенгеля считает «правдоподобным объяснением “загадочного” факта трех “Этик”» предположение, что они получились при чтении одного «лекционного курса» (*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля. С. 350).

полную редакцию»[183], «Евдемова этика» только помогает рассмотреть те или иные вопросы. Однако, как уже отмечалось, статус «Большой этики» еще находится под некоторым сомнением. Соответственно, ее использование для обоснования тех или иных выводов может быть дополнительным поводом для критики[184]. В связи с чем относительно нее принимается следующее методологическое ограничение: если то или иное утверждение можно обосновать исходя из текста «Никомаховой этики» и «Евдемовой этики», а в тексте «Большой этики» нет ему возражений, то данное утверждение можно считать проведенным методологически корректно. Далее к Этикам примыкает «Политика» как равная им составляющая практического знания.

На основании рассматриваемых в этих текстах вопросов гносеологии, онтологии и антропологии в качестве дополнительных источников включаются «Метафизика», «Физика» и «О душе», которые представляют собой знание теоретическое[185]. Также нужно учитывать, что, несмотря на разделение наук, во всех указанных текстах (безотносительно к тому, кем и как они были структурированы) мы видим примеры объяснения из разных областей. Так, в «Физике», говоря о четырех причинах, Аристотель приводит примеры начала движения[186] из области человеческой деятельности: 1) «строитель благодаря искусству строительства – это именно и есть первичная причина»[187], где «искусство строительства» – это социально формируемый навык и знание; 2) пример, особенно важный для заявленной темы, – выделение именно общения – «давший совет есть причина»[188], то есть движущей причиной назван один из субъектов коммуникации. Это не удивительно, ведь в общем процессе движения на онтологическом уровне все «то, что действует, – все это

---

[183] *Aristoteles*. Magna Moralia / Üb. und Komm. von F. Dirlmeier // *Aristoteles*. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 8. Berlin: Akademie Verlag. 1966. S. 96.
[184] С чем автору данного исследования довелось столкнуться при личном общении с Дж. Дадли.
[185] Такой набор текстов Аристотеля уже предлагался О. Дитрихом, по его выражению, для «наиболее полного понимания науки о морали учителя из Стагиры (Meisters von Stageira)» (*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).
[186] Именно примеры, а не аналогии, какой является его излюбленное врачевание.
[187] Ph 195 b 25.
[188] Ph 194 b 30.

“откуда начало движения”»[189]. Обращение к другим текстам не исключается, но на данном этапе исследования может иметь только вспомогательное значение.

Самым важным следствием из методологической установки работать только в рамках текста Аристотеля является задача реконструировать его рассуждения сообразно его собственному гносеологическому аппарату, то есть концепции четырех причин. Для чего в первой главе дается разъяснение этой концепции. Такой подход должен показать, что предлагаемые решения органично вписываются в познавательную систему самого Аристотеля.

Для выражения общей идеи описанной методологии лучше всего подойдут слова А.Ф. Лосева, которыми он предваряет свое исследование философии Аристотеля (хотя он, очевидно, не согласился бы с предложенным ограничением объектного материала): «Каждая эпоха понимала этого философа по-своему. И это было весьма хорошо, поскольку абсолютно понятного и безупречного Аристотеля <…> восстановить нет никакой возможности <…> И мы не совершим никакой большой погрешности, если попробуем перевести его на свой язык <…> Для этого выберем то, что является для нас современным <…> Придется воспользоваться разного рода терминами, которые сам Аристотель или употреблял редко, или совсем не употреблял, а для нас они как раз наиболее понятны»[190].

Положения, выносимые на защиту

1. Основу описания Аристотелем структуры общения составляют понятия «κοινωνία», «ὁμιλία», «φιλία». С их помощью Аристотелем концептуализируется внешний уровень коммуникации, где общность (κοινωνία) достигается во взаимодействии двух факторов: рационального (ὁμιλία 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

[189] Ph 195 a 20–25.
[190] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. С. 776.

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 «ὁμιλία–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

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 «ἦθος» 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.

Также по теме диссертации опубликованы статья и тезисы:

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-aprovr_e-ast9-2.2015.31.

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

1. «Общение (ὁμιλία) 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.).

Структура диссертации

Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, заключения, списка сокращений и списка литературы.

Глава 1. Онтологическое и антропологическое основания коммуникации

Для понимания этической концепции Аристотеля важно выделить те гносеологические и онтологические аспекты его философии, которые выводят нас к проблематике практических наук, определяя место и специфику человека относительно прочего сущего. Многие рассуждения в текстах Этик относятся к вопросу, который столетия спустя поставит в центр философии И. Кант: что есть человек? Этика у Аристотеля слита с антропологией (и значительную роль здесь играет психология), ядром антропологии является концепция существования человека как такового, что неизбежно влечет за собой выход к онтологии. А. Макинтайр в своей работе «После добродетели» называет такое основание этики Аристотеля «метафизической биологией» (metaphysical biology)[191, 192]. Ввиду того, что в рамках философии Стагирита предполагается возможность адекватного постижения действительности[193], нет принципиальной разницы, начинать ли описание фундаментальных положений этой философии с гносеологических аспектов или онтологических. Но в данном случае удобнее начать с гносеологии. В целом в изложении онтолого-гносеологической проблематики мы будем руководствоваться методологическим положением самого Аристотеля – «не добиваться точности во всем одинаково, но в каждом случае сообразовываться с предметом»[194].

---

[191] *Macintyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. P. 58.

[192] Если А. Макинтайр обращает внимание прежде всего на антропологию, то М. Нуссбаум, начиная свой анализ этики Аристотеля, выделяет именно гносеологическую составляющую – теоретическое знание «не всегда напрямую связано с практическими вопросами», однако «создает необходимую основу (necessary foundation)» для их решения (*Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. P. 237). Почти такое же замечание делает П.П. Гайденко – «метафизика, в свою очередь, оказывается связанной с этико-практической сферой, со сферой общественной жизни – но не больше того» (*Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 259). В целом такова позиция всех, кто высказывается за связь метафизики и этики в философии Аристотеля.

[193] Что получило сегодня название «корреспондентской теории истинности», которая в формулировке Аристотеля звучит как: «Истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное – связанным, а ложное – тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами» (Met 1051 b 1–5). Мнение М. Хайдеггера о том, что «у Аристотеля не обнаруживается даже следа от этого понятия истины как “соответствия”», по понятным причинам здесь учитываться не может (*Хайдеггер М*. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. Н.А. Артеменко. Санк-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. С. 116).

[194] EN 1098 a 25–30. Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском языке приводятся в соответствии с пагинацией по изданиям: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Москва: Мысль, 1976–1984; Аристотель. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011 (если дополнительно не указано другое).

Учение Аристотеля о познавательной способности в некоем широком смысле, то есть как о работе с любой информацией, с которой тем или иным образом имеет дело человек (включая и информацию о конкретном единичном, получаемую посредством чувств), корректнее называть именно «гносеологией». Термин «эпистемология» и производные от него лучше использовать только для учения о точном знании, так как ἐπιστήμη в строгой трактовке Аристотеля – это именно точное, доказательное знание. Для решения поставленных задач достаточно общего описания критериев различения видов знания, которые указывает Аристотель в «Никомаховой этике» и «Метафизике».

Наука (ἐπιστήμη)[195] в широком смысле определяется Аристотелем как знание «начал и причин (ἀρχὰς καὶ αἰτίας)[196] относящегося к ней предмета». Это знание разделяется на множество разных специализированных по роду предмета наук. Сюда включается все: и врачевание, и гимнастика, и математика, и проч. (есть и та, которая занимается сущим (ὄν) как таковым). Общее у них то, что «каждая из них, постигая так или иначе суть предмета, пытается в каждом роде более или менее строго доказать остальное»[197]. Здесь же проявляется и второй различительный критерий – строгость, точность получаемого в каждой области знания, что определяет и метод получения знания. Очевидно, что наука в широком смысле слова есть структурирование рациональными процедурами всей возможной информации, рационализированная таким образом информация и представляет собой научное знание, то есть знание вообще (в противопоставлении субъективному, часто невербализованному пониманию частного опыта)[198].

---

[195] Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на древнегреческом приводятся в соответствии с пагинацией по изданиям: *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. Москва: Канон+, 2011; *Aristotelis*. Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962; *Aristotle*. Politics / With tr. by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1959; Aristotle's Metaphysics / A revised text with intr. and comm. by W. D. Ross. Oxford: The University Press, 1975; Aristotle's Physics / A revised text with intr. and comm. by W.D. Ross. Oxford: The Clarendon Press, 1936; *Aristote*. De l'âme / Tr. et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles-Lettres, 1966; *Aristotle.* Poetics / Ed. L. Toran. Leiden, Boston: Brill, 2012 (если дополнительно не указано другое).

[196] Указание на причины как содержание предельного знания – это *гносеологическая установка* Аристотеля, согласно которой, «знаем мы <…> каждую (вещь) только тогда, когда понимаем, "почему (она)" (а это значит понять первую причину)» (Ph 194 b 20) и «научают те, кто указывает причины для каждой вещи» (Met 982 a 30).

[197] Met 1064 a 1–5.

[198] Ф.Х. Кесседи поясняет это так – «ἐπιστήμη ориентирована не на овладение силами природы, то есть не на использование приобретенных знаний в практических целях, а на познание всеобщего мирового строя вещей, на осмысление общественных отношений и назначения гражданина полиса на уразумение нравственных и правовых норм и

Аристотель группирует это знание по самым общим областям, также определенным спецификой предмета. Мы не будем подробно прописывать все, что связано с такой группировкой, и укажем только общие моменты и без того хорошо известные. Это науки поэтические (о творчестве), практические (о деятельности) и теоретические (математика, о природе и о божественном / о сущем как таковом[199], последняя называется Аристотелем «мудрость» (σοφία)). В целом термин «мудрость» (σοφία) употребляется Аристотелем в трех смыслах: 1) это добродетель созерцательной части души (см. схему ниже); 2) это «самая точная (ἀκριβεστάτη) из наук» (вершина теоретического знания, которая является «умом и наукой <…> заглавной наукой о том, что всего ценнее»[200]; умом в том смысле, что «мудрец обладает истинным [знанием самих] принципов», то есть в полной мере реализует и мудрость как добродетель)[201]; в этом значении термин «мудрость» мы будем указывать с большой буквы, для отличия от других употреблений; 3) «мудрость в искусствах», «в частном» (κατὰ μέρος) как совершенное знание/умение в своем деле[202]. Последнее никак не встраивается Аристотелем в его концепцию, соответственно, эта мудрость №3 относится к обыденному словоупотреблению.

Именно теоретические (созерцательные) науки и представляют собой науку в узком смысле слова (также ἐπιστήμη). Однако здесь есть один нюанс. Согласно указанным двум критериям, Аристотель характеризует такую науку: а) по предмету – это «общее и существующее с необходимостью»[203]; б) по методу – это «доказательство» (ἀπόδεξις), исходящее из начал (ἀρχῶν)[204], которые в свою очередь

основанной на них общественной (государственной) жизни, на воспитание граждан полиса и регулирование их взаимоотношений и поведения, на достижение этического идеала. Словом, античная ἐπιστήμη есть в первую очередь философия, предметом которой являются всеобщие, предельные основания» (*Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 9).

[199] Met 1064 a 10 – 1064 b 15.

[200] Заметим, что человек, согласно Аристотелю, таковым не является, ведь существует то, что «божественнее по природе», например космос (EN 1141 b). Однако это иерархия не в этическом смысле, а в онтологическом – иерархия наибольшего совершенства существования. Поэтому она определяет иерархию наук, но не имеет выхода в этическую проблематику.

[201] EN 1141 a 15–20.

[202] EN 1141 a 10.

[203] Соответственно, «вечно», то есть «не возникает и не уничтожается» (EN 1139 b 20–25).

[204] Н.В. Брагинская переводит их как «первопринципы».

усматриваются умом непосредственно[205], то есть через «наведение» (ἐπαγωγή), часто переводимое, благодаря влиянию латыни, как «индукция»[206]. Другими словами, это строгое, доказательное и раскрывающее вещи как таковые знание, то есть отвечающее на вопрос «что?» (τίς)[207].

Нетрудно заметить, что отчасти и практические, и даже творческие науки содержат в себе такое знание, только требующее меньшей точности (сообразной предмету)[208]. Что неудивительно, ведь они направлены на поступки, а для этого «нужно обладать [знанием] и того и другого [и частного, и общего]»[209], то есть соединить знание и действие (науку и практику). Так, для правильного действия необходимо правильное «представление» о его цели, что согласно телеологической установке есть его начало (ἀρχή)[210]. Но при этом непосредственная деятельность может исказить, затемнить знание начал – «принципы поступков – это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен, принцип немедленно теряет очевидность <…> порочность уничтожает принцип»[211]. Соответственно, для наук, чьим предметом является деятельность (πρᾶξις), необходимо раскрыть как начала/принципы, так и специфику самого действия.

Очевидно, что ἐπιστήμη в узком смысле – это не наука как отрасль знания, а вид знания, получаемый в ответе на вопрос «что?». Такое эпистемическое знание востребовано всеми науками, но только теоретические полностью им

---

[205] EN 1140 b 30–35. К такому непосредственному усмотрению у Аристотеля относится также и второе определение истины, когда невозможна ложь или ошибка, а только знание или не знание (Met 1051 b 15–20). Для описания постижения такой истины Аристотель использует глагол «θιγεῖν» (касаться). В.Е. Семенов поясняет это следующим образом – «во всех случаях необходимо изменить обыденную установку сознания на трансцендентальную («выйти из себя») и затем чистой мыслью, не сопряженной ни с чем чувственным, войти в энигматическое соприкосновение с высшим началом» (*Семенов В.Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. Москва: РОССПЭН, 2012. С. 179–180). Поэтому практические науки также не смогут обойтись без такого нацеливания на истину, предельную целевую причину. В результате наряду с «наведением» и «касанием» Аристотель вводит еще один эквивалент непосредственного усмотрения – «око души» (дополнительно об «оке» см. ниже, но так как сама по себе гносеология поступка выходит за рамки заявленной темы, подробно этот аспект познавательной деятельности не рассматривается).

[206] EN 1139 b 30. В данном случае, как уже было сказано, нам неважны детали (что представляет собой доказательство, усмотрение «первопринципов» и т. п.).

[207] «Что это такое» (τί ἐστι) добродетель (EE 1220 a 10–15); «что есть вообще благо» (EN 1097 a 15–20); «что есть верное суждение (τίς ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος)» (EN 1138 b 30–35); и т. д.

[208] Например, в области действия рассудительности, то есть практической деятельности, «доказательство невозможно (ибо все может быть и иначе)» (EN 1140 a 35).

[209] EN 1141 b 20–25.

[210] Термин «ἀρχή» Н.В. Брагинская переводит как «принцип».

[211] EN 1140 b 15–20.

исчерпываются[212]. Практические и творческие только отталкиваются от него (имеют свои эпистемические основания), но их цели требуют ответить на вопрос «как?» (πῶς) – как совершить правильное действие[213]. В этом смысле эпистемическое знание не может быть тождественно не только всей получаемой информации, но и всей операциональной информации, то есть той, с помощью которой человек может совершить *поступок*[214]. Пример тому слова Аристотеля о рассудительности в «Евдемовой этике»: «она <…> не наука (ἐπιστήμη), а скорее особый род познания (γένος ἄλλο γνώσεως)»[215]. Непосредственное же применение такого практического знания – это уже дело индивидуального опыта. Получаем следующую практико-познавательную последовательность: знание «что» (точное, самоценное в теоретических науках и менее точное и не самоценное в практических) → знание «как» (направленное не на вещь, а на действие) → действие. Такая демаркация видов знания по ключевым вопросам задается не столько в общих рассуждениях Аристотеля о знании, сколько в самом построении знания в рамках той или иной области, которое он сам проводит[216].

Практическое знание выводит к практике, ибо «действие и всякое изготовление относится к единичному», но не сливается с ней. Практика как непосредственная деятельность конкретного человека включает в себя еще и опыт (ἐμπειρία), который и «есть знание единичного» (τῶν καθ᾽ ἕκαστόν ἐστι γνῶσις)[217], то есть знание содержания конкретного действия. В таком промежуточном положении между чисто теоретическим, умозрительным «что» и конкретным действием и заключается сложность знания «как». Для данного исследования интерес представляет именно специфика этого знания в этике (что и будет рассмотрено ниже).

---

[212] Если не делать такого различения, то в описаниях Аристотелем эпистемического знания и его соотношения с практическим знанием только и останется, что «рассматривать как непоследовательность в рассуждениях», как это и делает Ф.Х. Кессиди (*Кессиди Ф.Х.* Op. cit. С. 10).

[213] «Как поступать (πῶς πρακτέον αὐτάς)» (EN 1103 b 30); «как должны составляться сказания (πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους)» (Poet 1447 a 10); и т. д.

[214] Термин «поступок» в данном исследовании является термином метаязыка, фиксирующим общий смысл – совершение энергийного акта (ἐνέργεια, πράττειν, πρᾶξις), а не переводом, фиксирующим различие в словоупотреблении.

[215] EE 1246 b 35.

[216] Более подробный анализ соотношения эпистемического и практического знания см.: *Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2012. С. 155–184.

[217] Met 981a 15–20.

Наиболее точное, целостное и ясное описание специфики этой познавательной ситуации, на мой взгляд, принадлежит Х.-Г. Гадамеру в его работе «Истина и метод»[218]. В своем анализе я отталкиваюсь именно от его интерпретации. Суть проблемы Х.-Г. Гадамер формулирует следующим образом: «Действующий человек всегда имеет дело с чем-то таким, что не совсем таково, каково оно есть, но что могло бы быть и другим. Он открывает здесь то, во что ему следует вмешаться. Его знание должно направлять его действия. В этом кроется действительная проблема нравственного знания, занимающая Аристотеля в его этике»[219]. При этом «задача нравственного решения и состоит в том, чтобы поступать правильно в конкретной ситуации, то есть увидеть в конкретной ситуации то, что правильно»[220].

Тот факт, что «нравственное знание» ускользает от точного его выражения и фиксации в правиле Х.-Г. Гадамер показывает через сопоставление его со знанием творческим/ремесленным (τέχνη). Добродетели «являются в известном смысле образцами», но эти образцы должного не есть «чертежи», инструкции, правила, направляющие ремесло, и таковыми они не могут стать именно потому, что в реализации добродетелей человек не может находиться «в отрыве от ситуации»[221]. Другими словами, единичное, конкретное не исчерпывается обобщениями. Ну а то, что можно обобщить, получает форму права, однако неизбежно будет искажено в практике правоприменения. Хотя Х.-Г. Гадамер обращает внимание на то, что, в отличие от искажения в продукте ремесленника, такое искажение не обязательно дефект и несовершенство, а может быть и наоборот – улучшением[222], но считает

---

[218] См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонов. Москва: Прогресс, 1988. С. 369–383.

[219] Там же. С. 372.

[220] Там же. С. 374. Х.-Г. Гадамер сопоставляет проблему аристотелевского «нравственного знания с герменевтической проблемой современных наук о духе» (там же. С. 373), собственно, именно в этом смысле он и говорит о «герменевтической актуальности» Аристотеля, подчеркивая, что в обоих случаях основной является «задача применения» знания к практике.

[221] Там же. С. 375.

[222] «Доброта / ἐπιείκεια», описываемая Аристотем как «исправление законного правосудия» (EN 1137 b 10–15), согласно Х.-Г. Гадамеру, создает «некое лучшее правосудие» (*Гадамер Х.-Г.* Op. cit. С. 376). В данном контексте ἐπιείκεια – добропорядочность – это именно доброта. М.А. Солопова указывает на два значения этого понятия в этике Аристотеля: «в широком смысле это синоним для “добродетели” <...> в более узком смысле это доброжелательный, справедливый», именно во втором значении ἐπιείκεια описывается Аристотелем как качество, компенсирующее недостатки законов, «связанные с коллизией общего и частного: нельзя прописать в общей норме закона всевозможные частные случаи его применения» (*Солопова М.А.* Разумная душа и ее добродетели: к толкованию

неизбежным «напряжение между законом и конкретностью практического действования», то есть нормой и поступком[223]. Однако герменевтическая интерпретация рассудительности не получает у него законченной формы. С одной стороны, Х.-Г. Гадамер указывает на то, что «существуют также такие вещи, которые не допускают произвольной человеческой договоренности, поскольку “природа вещей” всегда настаивает на своем»[224]. С другой стороны, он, очевидно, упускает из внимания как раз наличие знания «что» как фундамента знания «как»[225], поэтому природа человека (неизменное и точно познаваемое) не учитывается им и растворяется в действии социальной составляющей этой природы (именно как коммуникативной). Ведь человек, согласно Х.-Г. Гадамеру, «всегда уже связан нравственно-политическими рамками и только в этих рамках, с этой точки зрения получает свое представление о вещах»[226]. Тем самым коммуникация оказывается у него не процессом раскрытия природы, а формированием конвенции.

Далее Х.-Г. Гадамер делает переход к проблеме естественного права у Аристотеля и юридической герменевтике. Где он, казалось бы, мог рассмотреть действие судьи как сопоставимое с действием мудреца в аспекте соотношения общего и частного, рассмотреть структуру такого действия. Но он этого не делает, и проблема понимания содержания конкретного поступка расствоpяется у него в герменевтической проблематике вообще. Возможно, проблема как раз в том, что «нравственным знанием» Х.-Г. Гадамер подразумевает рассудительность и теряет из виду саму этику как практическое знание, что не дает ему разделить вопрос о содержательном и функциональном знании, приводит к выводу, «что цель нашей жизни вообще (по Аристотелю. – *Р. П.*), а также ее раскрытие в тех нравственных образцах, которые направляют наши действия и которые Аристотель описывает в своей этике, не могут быть предметом знания, доступного изучению»[227].

терминов γνώμη и συγγνώμη в шестой книге «Никомаховой этики» // Историко-философский ежегодник’2016. Москва: Аквилон, 2016. С. 25–26).

[223] *Гадамер Х.-Г.* Op. cit. С. 375.

[224] Там же. С. 377.

[225] Точнее, Х.-Г. Гадамер вообще не видит этой сложной структуры практического знания.

[226] Там же. С. 378.

[227] Там же. С. 380.

Практическое этическое функциональное знание, отвечающее на вопрос «как?» и основанное на эпистемическом знании «что», полностью вытесняется в его интерпретации нравственным (то есть моральным) знанием, отождествленным с рассудительностью. Тем самым герменевтическое решение Х.-Г. Гадамера проблемы понимания единичного обходит этику стороной, равно как и вопрос развития индивида, и чем дальше он отходит от гносеологических вопросов к этическим, тем труднее с ним соглашаться и именно потому, что им не выстроена четкая структура практического знания, хотя идеально точно определена его специфика.

Аристотель формулирует вполне четкую задачу этики – исследовать «не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными»[228], то есть ответ на тот самый вопрос «как?» – «как стать добродетельным?». Это сразу выводит его в область индивидуального поступка, частного опыта – «цель (данного учения) не познание, а поступки»[229], то есть именно то, о чем не может быть точного знания (эпистемы)[230]. Разработка таким образом определенной этической проблематики оказывается направленной на нечто общее во всех возможных единичных поступках. Неудивительно, что значительная часть текста Этик посвящена не вопросу «как?», а вопросу «что?» (что такое добродетель, благо, счастье, дружба?). Аристотель постоянно находится между двумя этими вопросами, и иной раз кажется, что именно вопрос «как?» упорно ускользает из поля его внимания. Сам Аристотель при этом поясняет – знание «что» есть то самое «начало», которое есть уже «половина дела»[231]. В данном случае оно представляет собой то, что будет направлять практическое знание, а практическое знание представляет собой некое

---

[228] EN 1103 a 25–30.
[229] EN 1095 a 5.
[230] Суть этой неточности удачнее всего описал С. Бакл: «Люди представляют собой смесь рациональных и нерациональных – богоподобных и материальных – элементов, и эта неизбежная материальность является ipso facto несовершенством. Подобно тому, как медицина, имея дело со здоровьем материального тела, не может надеяться на более высокую точность, чем позволяет (материальный) предмет, политическая наука <…> в отношении здоровья человеческой души не может надеяться на более высокую точность, чем позволяет “смешанное” состояние человека» (*Buckle S.* Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics // Philosophy. № 77. 2002. P. 594). Поясним, что для С. Бакла все практическое знание есть политика, а этика лишь «субдисциплиной (subdiscipline)» политики, так он интерпретирует обозначенное Аристотелем главенство политики, усиливая замечание Аристотеля в «Большой этике» о том, что знание о добродетелях «может называться не этикой, а политикой» (MM 1181 b 20–25).
[231] EN 1098 b 5–10.

общее понимание (насколько это возможно) деятельности человека, особенностей его развития, которое может нам помочь непосредственно совершить действие. Соответственно, изложение онтогносеологических и антропологических аспектов философии Аристотеля, которым посвящена первая глава, представляет собой обобщенный ответ на вопрос «что?» как фундаментальную часть этики.

§ 1. Специфика гносеологического статуса человека

Комплексность практического знания указывает на то, что в своей познавательной деятельности, направленной на практические вопросы, человек исходит из всей полноты связей своей познавательной ситуации, которая и определяет его гносеологический статус, и иной выход на практические вопросы без учета этих связей невозможен, так как человек вне этих связей просто не существует.

То, каким образом выстраивается познавательная ситуация, по Аристотелю, видно на примере той самой «божественной» науки – Мудрости. Если относительно своего собственного знания она самодостаточна, то есть «существует ради себя самой»[232], и в этом смысле «все другие науки более необходимы, чем она»[233], то в ограниченности природы самого человека, который не в состоянии уйти от необходимости разрабатывать другие науки[234], как и свести свой жизненный опыт к созерцанию, Мудрость, «исследующая первые начала и причины», где «благо и “то ради чего” есть один из видов причин»[235], оказывается не самой отвлеченной, но самой фундаментальной, а в этом смысле уже и самой необходимой, так как задает ту – онтолого-гносеологическую – сетку координат, в которой помещается все возможное для человека знание (в первую очередь все возможные «что» всех возможных наук)[236].

---

[232] Met 982 b 25–30.
[233] Met 983 a 10.
[234] «Одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения» (Met 981 b 20).
[235] Met 982 b 10.
[236] Как пишет об этом Т.В. Васильева: «У разных искусств и разных наук разные предметы, но у разных предметов, как считает Аристотель, некоторые общие начала <…> но в масштабах вселенной именно эти начала выступают на первый план» (*Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. Москва: Академический проект; Трикста, 2008. С. 194).

Таким образом, в познавательной деятельности открываются две перспективы: 1) от непосредственной практики, где Мудрость – самая отвлеченная, независимая в своих основаниях, отчего может трактоваться как самая не необходимая (бесполезная)[237]; 2) от первых причин, то есть тех оснований, которыми задается наше мировоззрение, определяется наше «умное видение». Эти две перспективы показывают подвижность познавательной позиции человека. Начав с разрозненного опыта, собранного «чувственными восприятиями» и памятью[238], индивид выходит от «более явного» для него к «более явному и понятному по природе»[239]. Но он не просто идет от познания конкретного, единичного «что» через «знание общего» к предельному знанию – фундаментальному ЧТО, – которое открывается его уму как причина вещи. Он получает конкретное, частичное «вследствие знания целого в части»[240], что говорит о закольцованности процесса познания, представляемого линейно только в отвлеченной схеме, и делает теоретическое знание основой знания практического. То есть Аристотель полагает человека изначально включенным в действительность и самим фактом существования, и особенной рациональной связью с этой действительностью. К первому относятся рассуждения Аристотеля о начале движения в уме и о социальной природе человека (о чем речь пойдет ниже), ко второму – вопрос о соотношении актуального и потенциального ума[241] и о роли и природе «наведения»[242].

Другими словами, познавательная ситуация человека определяется тем, что сущее неизмеримо больше человека, что задает следующие ее особенности:

1. Особенность, важная для понимания развития человека. Сам человек познает не как сторонний наблюдатель, а будучи встроенным в то, что пытается познать, – «знание в возможности становится знанием не потому, что движет само себя»[243], что делает вопрос о начале познавательной деятельности человека частью

---

[237] При этом оценочные суждения относительно нее могут быть положительными, каковые выносит сам Аристотель, говоря о ней – «лучше нет ни одной» (Met 983 a 10–15), находя в ней предел, вершину возможного знания.
[238] См.: Met 980 b – 981 a.
[239] Ph 184 a 20.
[240] Ph 247 b 5–10.
[241] Met 430 a 10; DA 430 a 10–25.
[242] Это уже относится к чисто эпистемической проблематике и в данном исследовании рассматриваться не будет.
[243] Ph 247 b 5.

вопроса о начале его развития вообще – о наличии и свойствах того надындивидуального уровня оформленности, посредством которого индивид мог бы войти в процесс оформления, соответственно, и о способе взаимодействия индивида и надындивидуального (это выводит нас к проблеме коммуникации: индивид-общество (род), индивид-индивид, аутокоммуникации). Поэтому данная особенность относится к самому бытию человека, тогда как две другие только гносеологические.

2. Особенность, важная для понимания построения практического знания. Цикличность развития знания касается как индивидуального развития, так и общей структуры знания, задаваемой иерархией наук. Как Мудрость фундаментальна для всех наук, так этика фундаментальна для наук практических[244]. Находясь в иерархии практических наук ниже политики как более объемной по своим прикладным задачам[245], этика вместе с тем представляет уровень знания о человеке, которое задает направление развитию любой практической деятельности[246]. Эта особенность раскрывается в соотношении знания «что» и «как».

3. Особенность, важная для понимания возможности рационального познания. «Мыслительная способность» (διάνοια)[247] человека ограничена в своей специфике

---

[244] В «Большой этике» даже дается определение этике как «начала (ἀρχή)» политики (MM 1181 b 20–25). Впрочем, учитывая ограничения принятые в данном исследовании относительно этого текста, такое определение можно считать только вспомогательным. О. Дитрих несколько поэтично выражает эту роль этики – «этика является душой политики», а «учение о государстве направляется этическими принципами» (*Dittrich O.* Aristoteles // Die Systeme der Moral: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 1: Altertum bis zum Hellenismus. Leipzig, 1923. S. 258).

[245] «Поскольку наука о государстве пользуется другими науками как средствами» (EN 1049 b 5). Как поясняет это утверждение А.И. Доватур – «здесь мы находим обоснование мысли, что полис является высшей формой человеческого объединения, способствующей достижению счастливой жизни, то есть жизни, согласной с добродетелью» (*Доватур А.И.* «Политика» Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 38).

[246] Соотношение политики и этики в этом смысле амбивалентное. Так А.А. Гусейнов пишет – «адекватно понятая политика не может не быть продолжением морали, точно также, как адекватно понятая мораль не может не развернуться в политику» (*Гусейнов А.А.* Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004). Хотя, если попытаться развернуть это кольцо знания в некоторую гносеологическую последовательность, то, конечно, можно согласиться с В.Ф. Асмусом, который утверждает, что «в практических <…> науках познание идет от следствия к началу <…> это восхождение от индивида к семье и от семьи – к полису» (*Асмус В.Ф.* Античная философия. Москва: Высшая школа, 2001. С. 232).

[247] В данном случае διάνοια здесь больше именно мышление человека как таковое и понятие «способность» в переводе, скорее, делает уступку современному словоупотреблению, то есть указывает на то, на что мышление вообще способно. Так, например, в английском переводе под редакцией Дж. Барнеса дается просто «intellect» (*Aristotle.* Physics // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996). Когда же речь ведется именно о способностях или частях души, то обычно Аристотель использует διανοητικόν.

– «познает и мыслит[248] путем успокоения и остановки (ἠρέμησις)»[249], когда общее «необходимо познать через наведение (ἐπαγωγή)», через остановку на предмете и удержание чего-то неотличимого в нем относительно другого предмета[250] – такое схватывание, фиксация есть основа рационального познания[251], оно же есть и его ограничение для применения на практике в индивидуальном действии. Эта особенность выводит к проблеме знания содержания конкретного действия.

Начав с раскрытия третьей особенности, мы выйдем к онтологическим и антропологическим аспектам познавательной ситуации, что в конечном итоге раскроет и специфику этической проблематики.

Третья особенность познавательной ситуации, гносеологическое «успокоение души»[252], отсылает нас к старой проблеме, которая ярче всего представлена в апориях Зенона, – как мыслить движение (в контексте философии Стагирита**,** это изменение вообще[253])? Недаром Аристотель так тщательно разбирает их в шестой книге «Физики». В данном случае излишне пересказывать все апории, а с ними и особенности гносеологической установки элеатов («одно и то же – мышление и то, о чем мысль»)[254], а равно и то, как апории разбирает Аристотель. Достаточно указать, что они как своего рода мысленные эксперименты делают очевидной эту

---

[248] Используется глагол φρονέω (думаю, мыслю, размышляю (см. о «φρονέω»: LSJ. P. 1955)), что может толковаться как указание на реализацию через добродетель φρόνησις (рассудительность), в этом смысле мышление нельзя понимать как некое отражение действительности, это именно активная познавательная способность (неслучайно здесь мыслить и познавать/знать (ἐπίσταμαι) идут в тесной связке), именно в этой активности «движение ума – это мышление» (DA 407 b a 20).

[249] Ph 247 b 10–15.

[250] APo 100 a 15 – 100 b 5.

[251] Как пишет А.Ф. Лосев, анализируя понятия «энергия / ἐνέργεια» и «потенция / δύναμις», «смысл есть неподвижность, устойчивость и зафиксированность», тогда как «становление, подвижность» выпадают из этой фиксации, они «алогичны». Всякая чтойность таким образом есть «абсолютно единичная точка тождества логического и алогического», ставшего и становления, где «общее есть принцип выражения смысла». При этом А.Ф. Лосев дает чисто гносеологическую трактовку понятиям «энергия» и «потенция» – «потенция выражения дает общность, энергия вскрывает отдельные ее пункты и расчленяет ее». Так, согласно А.Ф. Лосеву, Аристотель концептуализирует понимание единства «смысла и материи», «антитезы общего и единичного в чтойности», где неопределенность общего есть потенция, а энергия есть ее конкретизация. Соответственно, «чтойность, как единичная индивидуальность, и дает сразу эту потенциальную общность со всеми ее энергийными особенностями» (*Лосев А.Ф.* Учение Аристотеля о потенции и энергии // *Аристотель*. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. С. 716–717).

[252] Ph 248 a.

[253] Это общее место в понимании философии Аристотеля и стандартно фиксируется в примечаниях. «Необходимо учитывать, что понятие *движения* (κίνησις) у Аристотеля включает в себя не только перемещение в пространстве, но и прочие возможные изменения, происходящие с вещью» (*Рожанский И.Д.* Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. Москва: Мысль, 1981. С. 565).

[254] Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва: Наука, 1989. С. 291.

третью особенность (хотя не это было их непосредственной целью) – то, что можно назвать остановкой или фиксацией. Следствием этой особенности является другая – счет, количественное измерение мыслимого, фиксируемое в числе: разум делит, расчленяет, выделяет, сопоставляет, складывает (такова его работа не только в индукции, но и силлогизме и проч.). Но в этом его хирургическом ремесле от него постоянно что-то ускользает – мы не можем мыслить два, перетекающее в три, которое уже не два, но еще и не три. Мыслимое оказывается разъято на куски и посчитано, что и входит в противоречие с чувственным восприятием, где воспринимаемое всегда целостно.

Пытаясь уйти от этого противоречия, Аристотель разрабатывает свою концепцию времени с оригинальным и загадочным «теперь» (νῦν) как «непрерывной связ[ью] времени»[255], которое «никогда не прекратится, потому что всегда начинается»[256]. В «теперь» время раскрывается в своей непрерывности, когда оно «само непрерывно»[257], а именно: оно такое «число движения», которому «прежде и после всегда приходится быть иным»[258]. Время, не прерываясь, дискретно – «делимо на всегда делимые части»[259]. Так характеризуется сама непрерывность (συνέχεια)[260]: она бесконечна «в отношении делимости»[261]. Таким образом, число времени оказывается совсем не тем числом, «которым мы считаем»[262], – это как раз число, где два перетекает в три. Собственно созданием такого «числа» Аристотель и опровергает апорию «Стрела», попросту запрещая мыслить время исключительно дискретно – «время не слагается из неделимых “теперь”»[263]. Как и любая непрерывная величина, «а любая величина непрерывна»[264], оно не состоит из единиц, дающих число счета[265], наподобие того, как «число лошадей» измеряется «одной

---

[255] Ph 222 a 10.
[256] Ph 222 b 5–10.
[257] Ph 220 a 25.
[258] Ph 220 b 10.
[259] Ph 232 b 25.
[260] Наряду с ἡ συνέχεια используется также и τό συνεχές, что не несет в себе смысловой разницы.
[261] Ph 233 a 25.
[262] Ph 220 b 10.
[263] Ph 239 b 5–10.
[264] Ph 232 a 25.
[265] Число счета времени задается внешним по отношению к нему образом – через движение, то есть время и движение раскрываются нам в некоторой взаимосоотнесенности, когда «не только измеряем движение временем, но и время

лошадью»[266]. Именно в этом аспекте непрерывности все сущее ускользает от разума[267]. По-прежнему при попытках мыслить его мы получаем что-то даже с трудом вербализуемое – «изменяющееся должно быть изменившимся, но и изменившееся должно было раньше измениться»[268]. Появляется «первое по ходу изменения»[269], а там, соответственно, и второе, и третье, и так до той самой бесконечности деления. В итоге так и остается непонятным, когда же именно белое становится черным, а Ахиллес догоняет черепаху. Сам процесс движения не фиксируем, равно как и его начало[270], то есть бесконечность во втором смысле (относительно начала и конца)[271], где сталкиваемся с той же проблемой – «нельзя ни возникать ничему прежде не возникшему, ни возникнуть, прежде не возникая»[272].

Снимая проблему жесткой концептуализации движения элеатами, Аристотель не решает проблему мыслимости движения, но обнаруживает сложность самого объекта познания, который совсем не так однозначно соотнесен с мышлением. Суть же проблемы в том, что попытка мыслить само движение есть не что иное, как попытка схватить изменение в его конкретности. Протекание изменения всегда конкретно, и если разум хочет «увидеть» вот это вот изменение, то он вторгается на территорию чувственного восприятия, которым только и постигается конкретное непосредственно. Поэтому мы и не найдем у Аристотеля дальнейшего углубления в бесконечность. Получаем не соответствие бытия и мышления, а некое интеллектуальное зрение: мы не видим того, что прямо перед нами (единичное и первая бесконечность), и не видим вдаль (вторая бесконечность), в фокусе лишь нечто среднее (общее, видовое), это зрение имеет предел и не может за него выйти.

движением» (Ph 220 b 10–15). Хотя это не имеет принципиального значения для данного исследования, можно упомянуть, что физическое (в современном понимании этого термина) время задается, по Аристотелю, движением небесных сфер. Нас же интересует вопрос темпоральности мышления.

[266] Ph 220 b 20.

[267] Можно сказать, что и по сей день, несмотря на усилия таких философов, как А. Бергсон, эта проблема – бытия ускользающего от разума, недоступного ему во всей своей полноте, остается нерешенной (хотя, конечно, подобные утверждения выходят уже за рамки данной работы).

[268] Ph 237 a 15–20.

[269] Ph 234 b 15–20.

[270] Нам «необходимо (признать) существование первого движущего и не идти в бесконечность» (Ph 242 a 50–55).

[271] «Все непрерывное называется бесконечным в двояком смысле: или в отношении деления, или в отношении концов» (Ph 233 a 25).

[272] Ph 237 b 15–20.

Соответственно, уже не моменты, а виды движения оказываются в фокусе. Объект находится в постоянном изменении (его основной характеристикой становится процессуальность), а мышление, отталкиваясь от наведения, пытается схватить его в понятии (где границы объема понятия, заданные через общее и специфическое, создают своего рода сетку координат). Это отчасти позволяет рационально воспроизводить процессуальность, хотя и очень своеобразно: в рамках вида общее для одного объекта становится специфическим для другого, сам объект в своих характеристиках определяется наложением понятийной сетки на действительность. Таким образом человек получает рациональную предъявленность действительности, возможность анализа, а главное – определенную выразимость частного опыта, а значит, возможность знания и обучения, без чего человек не мог бы реализовать свою природу.

Эта работа разума по фиксации, расчленению, равно как и обратная ей – сложение расчлененного, согласно Аристотелю, структурируется в категориях: мы говорим, что нечто есть и есть каким-то образом[273], а такое возможно, только если это нечто фиксировано. Этого было бы достаточно, если бы мы пребывали в неизменном, статичном мире или сами были бы неизменным мышлением, неизменно мыслящим самого себя. Но познавательная ситуация человека, как уже было сказано, предполагает динамичный[274] объект, а значит, что «все меняющееся меняется всегда или [в отношении] сущности, или в отношении качества, или количества»[275] и т. д., то есть в отношении любой категории. Соответственно, и «видов движения и изменения имеется столько же, сколько и [родов] сущего»[276], то есть в каком бы аспекте, выраженном в той или иной категории, мы ни говорили о сущем, мы сталкиваемся с проблемой невыразимости изменения. Хотя мы и получили уже не изменение вообще, а изменение, структурированное по категориям и видам, проблему это не исчерпало.

---

[273] «Ибо из того, что есть, одно означает суть [вещи], другое – количество, и так далее» (Met 1024 b 15).
[274] То есть имеющий в своей природе возможность (δύναμις), реализация которой и дает изменение (о чем ниже).
[275] Ph 200 b 30–35.
[276] Ph 201 a 10.

Обнаруживаемая в опыте процессуальность объекта познания получает у Аристотеля оригинальную онтологическую интерпретацию – «одно существует только в действительности (ἐνεργείᾳ), другое – в возможности (δυνάμει), иное – в возможности и действительности»[277]. Это его изобретение тройной типологизации сущего работает как выход из тупиковой познавательной ситуации через новую онтологию. Теперь относительно каждой категории мы можем говорить о сущем в этих трех вариантах[278], так как «кроме указанного (выраженного в категориях. – *Р.П.*) нет ничего сущего»[279]. Именно познание сущего «в возможности и действительности» оказывается проблемным: категория в нем как бы раздваивается: «определенному предмету» становится «присуща <…> двояким образом <…> с одной стороны, как форма его, с другой – как лишенность»[280]. Она не может охватить это состояние, которое и есть движение – «действительность возможного» (ἡ τοῦ δυνατοῦ <…> ἐντελέχεια)[281], процесс перехода из возможного в действительное, когда «то, что может строиться», строится – «строительство» (οἰκοδόμησις)[282]. Мы можем обобщить этот процесс перехода в виды: «качественное изменение»; «рост <…> убыль»; «возникновение и уничтожение», «перемещение»[283]. Но не это является предельным знанием, согласно уже указанной гносеологической установке. Однако понимание сущего как сложноустроенного позволяет сделать следующий шаг в такой познавательной ситуации – создать соответствующую этой сложности оптику для интеллектуального зрения. Таковую и представляет собой учение Аристотеля о четырех причинах[284].

---

[277] Met 1065 b 5–10.
[278] Исключая, конечно, саму категорию сущности. Дополнительно о данной категории и разделении первой и второй сущности см.: *Гайденко П.П.* Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. Москва: Наука, 1988. С. 288–292.
[279] Ph 201 a 1–5.
[280] Ph 201 a 5.
[281] Ph 201 b 5.
[282] Ph 201 a 15–20.
[283] Ph 202 a 10–15.
[284] Относительно процесса познания это своего рода интеллектуальный телескоп и микроскоп (в зависимости от того, на что он направлен: чувственно-конкретное или предельно общее).

Само это учение универсально в том смысле, что с его помощью можно видеть (умозреть) все и говорить обо всем[285]. Поэтому справедливо назвать его формулой – Формулой четырех причин. Четыре причины Аристотель рассматривает выделенно в «Метафизике» (в 1-й, 5-й книгах) и в «Физике» (во 2-й книге)[286].

Проведение полного анализа каждой из причин выходит за рамки данной работы и также представляет собой отдельную проблемную область. Раскрытие особенностей познавательной ситуации требует прояснить в первую очередь именно проблему движения/изменения, так как этическое знание, как уже отмечалось, по Аристотелю, направлено на развитие человека, а значит, на тот процесс, который осуществляет специфически человеческое изменение. Корреспондентская теория истинности позволяет нам сейчас – при наличии инструмента познания (Формулы) – перейти от гносеологической проблематики к онтологической. Для этого достаточно будет показать взаимосвязь четырех причин как начал[287], действие которых определяется как необходимость (ἀναγκαῖον) относительно «жизни и существования»: с одной стороны, они суть репрезентация существования, с другой –

---

[285] Этот гносеологический аспект концепции четырех причин выражается в том, как пишет об этом А.Ф. Лосев, что причины «различимы только в целях научного исследования и только предварительно, различимы только абстрактно, только при условии их конечного отождествления» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. С. 781). А.Ф. Лосев также назовет такую «четырехпринципную структуру вещи» «логически сконструированным мифом», ибо все в этой структуре предстает «как живое существо» (там же. С. 804). В нашей трактовке, это все-таки не миф, а Формула – гносеологический инструмент, которым рисуется мир, ведь согласно корреспондентской теории истинности, такой рисунок должен совпадать с реальностью.

[286] 1. **Формальная причина**: «сущность» (οὐσία), понимаемая как «суть бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι), – нечто, что выражается предельным «определением вещи» в ответе на «первое “почему”» (ἀρχὴ τὸ διὰ τί). Такое определение представляется как «форма» (μορφή), «образец» (εἶδος), «первообраз» (παράδειγμα) – «ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι» (Ph 194 b 25–30), то, «что, будучи определенным нечто, может быть отделено» (Met 983 a 25–30, 1017 b 10–25). Вопрос усмотрения еще и «первой» сущности (τόδε τι), по отношению к которой форма оказывается «второй» сущностью, в данном случае не имеет особого значения, так как, по описанию самого Аристотеля, (τόδε τι) не операционально – вне рациональной познавательной способности, и определяется лишь указующим жестом. 2. **Движущая причина**: «то, откуда начало движения» / «изменения» (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως / μεταβολῆς). 3. **Целевая причина**: цель, завершение (τέλος) – «то, ради чего, или благо» (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν). 4. **Материальная причина**: «материя» (ὕλη), понимаемая как «субстрат» / «подлежащее» (ὑποκείμενον), – «содержимое вещи, из чего она возникает», то, что «способно принимать <…> сущность» (Met 1015 a 15–20). Опять же, для поставленных задач значение имеет именно эта, так называемая «вторая» материя, так как человек не является сущим, имеющим абсолютно все возможности, а только возможное по природе, то есть сущим с определенным спектром возможностей, за пределы которых он не может – не имеет возможности – выйти. Что особенно важно, так как определенные возможности и реализованы могут быть лишь определенным способом. Поиск такого способа и заявлен Аристотелем как цель этики. Материя, определяемая Аристотелем как абсолютная возможность (то есть «первая» материя), о которой речь шла выше, так же, как и первая сущность, уходит на второй план в нашем рассмотрении, так как онтология должна нас вывести к антропологии. Основная часть списка составлена по фрагментам Met 983 a 25 – 983 b, 1013 a 25–35.

[287] «Все причины суть начала» (Met 1013 a 15).

очевидно, что они принуждают к существованию, выражая первичность тех «вещей», благодаря которым «существует по необходимости иное»[288].

§ 2. Специфика онтологического статуса человека[289]

Первичным относительно любого движения (возникновения, изменения), соответственно, и существования может быть только нечто неподвижное. Иначе познание невозможно – оно, как показано выше, уходит в бесконечность и не может начаться. Именно таким образом, то есть как эпистемическая гипотеза, у Аристотеля появляется некое начало начал, то «простое» (ἁπλοῦν), «нечто вечное и неподвижное» (ἄττα ἀΐδια καὶ ἀκίνητα), что выступает как «необходимое в первичном и собственном смысле»[290], тем самым и абсолютно свободное[291]; Аристотель называет его богом в силу устоявшихся мнений[292]. Три причины (движущая, формальная, целевая) оказываются центрированы на этой первичной свободной совершенной[293] простоте, по сути, являясь ее репрезентациями на уровне человеческого познания – им все движимо и к нему все направлено как к цели[294, 295]. Материя (в познании выраженная как материальная причина) открывается познанию, только испытывая, претерпевая воздействие движущей причины, то есть как «подлежащее»[296] (ὑποκείμενον)[297], которое начинает оформляться через заданное движение, пребывая до того в возможности «быть и не быть»[298]. Таким образом, материя как чистая возможность (δύναμις) является второй эпистемической гипотезой

---

[288] Met 1015 a 20 – 1015 b 10.
[289] Данный параграф основан на тексте статьи *Платонов Р.С.* Связь метафизики и этики в философии Аристотеля: понятие «энергия» // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 95–100.
[290] Met 1015 b 10–15.
[291] В своих примечаниях А.В. Сагадеев уточняет это следующим образом: «Ибо в противном случае оно изменялось бы и, следовательно, не было бы простым (то есть имело бы форму и материю и содержало бы в себе потенциально противоположные начала)» (*Сагадеев А.В*. Примечания // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1976. С. 468).
[292] «Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало» (Met 983 a 10).
[293] Относительно совершенства бога см. чуть ниже.
[294] Met 1072 a 25 – 1072 b 5.
[295] Как поясняет Б.А. Фохт, это «совокупность всех чистых форм», которую Аристотель «обозначает особым словом <…> заимствованным им из народной религии, а именно, словом *бог*» (*Фохт Б.А*. Lexicon Aristotelicum // Историко-философский ежегодник'97. Москва: Наука, 1999. С. 46).
[296] «"Лежащее в основе" ("под-лежащее"). В логике – субъект» (*Сагадеев А.В*. Примечания. С. 454).
[297] Met 983 a 30.
[298] Met 1050 b 10. Любое другое указание материи уже подразумевает ее «в действительности», то есть когда «у нее уже есть форма» (Met 1050 a 15).

Аристотеля. Однако, репрезентируемая как материальная причина в связке с тремя другими, она дает рассмотрение «сущего в возможности», что делает Формулу четырех причин в полном смысле *Формулой бытия*. В самом общем виде ее можно представить следующим образом: действующая причина в буквальном смысле *активирует* материальную причину (то есть возможное существование осуществляется – определяется в действии)[299], что раскрывается под формальной причиной (во множестве конкретных сущих, существующих как становящиеся) и в целом направлено к целевой причине[300]. Целевая причина онтологически представляет собой завершение (τέλος), состояние сущего в котором определяется как ἐντελέχεια. Абсолютная ἐντελέχεια, то есть чистая завершенность, оказывается и предельной целевой причиной. Она есть то начало, которое именуют «бог» (θεός), а также «ум» (νοῦς)[301], не содержащее уже[302] никакой материи, чья деятельность как «самая лучшая <…> жизнь»[303] состоит только в «мышлении самого себя»[304], где мысль и предмет мысли совпадают и движение оказывается вечным и самодостаточным[305]. Таким образом, это «начало» и задает движение, и направляет его, то есть именно движение, процессуальность оказывается основной характеристикой бытия, что и концептуализируется Аристотелем в понятии ἐνέργεια[306].

Дополнительно необходимо сделать некоторые уточнения: сама Формула, особенности использования ее терминов Аристотелем[307], а также ход его

---

[299] Образное описание природы такой активации можно найти у Т.В. Васильевой: «Способность-дюнамис – это как бы дремлющая сила, пробуждение преобразует ее в движение, или энергию» (*Васильева Т.В*. Поэтика античной философии. С. 202).

[300] Которая влечет к себе как «предмет желания и предмет мысли» (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν) (Met 1072 a 25) или «предмет любви» (ἐρώμενον) (Met 1072 b 1–5).

[301] Разъяснения, почему наряду с богом именно ум, и в особенности он, содержательно раскрывает начало, опускаются также для краткости изложения. См.: Met 1071 b 5 – 1173 a 10.

[302] «Уже» здесь использовано для выражения направленности процесса, так как о «необходимом в первичном и собственном смысле» нельзя сказать, что оно когда-либо содержало материю или было в становлении.

[303] Met 1072 b 30.

[304] Met 1072 b 20.

[305] Так как «ум приводится в движение предметом мысли» (Met 1072 a 30).

[306] Опять же очень удачно и красиво говорит об этом Т.В. Васильева: «Муза Аристотеля в истине ищет не столько совершенства, сколько цельности, понимания любой вещи в соответствии ее действительности и ее возможностей, – чтобы увидеть мир прекрасным, философ и поэт должны не просто стирать случайные черты, а постичь необходимость любой случайности, общее в любой части, в любом создании – его цель» (*Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. С. 193).

[307] При этом всегда нужно учитывать, что философский язык Аристотеля не представляет собой выверенной системы понятий и многое уточняется лишь по контексту. Такое уточнение всегда было стандартной практикой в работе с текстами Аристотеля и создало целый набор латинских терминов. О чем, например, пишет Д.В. Никулин: «Надо

рассуждений позволяют говорить о том, что все сущее рассматривается Стагиритом в двух аспектах: энергийном и энтелехийом. В том самом процессе оформления (ускользающем от разума) и в фиксации форм, достигнутых на том или ином этапе этого процесса (результат работы разума). Основной же онтологической характеристикой такого сущего является именно движение как изменение, что объясняет раздвоение термина ἐνέργεια в его переводе как «деятельности» (быть в-деле – ἐν έργόν – совершаться)[308], так и «действительности»[309], которая есть уже результат «деятельности»[310]. Этот результативный аспект «действительности» концептуально представлен термином ἐντελέχεια (быть в-завершении – ἐν τελος – совершиться)[311]. В полном же смысле ἐντελέχεια может быть бытийной характеристикой только бога как неподвижного (неизменного и совершенно совершённого). Однако и «действительность» (ἐνέργεια) не может быть без формы, ведь не только относительно материи можно сказать – «когда она есть в действительности, у нее уже есть форма»[312]. Слова Аристотеля: «цель – это действительность» (τέλος δ᾽ ἡ ἐνέργεια)[313] и «нацелена на “осуществленность”» (συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν)[314] – позволяют

заметить, впрочем, что термины эти двусмысленны и двузначны: “энергия” употребляется для характеристики как деятельности (actus, actualitas), так и действительности (realitas), “дюнамис” же – как возможности (potential, possibilitas), так и способности (capacitas). Понятия деятельности и возможности описывают сферы ставшего и становления, подлинной действительности и еще не сущего, находящегося в процессе возникновения» (*Никулин Д.В.* Метафизика и этика. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2005. С. 41). Такие же проблемы и в соотношении понятий «ενεργεία» и «εντελέχεια» – они «часто употребляются Аристотелем без сколько-нибудь резко проводимого между ними различия» (*Фохт Б.А*. Op. cit. С. 74).

[308] «Дело – цель, а деятельность – дело, почему и “деятельность” (ἐνέργεια) производна от дела (ἔργον) и нацелена на “осуществленность” (ἐντελέχεια)» (Met 1050 a 20).

[309] Нагромождение значений иногда порождает тяжелые конструкции; например, в переводе А.В. Кубицкого под редакцией М.И. Иткина фрагмент Met 1049 b 5 – «φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν» – удваивается в каждом понятии. Точнее, ἐνέργεια и δύναμις берутся уже не как понятия, а как термины – «очевидно, что действительность, или деятельность, первее возможности, или способности». Но и использование устоявшейся традиции в переводе выглядит как отказ работать со смыслом; так, например, в английском переводе под редакцией Дж. Барнеса нет никаких уточнений – «actuality is prior to potentiality» (*Aristotle.* Metaphysics// The Complete Works of Aristotle / Edited by Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

[310] В нашем познании «деятельность – (причина) осуществляемого» (Ph 195 b 25–30). Здесь русский перевод не отражает взаимосоотношения терминов – «τὰ δ᾽ἐνεργοῦντα πρός τὰ ἐνεργούμενα». Большая точность присутствует, например, в английском переводе, сохраняющем латинизированные термины, – «actually operating causes to things which are actually being effected» (*Aristotle.* Physics // The Complete Works of Aristotle / Edited by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

[311] Что стандартно поясняется в примечаниях. «Аристотель сближает оба термина – energeia и entelecheia – как обозначающие действительность, но указывает, что первый из них первоначально подразумевал некое движение или деятельность, в то время как второй обозначает фактическую данность или осуществленность чего-то» (*Сагадеев А.В.* Примечания. С. 478).

[312] Met 1050 a 15.

[313] Met 1050 a 5–10.

[314] Met 1050 a 20–25.

говорить, что ἐνέργεια – это недостигнутая-достигаемая цель. Она развернута в процессе и, в этом смысле направленная на себя (на то, чтобы быть в-завершении), отдельно и вне этого процесса не существует. Даже бог, как уже упоминалось, оказывается деятельным/энергийным, хотя и специфически – он не меняется в деятельности, а «пребывает» (ἔχει δὲ ὧδε, что дословно – существует таким вот образом), обладая самим собой как предметом своего мышления, в этом «бог есть деятельность» (ἐνέργεια), «вечное, наилучшее живое существо» [315].

Учитывая все вышесказанное, представляется допустимым освободить термин «действительность» от его привязки к понятию ἐνέργεια именно со стороны нашего познания – эпистемически оба понятия (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) в равной степени говорят о сущем, только выражая его в разных аспектах. Таким образом, понятие «действительность» будет выражать сущее «в возможности и действительности» в его онтологической специфике (как изменяющееся сущее). Понятиями «энергия» и «энтелехия» мы будем выражать сущее «в возможности и действительности» в специфике его познаваемости[316] (то есть проблемности мышления движения, относительно чего «действительность» уже есть один из трех типов сущего, которое справедливо называть *энергийно сущим*; повторимся, онтологически *энтелехийно сущим* является лишь бог). Другими словами, мы можем говорить об энергийной и энтелехийной трактовке действительности в рамках единой эпистемической концепции Аристотеля[317]. Тавтологией понятие «энергийная действительность» (то есть энергийно энергийно сущее) будет, только если мы говорим о самой типологизации сущего. Это дает терминологическое разделение гносеологической

---

[315] Met 1072 b 25–30. Это при том, что мы не можем говорить о нем в большинстве категорий. Например, места и времени: невозможно сказать, что он где-то находится или он когда-то был, будет. Даже в категории отношения о нем говорится с большим трудом и невнятно через уже упоминавшийся образ эротического влечения. По сути, мы можем более-менее определенно сказать о нем лишь в двух категориях: сущего и качества – он есть/существует и он совершенен.

[316] Фиксацию такого переходного состояния в понятии «энергия» отмечает, например, А.Ф. Лосев. «Самый термин “энергия”, обозначающий деятельность в связи с энтелехией, переносится с движений на чисто смысловые построения, так как тому, что не есть факт, не предицируют движения, но говорят, напр., об его мыслимости, желаемости и проч. Оно ведь еще не есть энергийно, оно еще не осуществилось. Не будучи энтелехийно, оно есть только потенциально» (*Лосев А.Ф.* Учение Аристотеля о потенции и энергии. С. 705–706).

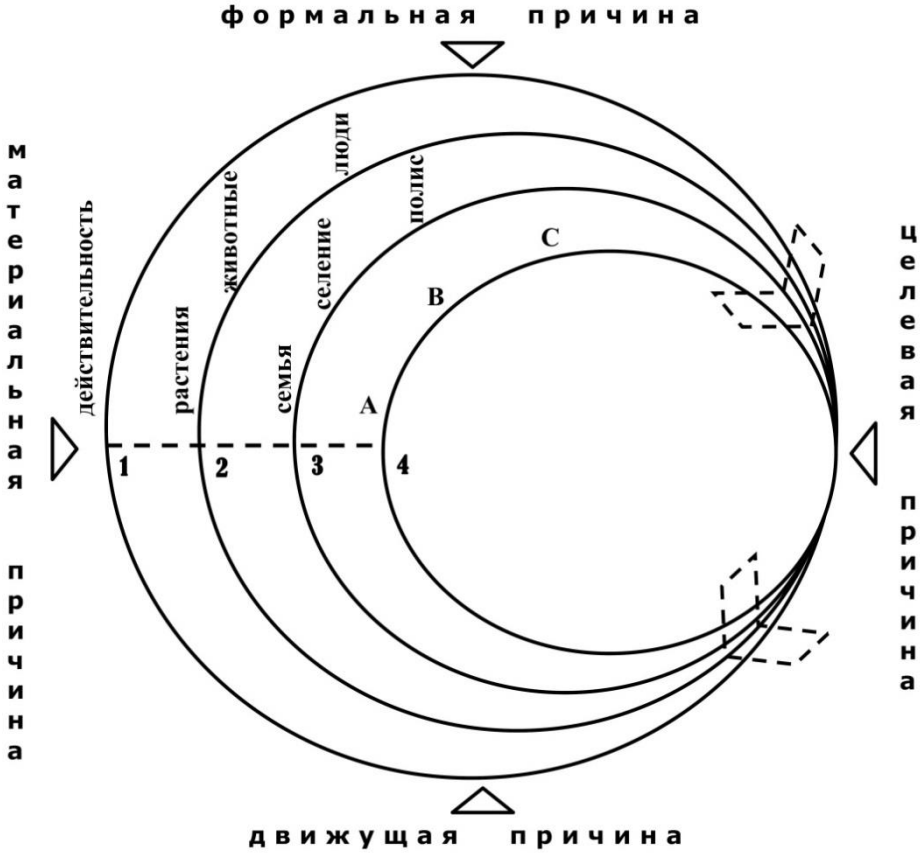
[317] В связи с чем такие термины, как процесс, действие, деятельность, актуализация, совершение, становление, развитие, практика, используются для определений энергийной действительности, выражающих либо ее всю, либо разные ее уровни, либо части; аналогично термины: актуализованность, совершённость, совершенство, завершенное, ставшее, развитое и, конечно же, форма – для действительности энтелехийной.

и онтологической проблематик, дает возможность более четко разобрать само построение знания (что в целом также является темой для отдельного исследования). Главное же в том, что оно имеет эвристическую ценность при любом вопросе в рамках практической философии, давая возможность акцентировать внимание либо на процессе, либо на конкретном результате (форме) процесса. Собственно, заявленная коммуникативная трактовка этики и ответ на вопрос «как?» предполагают ее раскрытие как науки об энергийной действительности человека.

Наглядно всю сложность Формулы, когда «у одного и того же <…> несколько причин», «кроме того, есть причины по отношению друг к другу»[318], где «среди самих причин одного и того же вида одна по сравнению с другой бывает первичной или вторичной»[319], можно показать схематично в виде колец[320]:

Таблица 1. Четыре причины.

[318] Met 1013 b 5–10.
[319] Met 1013 b 30.
[320] На разных уровнях мы можем наблюдать это вечное, взаимопроникающее движение (отдельной вещи, совокупности вещей, процессов, прошлого и будущего, которые вливаются в одно общее движение). Причем как и сами формы могут быть многоуровневыми и взаимосоотнесенными (пример тому – то же трехступенчатое оформление живого, что на уровне человека условно представлено в сложной структуре души, становление которого само представляет собой кольцо четырех причин), так многоуровневы и процессы становления, что будет показано в соотношении человек-полис и прояснит первую особенность познавательной ситуации. В.П. Зубов очень точно обобщает описания Аристотелем процесса развития живого – «непрерывность, постепенность, нюансы и мельчайшие различия – таковы черты живого мира в его целом» (*Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 42). Н.С. Войтинская говорит об этом еще решительнее – Аристотель «открыл философское выражение для тех настроений, которые до него находили выход в мифах, в культах», то есть «представление об органичности всего бытия, о непрерывном развитии, движении, росте» (*Войтинская Н.С.* Аристотелизм // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 192–193).



Номерами 1, 2, 3, 4 обозначены уровни: существования, живого, Человека (родового), человека (индивида)[321]. Описываемое Аристотелем становление индивида можно приблизительно разбить на части: А – человек не может быть добродетельным самостоятельно (здесь он либо только начинает становление – это состояние ребенка, либо неспособен по природе – это состояние раба); В – человек достигает зрелости, то есть утверждается в добродетельности самостоятельно, когда можно сказать, что «от нас зависит, быть нам добрыми или дурными»[322]; С – человек достигает предела возможного оформления, это состояние мудреца, совершенной моральной личности.

Итак, получаем, что на пути общего движения осуществления, раскрываемого в каждом моменте Формулой четырех причин, появляется человек как своего рода момент бытия в становлении. При этом его становление предельно – из всего

[321] Детально развитие человека (рода и вида) будет рассмотрено в следующих главах.
[322] EN 1113 b 10–15.

сущего только он может выйти на ту границу, дальше которой уже только бог в его абсолютной совершённости[323].

Эта схема дает возможность ясно увидеть, что отдельный человек существует только внутри процесса развития рода и не может рассматриваться как нечто отдельное, тем более самодостаточное в своем развитии. Таким образом, познавательная ситуация человека и его онтологический статус оказываются скоррелированы друг с другом прежде всего в этой сложной включенности человека в некий надындивидуальный процесс, что и проявляется как первая особенность познавательной ситуации[324]. 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. Поскольку сам человек также относится к энергийно сущему, это взаимодействие требует понимания движения и внутри самого человека, что выводит нас к антропологическому аспекту знания «что».

Сложность энергийной природы человека Аристотель концептуализирует в знании о душе. Хотя остается открытым вопрос, почему Аристотель не называет это знание наукой (ἐπιστήμη), не вызывает сомнения, что само это знание (εἴδησις) *эпистемическое*[325]. Даже не сформированное в отдельную науку, оно занимает «одно из первых мест» и «по степени совершенства», и по достоинству своего предмета как знание о «возвышенном и удивительном», так как цель его – «исследовать <…> природу и сущность» того начала (ἀρχή) живого, что называется душой[326]. Также нужно учесть, что природа человека относится к вещам неизменным и по поводу которых не может быть принято решение: сама она есть данность для человека и только в процессе ее реализации у человека появляется некоторая степень свободы, определяющая область его практической деятельности.

---

[323] «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное» (EN 1177 b 25–30).
[324] Которая, как уже говорилось, относится к самому бытию человека.
[325] См.: *Polansky R.* Aristotle's De anima. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 35–38.
[326] DA 402 a 1–10.

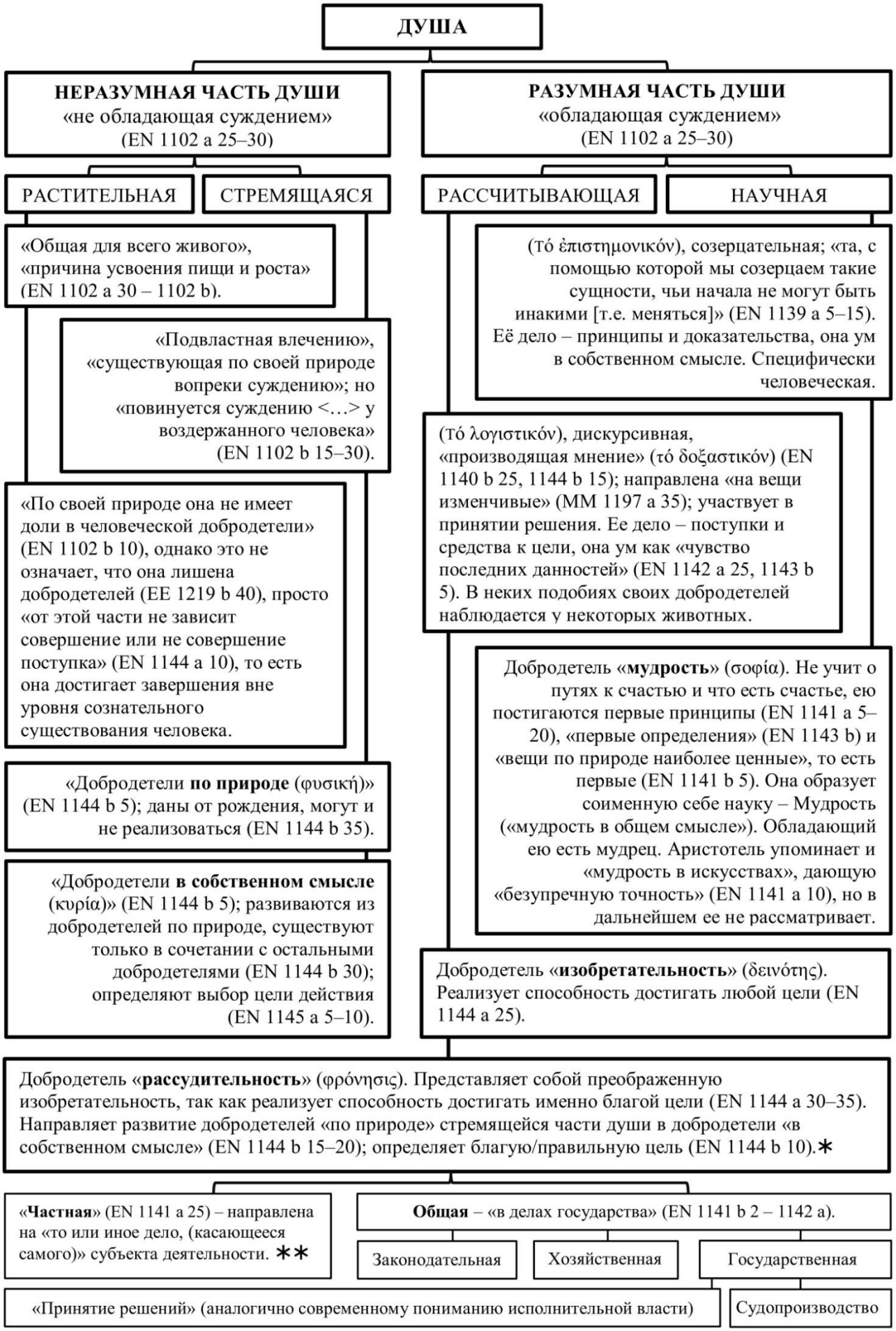
Аристотель использует методологический прием двух- или трехчастного деления души[327] на разумную, то есть обладающую суждением, и неразумную (стремящуюся и растительную). Это деление, по Аристотелю, не представляет собой какой-то жесткой структуры, так как речь идет о выявлении того, что действует в душе, а не о ее делимости[328], поэтому данную структуру удобнее представить обобщенно в виде таблицы[329]:

Таблица 2. Структура души.

[327] Аристотель сам подчеркивает, что относительно знания о сущем «не имеет ни малейшего значения, делима душа или нет» (EE 1219 b 30–35). Так, в зависимости от того, что мы хотим исследовать, мы можем перегруппировывать части – «если нужно признать, что эта часть души обладает суждением, тогда двусложной будет часть, обладающая суждением» (EN 1103 a). В том числе и по этой причине здесь приводится деление, указанное в «Никомаховой этике» как, согласно самому Аристотелю, более адекватное этической проблематике.

[328] Подробнее см.: EN 1102 a 25 – 1102 b.

[329] Предлагаемая таблица является уточнением схемы, данной А.Н. Чанышевым (см.: *Чанышев А.Н.* Аристотель. Москва: Мысль, 1987. С. 168).


ДУША
НЕРАЗУМНАЯ ЧАСТЬ ДУШИ
«не обладающая суждением»
(EN 1102 a 25–30)
РАЗУМНАЯ ЧАСТЬ ДУШИ
«обладающая суждением»
(EN 1102 a 25–30)
РАСТИТЕЛЬНАЯ
СТРЕМЯЩАЯСЯ
РАССЧИТЫВАЮЩАЯ
НАУЧНАЯ
«Общая для всего живого», «причина усвоения пищи и роста» (EN 1102 a 30 – 1102 b).
«Подвластная влечению», «существующая по своей природе вопреки суждению»; но «повинуется суждению <…> у воздержанного человека» (EN 1102 b 15–30).
(τό ἐπιστημονικόν), созерцательная; «та, с помощью которой мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть инакими [т.е. меняться]» (EN 1139 a 5–15). Её дело – принципы и доказательства, она ум в собственном смысле. Специфически человеческая.
(τό λογιστικόν), дискурсивная, «производящая мнение» (τό δοξαστικόν) (EN 1140 b 25, 1144 b 15); направлена «на вещи изменчивые» (MM 1197 a 35); участвует в принятии решения. Ее дело – поступки и средства к цели, она ум как «чувство последних данностей» (EN 1142 a 25, 1143 b 5). В неких подобиях своих добродетелей наблюдается у некоторых животных.
«По своей природе она не имеет доли в человеческой добродетели» (EN 1102 b 10), однако это не означает, что она лишена добродетелей (EE 1219 b 40), просто «от этой части не зависит совершение или не совершение поступка» (EN 1144 a 10), то есть она достигает завершения вне уровня сознательного существования человека.
Добродетель «**мудрость**» (σοφία). Не учит о путях к счастью и что есть счастье, ею постигаются первые принципы (EN 1141 a 5–20), «первые определения» (EN 1143 b) и «вещи по природе наиболее ценные», то есть первые (EN 1141 b 5). Она образует соименную себе науку – Мудрость («мудрость в общем смысле»). Обладающий ею есть мудрец. Аристотель упоминает и «мудрость в искусствах», дающую «безупречную точность» (EN 1141 a 10), но в дальнейшем ее не рассматривает.
«Добродетели **по природе** (φυσική)» (EN 1144 b 5); даны от рождения, могут и не реализоваться (EN 1144 b 35).
«Добродетели **в собственном смысле** (κυρία)» (EN 1144 b 5); развиваются из добродетелей по природе, существуют только в сочетании с остальными добродетелями (EN 1144 b 30); определяют выбор цели действия (EN 1145 a 5–10).
Добродетель «**изобретательность**» (δεινότης). Реализует способность достигать любой цели (EN 1144 a 25).
Добродетель «**рассудительность**» (φρόνησις). Представляет собой преображенную изобретательность, так как реализует способность достигать именно благой цели (EN 1144 a 30–35). Направляет развитие добродетелей «по природе» стремящейся части души в добродетели «в собственном смысле» (EN 1144 b 15–20); определяет благую/правильную цель (EN 1144 b 10).*
«**Частная**» (EN 1141 a 25) – направлена на «то или иное дело, (касающееся самого)» субъекта деятельности. **
Общая – «в делах государства» (EN 1141 b 2 – 1142 a).
Законодательная
Хозяйственная
Государственная
«Принятие решений» (аналогично современному пониманию исполнительной власти)
Судопроизводство

∗ *Можно ли понять такое деление как утверждение разных видов рассудительности или это только разные направлений реализации одной добродетели, в нашем случае неважно*[330]*?*

∗ ∗ *По этой причине, указывает Аристотель, даже за зверями можно признать некоторую рассудительность как правильное, адекватное «предчувствие того, что касается их собственного существования»*[331]*. Таким же образом, если следовать рассуждениям Аристотеля, и изобретательность (δεινότης) как природная способность наряду с этическими добродетелями-по-природе оказывается присуща «и детям, и зверям»*[332]*. Стагирит не останавливается на этой мысли, так как она только отражает общий фон единства всего живого (как и общение (κοινωνία) среди животных), хотя ставит вопрос о наличии хоть в какой-то степени разумной части души и у животных.*

Душа представляет собой на разных уровнях становления живого как «первую энтелехию естественного тела, обладающего органами[333], так и причину-цель, определяющую стремление живого «быть причастным вечному и божественному <…> по мере своей возможности»[334], то есть сообразно своей природе. Другими словами, эта концепция есть не что иное, как концепция реализации природы конкретного существа, которую Аристотель разрабатывает, отталкиваясь от понятия

---

[330] Выделение дианоэтических добродетелей в целом неустойчиво: например, сначала выделяются два вида мудрости, но в дальнейшем «мудрость в искусствах» или «в частном смысле» уже не рассматривается. На это обращает внимание Н.В. Брагинская: «К концу гл. 6 искусство выпадает из рассмотрения и речь идет о трех способностях вместо четырех» (*Брагинская Н.В*. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 726). Родство точности искусства и точности первых определений, получаемое в двух видах одной способности, может указывать на интуитивную природу мудрости, что рассматривается Аристотелем во «Второй аналитике», в целом включаясь в вопрос об уме актуальном и потенциальном. Также и «сообразительность» (σύνεσις), названная в конце первой книги добродетелью, в шестой книге только упоминается в связи с рассудительностью, но добродетелями рассчитывающей части души называются только две – изобретательность и рассудительность (EN 1144 b 15). Полный же список всех способностей разумной части души может насчитывать двенадцать, все их, а не только три указанные выше, при определенной интерпретации тоже можно отнести к добродетелям, или же выделить пять подвидов рассудительности сообразно практической деятельности (см. *Солопова М.А*. Разумная душа и ее добродетели // Историко-философский ежегодник’2016. С. 12–13, 15–16, 30). В связи с чем для поставленных в данной работе задачь нет явной необходимости создавать структуру добродетелей с учетом всех упоминаний, включая контекстуально ненаполненные. Хотя такая структура в каждом отдельном случае тоже может быть очень интересна. Такой подход выбирает Е.В. Орлов (см. гл. 3, § 2). Также иногда соотношение мудрости и рассудительности толкуется по модели гилеморфизма (что на наш взгляд не совсем оправданно), тогда мудрость оказывается более совершенным оформлением рассудительности, а рассудительность как бы материей мудрости (см.: *Sim M*. Sense of Being in Aristotle’s Nicomachean Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics / Ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 51–77).

[331] EN 1141 a 25–30.

[332] EN 1144 b 1–10.

[333] DA 412 b 5. То есть «осуществленность внутренней цели телесного организма, каковой является жизнь» (*Майоров Г.Г*. Философия как искание Абсолюта. С. 92).

[334] DA 415 a 30 – b 5.

«жизнь» (ζωή)[335], уровни развития которой и предстают как уровни души (они же части). В свою очередь, развитие уровней души уточняется через добродетель (о чем ниже), которая «подразделяется на два вида – нравственную и мыслительную» (ἀρετῆς δ᾽εἴδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητική)[336] – сообразно неразумной и разумной частям/уровням. В описании человека это позволяет подчеркнуть как его особенности, так и его тесную связь с миром живого, раскрывая все живое и человека в частности как структуру[337]. Энергийная действительность, благодаря Формуле онтологически представленная как соединение материи и формы, получает завершенное свое описание в этой трехчастной структуре, которая должна выразить всю сложность этого соединения. Таким образом, живое познается как энергийная гилеморфная структура[338], самая сложная из которых есть человек. В соответствии с поставленными задачами, нас интересует становление именно человека (чем является или в качестве чего может быть понят и описан процесс этого становления?).

Понятие «энергия», таким образом, становится ключевым для этики Аристотеля. Оно раскрывает природу человека, концептуально дополняет понятие сущности[339]. Посредством него выражается как онтологический статус человека

---

[335] «Жизнь представляется (чем-то) общим как для человека, так и для растений» (EN 1098 a), соответственно, и животным; «“жить” – значит собственно “чувствовать” или “понимать”» (EN 1170 a 20). Именно потому, что «душа придает смысл и цель жизни», как пишет Ф.Х. Кессиди, «психология Аристотеля и служит основой его этики» (*Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 6).

[336] EE 1220 a 1–5. Подробнее о видах добродетелей см.: EN 1102 b 10 – 1145 a 10.

[337] А.Г. Гаджикурбанов видит в этом развитие логики иерархизации всего сущего, где мыслительные (дианоэтические) добродетели выражают более высокий уровень оформления живого (*Гаджикурбанов А.Г.* Различие этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. № 3. С. 6).

[338] Немаловажно и то, что такая структура телеологична. На что обращает внимание Кечекьян – «своим учением о материи и форме Аристотель, таким образом, пытается снять противоположность гераклитовского потока становления и элейского неподвижного и равного себе бытия»; снятие в том, что Аристотель, «объявляя движение основой действительности и рассматривая мир как процесс вечного движения и изменения, вносит вместе с тем телеологические представления в учение о движении» (*Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. Москав; Ленинград: Издательство АН СССР, 1942. С. 45–47).

[339] Дополнительно хотелось бы обратить внимание и на понятие «природа», которое в этической проблематике выступает коррелятом онтологического понятия «сущность», так как Аристотель не дает определения человеку, а представляет его в наборе характеристик, родовых отличий «от остальных живых существ» (Pol 1253 a 15). Эти характеристики и составляют потенции его «природы», обрисовывают нам человека. Подробнее о них речь пойдет в следующих главах, пока же достаточно их просто перечислить. Всего Аристотель указывает три такие особенности: 1) разумность/рациональность: человек – это существо, «обладающее суждением», то есть осуществляющее «деятельность души и поступки при участии суждения» (EN 1098 a 1–5); 2) речь (λόγος; Pol 1253 a 10–20), то есть способность к вербальному общению, что репрезентирует рациональность и выводит на более высокий уровень коммуникации; 3) социальность: «человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные» (Pol 1253 a 5–10), то есть находящееся на более высоком уровне коммуникации. Как видим, все три родовые особенности тесно связаны друг с другом. В разных произведениях Аристотеля встречается указание и

(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[340] как существа телесного, мыслящего и социального, а также существующего не только индивидуально, но и на уровне рода)[341]. Оно дает выход из онтологии не только к понятиям «нрав» и «добродетель», но и на понятия с коммуникативным содержанием: «общение» (ὁμιλία, κοινωνία), «дружба» и «дружественность» (φιλία). Это, в свою очередь, позволяет представить этику, по Аристотелю, по-настоящему всесторонне – и в аспекте внутреннего развития человека, выделяя его самодостаточность, и в аспекте сложной системы социальных связей, акцентируя внимание на его встроенности в родовое развитие, на его зависимости от прочего сущего, на межличностное общение. Сразу становится очевидным, что связь метафизики и этики проходит через антропологию – метафизическое (энергийное) основание природы человека определяет конкретику реализации этой природы (этику, политику).

Итак, в первую очередь человек отличается тем, что его становление направляется «способностью размышления (διανοητικόν)»[342], тем самым благодаря

других особенностей, но концептуально не разрабатываемых, скорее, высказанных по случаю, наподобие «живущее на суше, двуногое, бескрылое». Подробнее об этом см.: *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. С. 91.

[340] При рассмотрении энергии как деятельности обычно исходят из предложенного самим Аристотелем различения *ἐνέργεια – κίνησις* – «движение (κίνησις) кажется некоторой деятельностью (ἐνέργεια), хотя и незавершенной (ἀτελής)» (Ph 201 b 30–35). Достаточно подробный анализ этого различения проводит Дж. Акрилл. Здесь достаточно будет привести ключевые аспекты этого анализа. Суть отличия в завершенности и принципиальной незавершенности действия-энергии (а не самодостаточности, как может показаться). Сам Аристотель приводит пример похудения для κίνησις, когда я худел и в результате похудел, и зрения для ἐνέργεια, когда я вижу и тем самым уже увидел (Met. 1048 b 15–35). Но прекращается ли видение хоть когда-нибудь? Только при невозможности видеть. При реализации способности видеть это действие не имеет конца/цели – оно либо есть, либо его нет без относительно какого-либо предела. Если я худел и не похудел, то у моего действия нет определения, можно сказать, что и действия нет. Но зрение не таково – достигаемая им цель не есть то, что его определяет, потому что нельзя увидеть абсолютно все и навсегда и тем исчерпать функцию зрения (см.: *Ackrill J.L.* Aristotle's distinction between energeia and kinesis // Essays on Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 142–162). Также развернутый анализ сравнения *ἐνέργεια – κίνησις* см.: *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. А.И. Кырлежев. Москва: Языки славянской культуры, 2012. С. 23–51. Также различие *ἐνέργεια – κίνησις* можно дополнить различением *πρᾶξις – τέχνη, ποίησις*, то есть поступка как элемента деятельности с ремеслом и творчеством. Однако само по себе такое различение не представляет особого интереса для нашего исследования. В этих рассуждениях Аристотеля нам важно указание на суть антропологического понятия «энергия» – перманентное становление, бытие в становлении, постоянное пребывание в некой точке бифуркации. Именно это составляет основу уже этического понятия «энергия» и будет показано ниже при анализе поступка (πρᾶξις).

[341] Как пишет Н.С. Войтинская, «для Аристотеля основой деятельности существования является движение, развитие, становление. Не закон причинности управляет миром, а закон органической жизни, роста» (*Войтинская Н.С.* Аристотелизм // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 194).

[342] DA 414 b 15–20.

разумной части души оказывается осознанным – это «деятельность (πρακτικά) (жизнь) обладающего суждением существа»[343]. Чтобы подчеркнуть этот аспект, становление человека можно именовать актуализацией, так как оно именно деятельно[344] – появляется не просто действие как элемент процесса, а поступок (эта особенность разбирается ниже в анализе сознательного выбора).

Для понимания человеческого действия здесь принципиально важен аспект взаимосоотнесенности различных составляющих человеческой природы. В энергийном процессе человек не только определяется (становится определенным/завершенным), но и обретает некоторую самостоятельность. Его видовая особенность раскрывается как свобода в необходимо заданном существовании: человек обречен на изменения, но в этих изменениях он оказывается способным сознательно выбирать и совершать поступки, становясь сам причиной/началом действия[345]. Такое причинение концептуализируется Аристотелем как свободное действие через сознательно принятое решение[346].

Чтобы природа человека была реализована, требуется работа ума[347] – работа ума во всем[348]. Однако, как и все в процессе становления, она осуществляется в некотором круге взаимообусловленности, что и составляет первую особенность познавательной ситуации. С одной стороны, ум есть «движущая причина поступка», в котором человек актуализирует себя, с другой – он уже есть «стремящийся ум» (ὀρεκτικός νοῦς) или дианоэтическое стремление (ὄρεξις διανοητική)[349], то есть

---

[343] EN 1098 a 1–5.

[344] Как пишет А.Ф. Лосев, «и добродетель, и счастье, и удовольствие обязательно состоят у Аристотеля из действенных актов, требуют со стороны человека постоянного действия» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 193).

[345] К причинам относится «всё, что исходит от человека» (EN 1112 a 30).

[346] Согласно Аристотелю, «выбор <…> ничему, что не рассуждает, не свойственен» (EN 1111 b 10–15).

[347] Ум и разум в данном контексте не имеют смысловой дифференциации, являются синонимами, выражая рациональную составляющую человеческой природы, способность осмысления. Например, М.А. Солопова, называя подобные рассуждения «мыслью о двуединстве всякого человеческого поступка», переводит указанные словосочетания «стремящийся разум» и «разумное стремление» (*Солопова М.А*. Разумная душа и ее добродетели // Историко-философский ежегодник’2016. С. 27).

[348] М.А. Гарнцев особенно подчеркивает, что процесс мышления и познания для человека неотделим от процесса жизни: «Прирожденное стремление к жизни есть одновременно и стремление к познанию и самопознанию, а также к познанию собственного существования как бесспорного блага» (*Гарнцев М.А*. Проблема самосознания в западноевропейской философии. Москва: Издательство МГУ, 1987. С. 33). Можно сказать, что человек познает так же естественно и необходимо, как дышит.

[349] EN 1139 b 5.

мышление (διάνοια), определенным образом направленное стремлением, которое само уже должно быть «правильным» (τὴν ὄρεξιν ὀρθήν)[350] – направленным на правильную цель. То есть, по Аристотелю, разумная и неразумная части души находятся именно во *взаимо*действии[351]. Это делает осуществление человеком своей природы процессом сознательным, но не рационализируемым полностью, а его рациональную особенность необходимой, но не исключительной[352]. Как следствие – начало развития оказывается практически неуловимым, так как возможно лишь при наличии хотя бы какого-то предварительного правильного оформления, уходит в прошлое индивида, в начало его жизненного опыта. Третья особенность познавательной ситуации вызывает при этом другой вопрос: ввиду сложности собственной природы, прозрачен ли субъект действия для самого себя, то есть насколько рациональна – контролируема разумом – его деятельность? Более конкретно: насколько рациональна актуализация, какова ее нерациональная составляющая? Ответить на этот вопрос, а также выйти на прояснение роли двух других особенностей человека позволяет анализ его деятельности как таковой – определение ее структуры.

§ 3. Специфика деятельности человека

3.1. Концепция сознательного выбора[353]

Ключевым для деятельности человека, как ее описывает Аристотель, можно назвать понятие «сознательный выбор» (προαίρεσις). Аристотель разрабатывает

---

[350] EN 1139 a 25.

[351] Соответствующее разъяснение дает А.А. Гусейнов: «Душа имеет сложное строение, она достигает совершенства и гармонии тогда, когда различные ее части выстраиваются в иерархию под господством разума, притом под таким господством, которое не является деспотическим, а соответствует импульсам, исходящим от ее низших частей» (*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель.* Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 368).

[352] Такую особенность аристотелевской антропологии особенно подчеркивает М. Нуссбаум, считая понятие «стремление / ὄρεξις» одним из ключевых для понимания этики Стагирита (см.: *Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press 2000. P. 273–282). Хотя внимание на нее обращали уже давно, например, Г.В.Ф. Гегель – «не разум <…> есть принцип добродетели, а таким принципом является скорее разумное влечение к благому, и влечение и разум, следовательно, являются необходимыми моментами добродетели» (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. С. 300).

[353] Данный подпараграф основан на тексте статьи *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-aprovr_e-ast9-2.2015.31.

концепцию сознательного выбора через классификацию действий, отталкиваясь от понятий «произвольное и непроизвольное» (τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον)[354, 355]; сознательный выбор оказывается основой произвольного-преднамеренного действия. В отечественном аристотелеведении существуют два варианта перевода слова «προαίρεσις» на русский язык: «преднамеренность», которое раскрывает аутентичное словообразование от «αἵρεσις» (выбор, намерение), и «сознательный выбор», которое больше соответствует контекстуальному смыслу, где термин «сознательный» обозначает работу рассчитывающей части души (λογιστικόν), дискурсивную составляющую деятельности, собственно, указывая на решение; однако оптимального варианта нет[356]. Но особенно важно то, какое внимание уделяет Аристотель нерациональной составляющей и в той роли, которую он отводит ей в жизни человека.

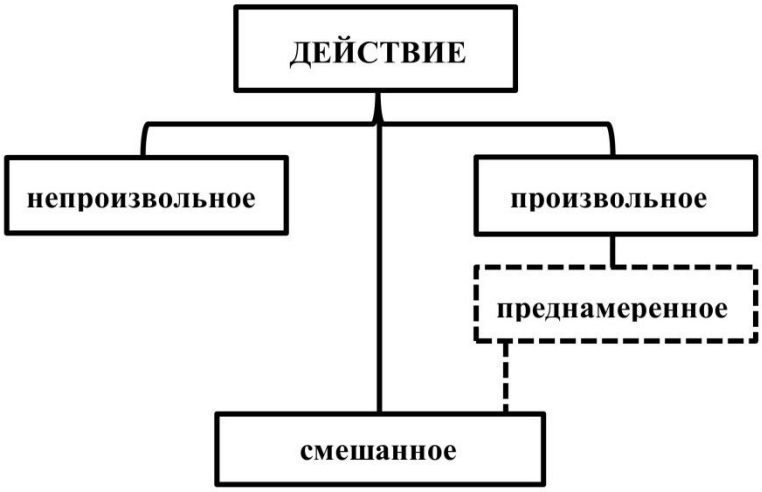
Результаты классификации Аристотеля могут быть обобщенно представлены следующим образом (по фрагменту EN 1110 a – 1114 b 30):

Таблица 3. Виды действий.

[354] EN 1109 a 30. Так как «к произвольному причастны <…> и другие живые существа» (EN 1111b 5–10), все те, что обладают стремящейся частью души.

[355] А.А. Гусейнов приводит мнение О. Дитриха о том, «что обозначенные термины лучше переводить не как “freiwiilig” и “unfreiwillig” (“произвольный” и “непроизвольный”), а как “willentlich” и “unwillentlich”, то есть “волевой” и “неволевой”», так как «речь [не] идет о свободе воли в философском смысле <…> точное значение этих терминов состоит в выявлении связи между волей и нравственным действием» (*Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. Москва: Знание. С. 63). С чем в целом можно согласиться.

[356] Похожая ситуация, например, и в английском языке. Д. Росс в своем переводе использует просто «выбор», поясняя это так: «Προαίρεσις – это очень сложное слово для перевода. Иной раз “стремление”, “воля”, “намерение” выявляли бы его значение лучше, но я в большинстве случаев использовал “выбор”. Его этимологическое значение – “предпочтительный выбор” (preferential choice)» (см. комментарий №2 к фрагменту 1111b 5: Ethica Nicomachea / Tr. by W.D. Ross // The Works of Aristotle. Vol. 9. Oxford: The Clarendon Press, 1925).



Непроизвольное действие (τὸ ἀκούσιον):

1. Источник действия («источник движения») вне субъекта («человек никак не способствует действию»), соответственно, ситуация выбора в принципе невозможна. Действует то, что сегодня принято называть обстоятельствами непреодолимой силы. Сам Аристотель приводит в пример силы природы («морской ветер», который может вынести корабль не туда) и «людей, обладающих властью». Такое действие он называет – «**подневольное**» (βίαιον). Более точен перевод Э. Радлова и Д. Росса: «по насилию»[357], «under compulsion»[358].

2. Источник действия – сам субъект, то есть выбор возможен, но информация о факторах принятия решений (средствах и цели), не по вине субъекта, искажена. Такое искажение может быть двух типов.

А) Незнание – например, когда человек обманут или когда знание ложно. В такой ситуации человек как бы совершает не то, что он на самом деле совершает. Но поскольку определить со стороны, стал ли субъект заложником некорректной информации или просто воспользовался ею, практически невозможно, Аристотель предлагает внутренний критерий – «страдание и раскаяние»[359] (μεταμέλεια).

---

[357] Этика Аристотеля / Пер. Э. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1908.

[358] Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на английском языке приводятся в соответствии с пагинацией по изданию The Complete Works of Aristotle / Ed. by Jonathan Barnes. 2 vol. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984 (если дополнительно не указано другое).

[359] Аристотель пишет, что такой «поступок должен быть тягостным и сопровождаться раскаяньем» (δεῖ τὴν πρᾶξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ). Так как понятие «раскаенье» имеет жесткие христианские коннотации, некоторые

Конечно, это не внешне наблюдаемое раскаяние, а само переживание субъектом действия результатов действия[360]. Сложность оценки такого рода действия опять возвращает нас к вопросу о развитии человека. Роль внерационального фактора в принятии решений становится особо значимой, когда субъект действует в ситуации недостаточной информированности. Такое действие Аристотель называет – «**по неведению**» (δι ἄγνοιαν). Ярким примером здесь могла бы стать история Эдипа, хотя Аристотель ее и не упоминает.

Б) Восприятие информации искажается патологиями субъекта. Аристотель ссылается на безумие, глухоту и слепоту – это действия «**в неведении**» (ἀγνοητικά):

Произвольное (τὸ ἑκούσιον)

Полностью противоположны непроизвольным, то есть источник действия – сам субъект / выбор возможен, субъект не в неведении и не в незнании, то есть обладает адекватной информацией относительно обстоятельств действия. Но это довольно широкий круг действий, так как на них способны и люди, и животные, а значит, в строгом смысле просто произвольное действие не может считаться элементом человеческой деятельности – оно не раскрывает его специфики.

Смешанные (μικταί)

Выделение такого вида действий само по себе достойно отдельного исследования и скрывает множество именно моральных нюансов – источников вдохновения исследований современной прикладной этики. Это действия «произвольные в данное время в определенных обстоятельствах». С одной стороны, источник действия – сам субъект, есть возможность выбора и адекватная информация, но сами обстоятельства таковы, что в каком-то смысле приближаются к обстоятельствам непреодолимой силы, только не в физическом смысле, а моральном, заставляя человека в буквальном смысле выстраивать иерархию ценностей. Так «во время бури выбрасывают (имущество) за борт» или «во имя великого и прекрасного терпят

переводчики, например, Д. Росс, переводят «μεταμελείᾳ» как «сожаление» (regret). Важно именно то, что Аристотель здесь имеет в виду сильное эмоциональное переживание содеяного.

[360] Дополнительно об этом см. в гл. 3, § 2.

нечто постыдное», то есть это выбор, который никто не сделал бы «безотносительно» данных обстоятельств – не предпочитаемый сам по себе.

Однако Аристотель делает принципиальную оговорку – существуют такие действия, что «скорее следует умереть, претерпев самое страшное», чем совершить их. В контексте проблемы сознательного выбора это можно понимать как вопрос о направляющих целях, которые организуют серию действий. Здесь мы снова возвращаемся к вопросу о развитии человека, так как перед нами встает проблема совершения выбора[361]. Важно и то, что эти странные «смешанные» действия все-таки нельзя не отнести к произвольным действиям и более того – к преднамеренным.

Преднамеренные действия (сознательно избираемые) – это особый подвид произвольных действий. Учитывая, что речь идет о процессе, только условно делимом, то таковым действием можно назвать и сознательный выбор, и сам поступок, но Аристотель сосредотачивает свое внимание на анализе именно сознательного выбора, что видно из контекста, хотя до этого описывает действия, реализуемые именно вовне субъекта.

Итак, «**сознательный выбор**» – это действие, 1) характеризующееся: а) наличием рассуждения, б) направленностью на средства к цели и на то, что «зависит от нас и не всегда одинаково» и «осуществляется в поступках», *то есть на все то, что мы можем изменить*, в) порочностью или добродетельностью; 2) структурно состоящее из *решения* (принятия решения) и *выбора*. Само решение – это «поиск и анализ»[362], заканчивающиеся обнаружением возможного. Поиск средств и способов для осуществления цели[363]; анализ средств до самого основного средства («до первопричины»), то есть средства для всех последующих средств[364]. Таким образом, решение – это всецело рациональная процедура. Выбор же – результирующий внерациональный акт, так как «некоторые <…> из–за порочности избирают не то,

---

[361] В практическом смысле она представляет собой также проблему цели, оправдывающей средства.
[362] Аристотель использует глагольные формы «ζητεῖν καὶ ἀναλύειν» (EN 1112 b 20), то есть «искать и анализировать». В переводе Д. Росса – «investigate and analyse».
[363] Однако «средства» здесь нужно понимать широко, так как любая цель может оказаться средством (если, конечно, это не предельная цель человеческого бытия).
[364] Если сталкиваются с невозможным, то поиск признается бесплодным и прекращается.

что должно (οὐχ ἃ δεῖ)»[365], порочность и добродетельность не даются в «поиске и анализе». Таким образом, Аристотель уточняет равнозначность участия в деятельности человека рациональной и нерациональной составляющей его природы[366, 367].

С учетом данного анализа основной элемент человеческой деятельности в рамках философии Аристотеля можно определить как сложное действие, образуемое соединением сознательного выбора и поступка (τὸ πράττειν)[368], где поступок по отношению к сознательному выбору представляет собой реализацию принятого решения[369]. Так как это сложное действие раскрывает саму структуру процесса индивидуального развития[370], то его справедливо назвать «этическим действием» и представить в виде модуля.

Таблица 4. Модуль «этического действия».

[365] EN 1112 a 10.

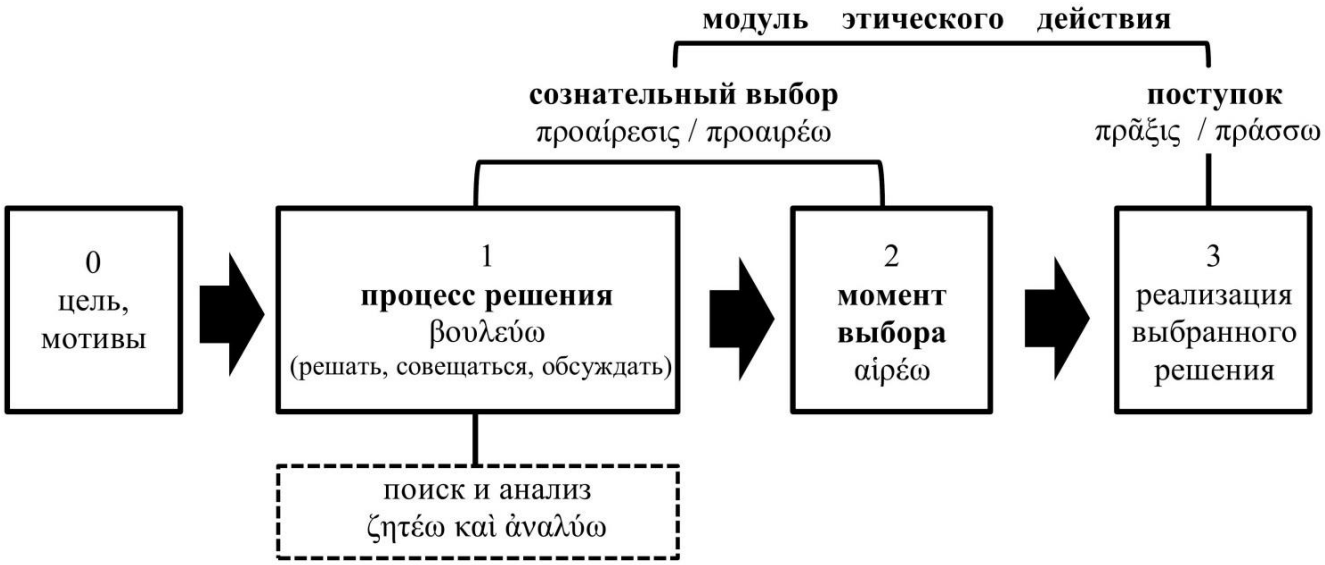
[366] Содержательно к проблеме сознательного выбора относится прежде всего вопрос о моральной ответственности. Так Т. Ирвин считает, что согласно с текстом Аристотеля можно рассматривать моральную ответственность как «простую теорию (simple theory)», когда ответственен всякий, способный к произвольному действию, так и «сложную теорию (complex theory)», когда ответственность признается только за сознательным выбором. Рассматривая все возможные замечания Аристотеля по этому поводу, Т. Ирвин склоняется ко второй теории, оставляя детей и животных (не имеющих рассудительности) в области моральной безответственности (см.: *Irwin T.H.* Reason and responsibility in Aristotle // Essays On Aristotle's Ethics. Berkeley; Los Angeles; London: University Of California Press, 1984. P. 117–156). В нашем случае этот содержательный аспект анализа сознательного выбора не так важен. Главная задача анализа – увидеть структуру энергийного действия, указать на его проблемное место – взаимодействие рассуждающей и страстной частей души при их равнозначности для совершения поступка.

[367] Примечательно, насколько схожа структура сознательного выбора по Аристотелю со структурой принятия решений, выделяемой современными исследователями (см.: *Сорина Г.В.* Принятие решений как интеллектуальная деятельность. Москва: Канон+, 2009. С. 110–112). Главное совпадение в выделении выбора в отдельный сегмент, что показывает, насколько актуален анализ Аристотеля сегодня, как недалеко ушли от него современные исследователи.

[368] То есть различаются действия внутри и вовне субъекта.

[369] «Когда (достижение цели) представляется возможным, тогда и берутся за дело»; точнее – начинают действовать (ἐγχειροῦσι πράττειν) (EN 1112 b 25).

[370] На это обращает внимание П.А. Гаджикурбанова – «в добродетели важны не только сами поступки, даже если они справедливы, благоразумны, мужественны и т. д., но то, *как* они совершаются. Само совершение этих поступков должно обладать тремя качествами: во-первых, поступок должен быть осуществлен сознательно, во-вторых, избран преднамеренно и ради самого поступка и, в-третьих, – уверенно и непоколебимо, то есть в соответствии (сверить цит.: в соответствии) с устойчивым складом души» (*Гаджикурбанова П.А*. Этика Ранней Стои: учение о должном. Москва: ИФ РАН, 2012. С. 92).



В данном модуле цель выведена как предшествующая действию, так как, по Аристотелю, человек достигает лишь целей, определенных его природой (в этом смысле он ищет то, что уже дано ему по природе). Но вместе с тем цель – это и «нулевой» момент самого действия: ее нельзя непосредственно включить в «этическое действие» именно потому, что цель еще нужно найти/выявить. В целом сложность модуля обусловлена тем, насколько сам Аристотель внимателен к человеку, избегает упрощения его природы чрезмерной рационализацией. Для достижения оптимальных результатов Стагирит стремится, если так можно выразиться, к честному знанию[371], что объясняет его отказ и от ссылок на потусторонний мир идей, и от понятия «блага как такового»[372].

Но если в анализе рациональной составляющей Аристотель не встречает особой сложности, то относительно самого момента выбора (сопряженного также и с целеполаганием), где работает и нерациональная составляющая, остается некоторая недосказанность. Попытаться прояснить ситуацию можно, обратившись к примечательной семантической дифференциации пары однокоренных слов «βούλησις» и «βουλή». Оба являются производными от глагола «βούλομαι» (желать, волеть, хотеть)[373], оба выражают волю, но за первым закрепляется именно значение воления

---

[371] Как пишет об этом Т.В. Васильева, «Аристотель ничего не придумывает такого, с чем простому человеку не приходилось бы сталкиваться, он только продумывает до конца то, что большинство людей пропускает без внимания» (*Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. С. 209).

[372] Подобные концепции с позиции философии Аристотеля кажутся ответами для ленивых и нетерпеливых.

[373] См. о «βούλομαι»: *Beekes R.* Etymological dictionary of Greek. Leiden; Boston. 2010. P. 231.

как хотения, намерения, а за вторым – решения, совета[374, 375], то есть, можно сказать, воли, проявляемой структурированно, в некоем дискурсивном развертывании. Именно в таком контексте Аристотель работает с понятиями «желание» и «решение», используя глагольную форму «βουλεύω»[376] для обозначения самого процесса решения, то есть «поиска и анализа», а также сопоставляя его с желанием[377]. Как появилась такая близость слов в греческом языке – вопрос второстепенный и чисто филологический, нам же важно то, что в подобной семантической дифференциации природа человека все-таки представляется единой. В языке не устанавливается разрыв между дискурсивными/рациональными практиками и волевыми/нерациональными побуждениями, скорее указывается на то, что желание/воление не рационализируемо, не проговариваемо до конца, и если воление частью предстает как решение, то частью оно остается скрытым от непосредственной регуляции разумом.

Здесь перевод постоянно уводит в сторону, мешает увидеть особенности выстраиваемой концепции. Так, Э. Радлов, поясняя, что «“βουλή” обозначает у Аристотеля взвешивание мотива, предшествующего действию», выбирает «для краткости» перевода термин «делиберация»[378]. Это в целом адекватно выражает процессуальность решения как действия, но кроме того, что иногда комично звучит («о чем делиберирует разумный человек»), никак не подвигает к пониманию природы человека как единого целого. Н.В. Брагинская переводит глагол «βουλεύω» словосочетанием «принимается решение»[379], что, вероятно, является максимально возможной альтернативой делиберации в русском языке, но все же не указывает прямо на процесс, как если бы мы сказали, например, «ищется решение», а не «находится решение». От читателя ускользает особенно важный аспект – само *принятие* решения есть момент результирующий, то есть момент выбора – действовать в соответствии с результатом проведенного «поиска и анализа», принятие решения не слито

---

[374] См. о «βούλομαι»: *Frisk H*. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Heidelberg. 1960. S. 258.
[375] В том числе и Совета пятисот (βουλή οἱ πεντακόσιοι) в Афинах, βουλή также назывался и Ареопаг (см. о «βουλή»: LSJ. P. 325).
[376] EN 1139 a 10–15.
[377] Цель – это в первую очередь «предмет желания» (βουλητός) (EN 1113 b 5).
[378] Этика Аристотеля / Пер. Э. Радлова. 1908. С. 44.
[379] EN 1112 a 15–20.

с самим решением как процессом. Это принципиально важно для понимания концепции Аристотеля, ведь иначе все заканчивалось бы у Стагирита сведением «сознательного выбора» к работе разумной части души, ведь в «поиске и анализе» нрав участия не принимает. Однако даже в тех языках, где слово «делиберация» звучит не столь чужеродно, оно все равно сохраняет разрыв со словом «желание»: сравните “deliberate” и “wish” – перевод Д. Росса[380].

Также и «не всякие поиски оказываются приниманием решения»[381]. Перевод Д. Росса и, соответственно, Э. Радлова здесь тоже точнее передают смысл – «не всякое исследование в то же время и делиберация» / “not all investigation appears to be deliberation”. Сразу становится прозрачным сравнение с математикой, которое приводит Аристотель. Ведь в математике нельзя что-то решить так или иначе, решение как результат высчитывается – здесь невозможна свобода, здесь нет проблемы выбора, а значит, нечего и обсуждать. Тогда как предмет решения – «βουλευτός» (“subject of deliberation” у Д. Росса) – это то, что подлежит обсуждению[382], «зависящее от нас», относительно чего рассуждения – не пустая болтовня, а могут иметь силу актуализации, то есть когда человек может что-то изменить, быть той самой причиной.

Но третья особенность познавательной ситуации не может быть преодолена. Действие человека всегда конкретно, единично и направлено из прошлого в будущее, в нем осуществляется изменение; по сути, оно есть *антропологический коррелят энергийной действительности*. В этом причина, почему о его содержании невозможно точное знание, в фокусе которого, как уже говорилось, лишь вечное, неизменное и видовое. Относительно него разум не может осуществить строгого

---

[380] EN 1112 a 15–20; 1113 a 15. Однако, например, М.Н. Вольф игнорирует роль выбора, не делая различия для βουλεύεσθαι как «принимания решения» и «принятия решения». Более того, в ее интерпретации принимание решения не просто представляет собой действие рассудительности, а является ее социальным коррелятом. И βούλευσις, и φρόνησις, согласно М.Н. Вольф, есть «способность рассуждать, но в первом случае Аристотелю важно подчеркнуть социальный контекст этой способности – совместное рассуждение, размышление на совете (βουλή) или возможность обратиться за советом». На наш взгляд, такая трактовка весьма дискуссионна, хотя, и усиливает роль коммуникации (*Вольф М. Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. С. 167–168). Ближе к тексту Аристотеля трактовка М.А. Солоповой, которая не разделяет рассудительность и обсуждение, а определяет εὐβουλία (здравое суждение, здравомыслие) как подвид рассудительности – «ее проявление», способность «дать хороший совет, принять правильное решение» (*Солопова М.А*. Разумная душа и ее добродетели // Историко-философский ежегодник’2016. 2016. С. 16).
[381] EN 1112 b 20–25.
[382] EN 1112 a 15–20.

расчета, он лишь может очертить некоторые границы, выявить некоторый порядок. Зазор между знанием общего и совершённостью единичного остается – в нем свобода человека, свобода возможности. Привести в действие, осуществить (сделать скачок от «я думаю» к «я делаю») может только то самое стремление – результирующий момент выбора[383]. В этом моменте выбора человек созидает сам себя, реализуя свою природу[384]. Поэтому для Аристотеля так естественно и просто сказать: «У неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать таким, а значит, они по своей воле такие»[385]. Другими словами, в итоге проведенного Аристотелем анализа действия ограничения третьей особенности оборачиваются гуманизацией деятельности через внерациональную составляющую принятия решений, то есть деятельность становится человекомерной – соответствующей всей сложности человеческой природы, а сам человек становится причиной выбора и действия, на нем основанного[386]. Если бы выбор возможно было полностью просчитать, то, в строгом смысле, решение принимал бы уже не субъект действия, а оно выводилось бы из набора данных, то есть решение «принимал» бы алгоритм или ряд

---

[383] Моментом, конечно, это можно назвать лишь условно. Скорее, это «теперь» выбора – тот ускользающий от разума переход два в три, белого в черное на уровне бытия человека.

[384] Этот аспект аристотелевской теории особенно актуален для феноменологической интерпретации. Так А.Г. Черняков, разрабатывая онтологию поступка, отождествляет то, что в нашем случае обозначено как *«теперь» выбора* с действием «ока души» (ума) – «мгновением ока». «“Мгновение ока” этической ситуации нельзя “знать” в смысле επιστήμη, ибо выбор (προαίρεσις) как движущая причина поступка предполагает именно отсутствие необходимого основания. То προαιρετικόν της ψυχής – “избирательная сила души”, способность или свобода выбора, истинствует там, где нет подсказки или принуждения со стороны “вечных принципов”». Тем самым осуществляется свободное полагание человеком себя в будущее (*Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 237). Однако, как уже отмечалось, феноменологическая интерпретация требует отдельного исследования и слишком своеобразна, чтобы использовать ее или отдельные ее результаты для стороннего исследования. Хотя, очевидно, в чем-то неизбежны сближения, как например, в одной из задач, поставленной А.Г. Черняковым, – «ухватить логос рассудительности в теоретическом, софийном логосе, выстроить знание (επιστήμη), имеющее своим предметом структуру поступка» (там же). Дополнительно об «оке души» в связи с его трактовкой Е.В. Орловым см. в гл. 3, § 2.

[385] EN 1114 a 20. Сознательный выбор пронизывает и организует всю жизнь человека: так и «взаимную дружбу питают при сознательном выборе» (EN 1157 b 30), и «добродетели <…> избираются нами сознательно» (EN 1139 a 20–25).

[386] Здесь и зарождается этическая проблематика. Как об этом пишет А.А. Гусейнов: «Нет места этическим решениям там, где можно все рассчитать» (*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля. С. 367). Так же описывает «нравственное знание» и Х.-Г. Гадамер – оно «всегда и неизменно требует подобного самостоятельного обдумывания. Даже если представить себе это знание в состоянии идеальной завершенности, оно является совершенством способности к самостоятельному обдумыванию, разумности в принятии решений, а не знанием типа τέχνη» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 379). Однако А. Адкинсон отмечает, что только благодаря наличию рассудительности человек, по Аристотелю, становится морально ответственным (*Adkins A.W.H.* Merit And Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford: The Clarendon Press, 1965. P. 334).

исчислений[387]. Однако принятие решений, благодаря нерациональной составляющей и единичности каждого действия, не может быть точным знанием, при всей своей открытости для анализа и рефлексии не может быть вырванным из взаимосвязей человеческой природы какими-либо рациональными процедурами.

Само существование человека как энергийно сущего уже на уровне онтологии предполагает вариативность – реализацию возможного. В процессе развития человек определяется (становится определенным): сужаются альтернативы, так как «сознательный выбор не бывает связан с невозможным», но обретается полнота возможной для него власти, реализуя «стремление <…> к зависящему от нас»[388], что оформляется как свободное действие через сознательно принятое решение. Очевидно, что весь мир не подвластен человеку, но это не значит, что у человека нет своего места, где он хозяин, где он является *причиной* наряду с «природой, необходимостью, случаем»[389].

Но такая свобода и такой взгляд на человека имеют и обратную сторону: проблему – как работать со скрытой от разума частью своей природы? Что я могу знать о том, о чем не могу знать? Мы имеем ситуацию, когда определяемая в бытийном смысле самостоятельность человека не тождественна его самоконтролю, то есть человек остается в определенной степени непрозрачен для самого себя (своего понимания) и эта его сокрытость от его же рациональной способности требует от него предельного внимания к своему развитию. Именно для решения этой задачи Аристотелем и разрабатывается этика как «практическая наука», направленная, как сказал Дж. Дадли, на «достижение нашего полного развития в жизни и поддержание данного состояния как можно дольше»[390].

---

[387] Принятие решений, совершение поступка стало бы наукой даже не в аристотелевском, а в позитивистском смысле, тогда сам человек стал бы всего лишь счетной машиной/калькулятором.
[388] EN 1111 b 20; 1113 a 10.
[389] EN 1112 a 30.
[390] *Дадли Дж*. Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // Verbum. № 19. 2017. С. 15.

3.2. Концепция нрава[391]

По Аристотелю, в каждом конкретном акте сознательного выбора человек участвует, скажем так, весь целиком со всей его биографией: не только знаниями, но и страстями и желаниями. Таким образом, сознательный выбор представляет собой не что иное, как навык (навык всего жизненного опыта). Более того, насколько бы ни был развит человек, он никогда не избавится от необходимости совершать его. Даже «добропорядочный человек» всегда остается в ситуации решения – «производя выбор и не доводя себя ни до чрезмерности, ни до скудости»[392], то есть процедура *решение-выбор* по своей сути есть тренировка, которая наполняет жизненный опыт человека. Нерационализируемая составляющая этой тренировки концептуализируется Аристотелем как «привычка» (ἔθος)[393]. Привычка – это то, что выражает индивидуальное развитие, формируется во взаимосвязи внутреннего и внешнего движений (кто-то привыкает к чему-то, каким-то действиям в отношении чего-то и в определенной ситуации). Привыкание подается как значимое дополнение обучения, как способ работать с нерациональной составляющей человеческой природы, вместе же они формируют сознательный выбор как навык[394].

Понятие «привычка» становится для Аристотеля ключом к пониманию того, как происходит развитие стремящейся части души. Через него он вводит понятие «ἦθος» (нрав)[395]. В начале второй главы «Никомаховой этики» (1103 a 15–20)

---

[391] Данный подпараграф основан на текстах статей: *Платонов-Поляков Р.С.* Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 1. С. 70–90; *Платонов Р.С.* Семантика слова «ἦθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 26–53.

[392] EE 1249 a 25.

[393] Этот аспект выделенно исследует Х. Мэй, показывая, каким образом в этическую концепцию Аристотеля входит понятие «привычка»: «Умозрительная деятельность – это произвольная рациональная деятельность, которая является возможной, только если человек обладает культурной и добродетельной мотивационной системой. Владение такой мотивационной системой – развитая способность, которая <…> начинается с привыкания» (*May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. P. 118).

[394] Для ясности не лишним будет одно терминологическое уточнение. То, что переводится часто как «воспитание», на самом деле, при согласовании с понятием ἔθος (привычка), оказывается *приучением* или *привыканием*, так как Аристотель использует для определения этой деятельности глагол ἐθίζω – приучаю, привыкаю. Само Воспитание (παιδεία) представляет собой как раз всестороннее соединение интеллектуального и нравственного развития и различается еще и по количеству субъектов – «воспитание каждого в отдельности отличается от воспитания общественного (διαφέρουσιν αἱ καθ ἕκαστον παιδεῖαι τῶν κοινῶν), подобно отличию общего от частного случая во врачебном деле» (EN 1180 b 5–10).

[395] Иногда переводимое как «характер». Однако само греческое слово «χαρακτήρ» (печать, клеймо, особенность), которое в современных языках часто непосредственно заменяет слово «ἦθος», никакого отношения к этической проблематике не имело (см. о «χαρακτήρ»: LSJ. P. 1977). Э. Шварц видит в его использовании для перевода в большей

Аристотель, говоря о происхождении нравственного от привычки – «ἠθικὴ ἐξ ἔθους», дает упоминаемую ныне в каждом словаре этимологию слова «ἦθος» «от привычки при небольшом изменении (μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους)». Данное сближение, видимо, не нуждалось в пояснении. Как об этом пишет Э. Шварц: «Древние всегда чувствовали связь с ἔθος; это наверняка верно, даже если лингвистика этого не проясняет»[396]. Смысловая близость слов «ἦθος» и «ἔθος» для Аристотеля не тезис, который нужно доказывать, а пример (в чем-то и аргумент) того, что его концепция выстраивается правильно – раскрывает родовой опыт актуализации, определяющий и словоупотребление. Однако совершенно прояснить связь этих двух понятий вряд ли удастся[397].

При наличии подробно прописанной и уточненной в добродетелях структуры души введение понятия «нрав» кажется излишним и ничего не добавляющим к пониманию развития человека. Это верно, но только в антропологическом аспекте. В практическом же аспекте оно дает «видеть» нерациональную составляющую человеческой природы, тем самым это состояние становится операционально доступным. Знание «что есть добродетель» до этого момента никак не могло перейти в практическое знание, так как добродетели были лишь антропологическими характеристиками[398]. Теперь же они предстают в тесной связке с «этическим действием» и могут быть рассмотрены не энтелехийльно (то есть как телос) в знании «что», но энергийно (то есть как характеристики действия)[399] в знании «как»[400],

---

степени влияние французского языка и культуры (*Schwartz E*. Ethik der Griechen. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1951. S. 16).

[396] *Schwartz E.* Op. cit. S. 15.

[397] Подробнее о соотношении понятий «ἔθος» и «ἦθος» см.: Платонов Р.С. Семантика слова «ἦθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 26–53.

[398] Описывая добродетели в этом значении, А.Г. Гаджикурбанов говорит о «метафизическом смысле понятия добродетели», так как речь идет о «качестве бытия, онтологической характеристике предмета» (*Гаджикурбанов А.Г*. Различие этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. № 3. С. 9–11). Однако в нашем случае необходимо разделять метафизическую и антропологическую проблематики, чтобы прояснить, каким образом метафизика связана с этикой. Репрезентативную подборку разъяснения исследователями содержания понятия «ἀρετή» в древнегреческой культуре как «добротности», «совершенства» см. у В.Е. Семенова (*Семенов В.Е*. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. 2012. С. 84–85).

[399] Именно в этом смысле они соответствуют определению А.А. Гусейнова – «деятельное обозначение пространства собственно человеческого развития» (*Гусейнов А.А*. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004).

[400] Подробнее об этом см. главу 3.

соответственно, получить не антропологическую, а этическую трактовку. Если понятием «ум» выражается энергийное состояние мыслящей части души (в первую очередь через изобретательность и рассудительность), то понятием «нрав» выражается энергийное состояние стремящейся части[401].

Таким образом, развитие человека предстает как интеллектуально-нравственное, а влияние факторов этого развития уточняется – «при наличии добродетелей двух [видов], как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно[402] благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная <…> рождается привычкой», когда «[повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои[403] (ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται)»[404]. По сути нрав есть комплекс таких устоев, то есть добродетелей. Здесь мы уже вплотную подходим к раскрытию проблемы, связанной с первой особенностью познавательной ситуации. Однако для полной ясности следует указать и этический коррелят понятию «цель». В этике Аристотеля, как известно, таковым является понятие «счастье» (εὐδαιμονία)[405].

Как уже отмечалось выше, в аристотелевской онтологической модели все направляется целевой причиной. При этом достижение цели как максимально возможной реализации природы рассматривается как благо[406], так как завершенное, определенное «принадлежит природе собственно блага»[407], то есть благо прежде

---

[401] Так же можно сказать, что понятием «тело» (σῶμα) выражается энергийное состояние растительной части, о добродетелях которой Аристотель упоминает, но которые не рассматривает. Тело выступает одним из условий реализации «этического действия», но, как уже говорилось, согласно Аристотелю, не влияет непосредственно на сознательный выбор, то есть не входит в его структуру. Хотя как условие может иметь значительное влияние, чему пример слепота в определении действия «в неведении». К добродетелям здесь можно отнести «оптимальное состояние телесного организма человека, предполагающее здоровье, наличие физической силы, гармоничное функционирование всех его частей и органов, телесную красоту» (*Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. С. 96).

[402] Здесь необходимо разъяснение: «*Преимущественно*, так, уму и рассудительности не обучают. Вероятно долгим упражнением Ар. называет обучение философии и другим наукам. Нравственное же “упражнение” (в обращении с удовольствием и страданием), которое начинается с рождения <…> именуется “привыканием”, а не упражнением» (*Брагинская Н.В.* Примечания. С. 701).

[403] Н.В. Брагинская также дает перевод «ἕξις» как «склад души» (EN 1105 b 25–30).

[404] EN 1103 a 15; 1103 b 20. Как внутренние факторы (способности), так и внешние (привыкание/воспитание, обучение (διδασκαλία) и прочие виды влияния, например судебная система (EN 1113 b 20–25)) теперь ориентированы не просто на развитие, а на одну из двух его составляющих.

[405] Например, Т. Ирвин в своем анализе этики Аристотеля исходит из того, что «сложная концепция счастья помогает объяснить роль добродетельного поступка» (*Irwin T.H.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. I: From Socrates to the Reformation. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007. P. 117).

[406] «Всякое искусство <…> учение <…> поступок <…> выбор <…> стремятся к определенному благу» (EN 1094 a).

[407] EN 1170 a 20.

всего усматривается в порядке и открывается разуму как определенный порядок[408]. На уровне бытия человека высшее благо понимается Аристотелем как счастье[409]. Другими словами, мы имеем дело с некоторыми мировоззренческими установками Стагирита: эвдемонистической (высшее благо есть счастье) и, если так можно назвать, установкой положительной целостности (определенное лучше не определенного).

Непосредственно из данных установок образуется сложный предмет – цель-благо-счастье, – организующий всю этику как науку практическую, что и делает ее в определенном смысле наукой о счастье. Цель-благо-счастье не универсальна, так как «все существующее стремится не к одному благу, а каждое к своему собственному»[410]. Она желаема сама по себе, то есть предельна – не избирается «ради другой цели», а включает в себя как средства все остальные цели[411]. Тем самым она есть благо в собственном смысле слова, «наивысшее благо», что и называется счастьем – «высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие»[412],[413].

---

[408] Существование человека оказывается целенаправленным, думается, именно так следует понимать утверждение, что «жизнь определена (ὡρισμένον)» (EN 1170 a 20), в противовес «плохой» жизни, лишенной определенности, ведь «ни растленную, ни жизнь в страданиях не следует принимать во внимание, потому что такая жизнь лишена определенности (ἀόριστος), так же как и ее содержание» (EN 1170 a 20–25); в этом смысле определенная/благонаправленная, она есть благо «само по себе», при этом «чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие» (EN 1170 b 1–5).

[409] EN 1095 a 15–20. Напомним, что относительно счастья мы придерживаемся инклюзивистской, точнее – инструменталистской, трактовки.

[410] EN 1218 a.

[411] Телеологичекую составляющую счастья можно также уточнить, как это делает П.А. Гаджикурбанова, выделяя в ней два аспекта/смысла: 1) «эвдемония как цель любого рода человеческих действий», выражает «целостность жизни как единой структуры»; 2) эвдемония как реализация «некоторой *единственной* цели стремлений человека как разумного существа, превосходящей все остальные его предназначения», выражает специфическую «функцию человеческого существа», что «предполагает субстанциальное понимание оснований добродетельной деятельности человека» (*Гаджикурбанова П.А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. Москва: ИФ РАН, 2012. С. 98).

[412] Аль-Фараби называет это «восторгом от обретения» добродетели (*Аль-Фараби*. Философия Аристотеля // Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1985. С. 213).

[413] EN 1094 a 20–25; 1095 a 15–20; 1099 a 20–25. Понятие «счастье» в рассуждениях Аристотеля сопряжено с понятиями «удовольствие» (ἡδονή) и «блаженство» (μακαριότης). Удовольствие выражает аспект чувственного переживания счастья, но не становится содержательным наполнением счастья, так как возможны и порочные удовольствия. Соответственно, нельзя сказать, что если я испытываю удовольствие, то я счастлив в истинном смысле. Блаженство же связано в первую очередь с условиями доступности и использования благ. Таким условием является, например, длительность во времени – «за полную (человеческую) жизнь» (EN 1098 a 15–20), если это условие отсутствует, то человека, согласно Аристотелю, нельзя назвать блаженным, чему пример «жребий Приама» (EN 1101 a 5–10). Поэтому для уточнения инструменталистской трактовки, на наш взгляд, нужно блаженство отличать от счастья. Тогда полнотой всех благ на протяжении всей жизни будет блаженство, а состоянием актуализации добродетелей – счастье. Соответственно, можно быть счастливым, не будучи блаженным, хотя невозможно наоборот. Такой четкой связки у Аристотеля в тексте нет (хотя можно найти различные примеры), скорее, присутствует синонимия, без попыток последовательной терминологической дифференциации. Дифференциация больше соответствует

Однако Аристотель уточняет – «большинство дает ему иное определение, чем мудрецы»[414], тем отделяя его от удовольствия в вульгарной трактовке, вытекающей из соответствующего образа жизни, когда «люди весьма грубые» не видят иного блага, чем телесные наслаждения[415]. Здесь и проявляется сложность рассматриваемого предмета, его определения и практического достижения. В чистом же виде мы получаем цель, «избираемую всегда саму по себе и никогда как средство», «счастье как цель действий <…> нечто совершенное (полное, конечное) и самодостаточное»[416].

Для нашего исследования ключевым является тот факт, что концептуализация этого сложного предмета проводится Аристотелем через понятие «ἔργον» (дело, назначение), полагая «благо и совершенство» (τἀγαθόν καὶ εὖ) производными от такого специфицирующего «дела»[417]. Так как слово «ἔργον» в англоязычной литературе переводится часто как *функция*[418], этот прием получил названия *функционального аргумента*[419, 420]. Общим фоном рассуждения здесь служит тот факт, что у каждого человека в некотором наборе его социальных функций есть специализированная цель, эта цель соответствует многообразию социально значимой деятельности,

---

обыденному словоупотреблению, когда, как пишет А.А. Гусейнов, «блаженством <…> обозначалось состояние божественной жизни» (*Гусейнов А.А.* Аристотель // История этических учений. Москва: Академический проект, 2015. С. 359). На наш взгляд, такое разделение необходимо, так как определение счастья как «жизни сообразной добродетели» не согласуется с требованием «на протяжении всей жизни», а то, в свою очередь, с утверждением, что утвердившись в добродетели нельзя стать порочным. Таким образом, смысловое различие опять же требуется контекстом рассуждений Стагирита.

[414] EN 1095 a 20.

[415] EN 1095 b 15. Но это не исключает удовольствие вообще, что особенно подчеркивает К. Шилдс: «Аристотель выдвигает на первый план своей теории удовольствияименно то, что удовольствие обязательно совместно с обширной интеллектуальной или познавательной деятельностью высшей формы» (*Shields C.* Perfecting pleasures: the metaphysics of pleasure in Nicomachean Ethics // Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 209).

[416] EN 1097 a 30; 1097 b 20.

[417] EN 1097 b 20–25.

[418] *May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. P. 6.

[419] "Function Argument" (*Irwin T.H.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol.1. P. 134).

[420] Такое соотношение процесса и цели, имманентно содержащейся в процессе, удачнее всего обозначать и на русском языке термином «функция», чтобы не упускать нюансы смысла и не путаться в словах «дело», «делание», «произведение» и т. п. Так, например, А.Ф. Лосев, особенно акцентируя внимание на процессуальности понятия «ἔργον», переводит его как «произведение», то есть делание, осуществление. «Материя ведь существует потенциально, поскольку направляется к эйдосу. Когда же она мыслится энергийной, она уже пребывает в эйдосе. Произведение есть цель материального оформления, и энергия есть это произведение. Поэтому, термин ἐνέργεια производят от ἔργον ("произведение"), и энергия, отсюда, тяготеет к энтелехии» (*Лосев А.Ф.* Учение Аристотеля о потенции и энергии. С. 713).

она поливариантна[421]. Но проблема в том, что речь идет о человеке как таковом (в значении родового понятия), именно на уровне рода он должен быть определен, на уровне рода должно быть показано единство[422]. Так что совсем не удивителен вопрос Аристотеля – «возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение (ἔργον) и занятие (πρᾶξις), а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (ἀργός)?»[423]. Слово «бездельник» (ἀργός) здесь выходит за рамки обыденного его понимания: это тот, кто лишен дела как смысла – бессмысленный, существующий ни за чем[424]. Учитывая, что человек есть энергийно сущее и не может достичь некоего окончательного результата своего существования, концепция цели-блага-счастья как наивысшего блага становится концепцией полагания возможности предела как возможности смысла – смыслообразующей цели существования, а не какого-либо конкретного, достижимого блага. Ее также можно назвать концепцией порядка, выстраиваемого через иерархию ценностей. Именно такой ценностный порядок описывают слова Аристотеля о том, что «если же у того, что мы делаем, существует некая цель, желанная сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем ради другой цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше] стремление (ὄρεξις) бессмысленно и тщетно (κενὴν καὶ ματαίαν)), то ясно, что цель эта есть собственно благо (τἀγαθόν), то есть наивысшее благо (ἄριστον)»[425]. То есть жизнь «определена»/упорядочена именно через эту иерархию: в жизни есть смысл потому, что есть дело, а дело есть, если есть цель. Понятие «ἔργον» здесь описывает бытие человека именно функционально, то есть как процесс постоянной актуализации своей природы.

Нельзя не согласиться с Т. Ирвином, который особенно подчеркивает, что речь не идет просто о деятельности, через понятие функции Аристотель определяет тот

---

[421] См. пример с кифаристом и «изрядным кифаристом» (EN 1098 a 10).
[422] Как пишет Е. Гарвер, «именно πρᾶξις составляет благую жизнь <…> быть отличным фермером, плотником или торговцем не имеет отношения к хорошей жизни (good life)» (*Garver E.* Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // Journal of the History of Philosophy. Vol. 32. № 2. 1994. P. 176).
[423] EN 1097 b 25–30.
[424] «У кого есть определенное <…> занятие, собственно благо и совершенство заключены в их деле» (EN 1097 b 25).
[425] EN 1094 a 20–25.

уровень организации живого, который соответствует человеку; при этом каждый новый уровень оформления не отрицает предыдущий, а включает его. Соответственно, нельзя редуцировать сложного по своей природе человека к какой-то одной его составляющей. Функциональный аргумент, по мнению Ирвина, ориентирован на всю полноту жизни человека, ведь «жизнь, соответствующая разуму, есть жизнь, включающая и пищевые, и сенсорные действия, которые управляются разумом, но не жизнь, которая состоит в максимально возможной степени в рассуждении»[426].

Содержательно Аристотель будет описывать счастье в делении его на два вида относительно реализации двух видов добродетелей. Но зато функционально оно сопоставимо с действительностью как процессом: человек обретает подлинное существование, только оказываясь «в деле» созидания себя/раскрытия своей природы. Только тогда о человеке можно сказать, что он ἐνεργητικός в собственно экзистенциальном смысле. Неудивительно, что основное определение счастья («человеческого блага») у Аристотеля чисто функциональное – «человеческое благо (ἀνθρώπινον ἀγαθόν) представляет собою деятельность души (ψυχῆς ἐνέργειά) сообразно добродетели»[427]. Деление на первую и вторую эвдемонию оказывается вторичным для понимания счастья, остается попыткой чисто этической конкретизации содержания. Тогда как цель-благо-счастье оказывается скоррелированна с антропологическим и онтологическим уровнями рассмотрения бытия человека. Такое – энергийное – счастье не первое и не второе, это зависимое от человека (его деятельности) состояние жизни и «полнота жизни»[428], что по своей сути и есть совершенная деятельность, достигаемая как гармония предельно возможной актуализованности человеческой природы[429]. В нем нельзя пребывать как в результате, когда

---

[426] См.: *Irwin T.H.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1. P. 135–136.

[427] EN 1098 a 15–20. Исключительно функциональная роль учения Аристотеля о высшем благе уже отмечалась, например, А.А. Гусейновым: из этого учения «мы узнаем, какими признаками должна обладать цель деятельности, чтобы она могла называться высшим благом, но не узнаем ничего, кроме, правда, самого имени счастье, в чем конкретно оно состоит» (*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля. С. 355).

[428] EN 1100 a 5.

[429] Такую трактовку поддерживает Х. Мэй: «Пробуждение, просвещение, или самоактуализация, эти термины, а не “счастье” более точно схватывают сущность эвдемонии» (*May H.* Aristotle’s Ethics: Moral Development and Human Nature. P. 2). Так же и Дж. Дадли называет эвдемонию «барометром жизни», а не ее целью (*Дадли Дж.* Физические и метафизические основания этики у Аристотеля. С. 15). Г. Хьюз предлагает слово «fulfilment», чтобы подчеркнуть

деятельность по его достижению уже позади, его нельзя получить в некое владение, но его можно реализовывать в себе через себя, то есть в предельном самосовершенствовании через самоактуализацию[430].

Именно функциональный подход к пониманию цели является мостиком для перехода от антропологической к чисто этической трактовке добродетелей – «добродетель человека – это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело»[431]. Здесь Аристотель исходит из положения, что «всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенства выполняемому делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (σπουδαῖος) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим»[432], то есть культурный материал, который использует Аристотель в данном случае, это: представления о добротности, доброкачественности, соответствии цели, о надлежащем осуществлении функции. Таким образом, существование человека в практическом знании раскрывается не как бессистемная активность, а дело полноценной реализации специфической гилеморфной структуры, и ее элементы («этические действия») могут быть охарактеризованы относительно порядка иерархии ценностей. Такими характеристиками действия и являются добродетели, ведь «каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей <…> ему добродетели»[433]. «Присущей», а не «приписанной» ему иерархией ценностей в социальных практиках именно потому, что Аристотель говорит о природе и о ее адекватном постижении (чему в том числе должна способствовать и разработка практических наук).

Важно подчеркнуть, что природа понимается при этом всецело положительно. Данный аспект этики Аристотеля исследует П. Готтлиб под названием

полноту реализации природы как «fulfilled life» (*Hughes G.J*. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. New York: Routledge, 2001. P. 207).

[430] В таком случае совершенно понятно утверждение Аристотеля, что «животное не может быть счастливым» (EN 1099 b 32 – 1100 a 1).

[431] EN 1106 a 20–25.

[432] EN 1106 a 15–20.

[433] EN 1098 a 5–15.

«корректирующие добродетели» (corrective virtues)[434]. С одной стороны, Аристотель говорит, что «добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе»[435], с другой – «природная добродетель (φυσικὴ ἀρετή) соотносится с добродетелью в собственном смысле слова (κυρία)». Загадочность первой фразы противоречит раздвоению добродетели во второй. Не только «всем кажется», но и Аристотель сам не отрицает, «что каждая [черта] нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения». Такая двойственность выделена только в одной части души – «подобно тому как у производящей мнение части души <…> есть два вида [добродетели]: изобретательность и рассудительность, так и у нравственной ее части тоже два вида: одна добродетель природная и другая – в собственном смысле, возникает [и развивается] при участии рассудительности»[436]. Но контекстуально прочитывается наличие некоторого природного основания любой добродетели вообще, когда подлинную добродетель мы получаем в развитии. Так, изобретательность, которая, кажется, может быть присуща и животным, чисто технически (как умение достигать цели) образует рассудительность «при наличии того “ока души”»[437], которым усматривается благая цель, что направляет рассчитывающую часть души. Без благой цели изобретательность в общей перспективе развития предстает как некая недорассудительность, что выстраивает своего рода кольцо взаимосоотнесенности добродетелей в их развитии[438], образуя гармонию становления. О состоянии такой гармонии также можно говорить как о добродетели – это знаменитая καλοκἀγαθία («нравственная красота»).

П. Готтлиб поясняет эту ситуацию двойственности добродетели следующим образом: «Если бы люди имели естественно плохие склонности, которые должны были бы быть преодолены, этические добродетели противоречили бы природе», –

---

[434] См.: *Gottlieb P*. The Virtue of Aristotle’s Ethics. N. Y., 2009. P. 52–73.
[435] EN 1103 a 25.
[436] EN 1144 b 1–15.
[437] EN 1144 a 25–30. Подробнее об «оке» и рассудительности см. в гл. 3, § 2.
[438] «Быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» (EN 1144 b). Здесь имеется в виду «нравственно добродетельным», так как иначе эта фраза была бы тавтологией, учитывая, что рассудительность тоже добродетель.

и далее: «Согласно Аристотелю, нам необходимо узнать наши собственные естественные склонности, чтобы мы могли соответственно к ним приспособиться[439]. Однако из этого не следует, что основное в этических добродетелях – исправление таких склонностей».

Другими словами, Аристотель не рассматривает человеческую природу как изначально испорченную, хотя ее потенции ограниченны и при этом их можно не реализовать. У него нет ничего, хоть в чем-то подобного искажению идеального образа в материальном или первородному греху. Выделение страстей – «влечение, гнев, страх, отвага, злоба, радость, любовь (φιλία), ненависть, тоска, зависть, жадность – вообще все, чему сопутствуют удовольствия и страдания»[440], – не раздваивает природу человека, а определяет стадию актуализации в ее моменте перехода от животной потенции к человеческой, где требуется новая работа. Эту работу (дело) и определяют добродетели: как понятия они дают возможность видеть ее, а как «устои» они есть то, «в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями»[441]. Природа остается для человека некоторой данностью и в этом смысле не подлежит исправлению; естественным образом уже есть возможность становления, хотя оно и не дается просто так, и Аристотель ищет способ, как наилучшим образом реализовать эту возможность.

Чтобы окончательно завершить этот переход от антропологии к этике, подытожим.

Согласно Аристотелю, «человеческой добродетелью мы называем добродетель не тела, но души»[442]. Если душа – это форма, в которой телом и умом осуществляется человек и выражение его телоса, в том числе и как «целевая причина тела»[443], то добродетель есть ее «ее совершенство (τέλος)», в этом смысле – телос

---

[439] EN 1109a 34–5.
[440] EN 1105 b 20–25.
[441] EN 1105 b 25–30.
[442] EN 1102 a 15. Следует помнить, что это не является противоречием в рамках гилеморфизма.
[443] DA 414 a. Для более ясного понимания процесса можно также воспользоваться сопоставлением души, по Аристотелю, с ДНК, которое сделано Х. Мей: «Душа – “естественный инженер” тела. Как в нашем понимании ДНК, душа направляет развитие организма» (*May H.* Aristotle’s Ethics: Moral Development and Human Nature. P. 38). Это, безусловно, удачный образ, который на современном уровне может объяснить гилеморфизм Аристотеля, но с одной лишь оговоркой – «тело» нужно понимать предельно широко, то есть как сущее, совмещающее в себе все части души как уровни оформления, включая ум.

телоса[444]. Другими словами, добродетели выражают оптимальное развитие человеческой природы[445] и как правильный τέλος, и как деятельное (энергийное) пребывание в нем[446]. В первом случае это антропологические характеристики: каждая часть души достигает своих добродетелей, образует некоторое устойчивое «состояние»/«устой» (ἕξις)[447]. Здесь мы получаем описание внутренней динамики человека в энтелехийном аспекте, соответствующее знанию «что». Во втором случае добродетели уже выступают как качественные характеристики деятельности (структура которой раскрывает «этическое действие»). Здесь мы получаем описание в энергийном аспекте, соответствующее знанию «как». Именно через концепцию добродетелей как энергийных характеристик деятельности Аристотель максимально, насколько это возможно, сближает знание «как» с конкретным поступком[448].

Такое функциональное описание деятельности (то есть описание ее процесса, структуры действия) – максимально возможное знание о единичном, которое доступно в рамках третьей особенности познавательной ситуации. Только в структуре процесса можно фиксировать нечто общее для всякого возможного действия, содержание действия все равно оказывается всегда в области единичного,

---

[444] «Вид и форма по отношению к материи тождественны, в этом смысле они обозначаются одним словом “эйдос” <…> Готовый дом как энергия есть индивидуальная сущность, материализованная форма <…> Слово “телос” (τέλος), корень которого содержится в слове “энтелехия”, значит одновременно и цель и конец <…> Существование или жизнь относятся к таким движениям, которые Аристотель называет сплошными, или непрерывными. Остановка в таком движении означает его конец. В этом конце соединяются и окончание, и цель, и назначение такого движения» (*Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. С. 205).

[445] «Назначение человека выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели» (EN 1144 a 5–10).

[446] «От них исходит деятельность» (EE 1220 a 5–10).

[447] Тогда совершенно понятно, почему «между добродетелью и душой связь отнюдь не привходящая» (EE 1219 b 25–30).

[448] Полностью противоположную трактовку предлагает Л. Косман, отталкиваясь от того, что в добродетельном поступке можно разделить добродетельное чувство и само действие. Добродетель определяется им как полное владение страстями, где выбор, только шаг на пути добродетели как привычки, а не часть осуществления добродетели. Например, мужественный поступок можно совершить через внутреннюю борьбу, подавляя страх, но это же и указывает на то, что человек не добродетелен в полной мере, так как утвердившемуся в добродетели внутренняя борьба не свойственна (*Kosman L.A.* Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics // Essays on Aristotle's Ethics. Los Angeles: University of California Press, 1984. P. 103–116). На наш взгляд, это крайне перфекционистское понимание добродетели превращает ее в действие лишенное внутренней динамики, доведенное до автоматизма. Это пусть и находит некоторое подтверждение в тексте Аристотеля, но в столь жестком виде не может быть встроено в этику, так как не предусматривает развития, все, кто не мудрец, таким образом, оказываются вне добродетели. Нет здесь и смысла к определению границ правильного поступка. Это, скорее, идеал добродетельного действия, некий предел возможного развития. Иначе для понимания этики как практического знания такая трактовка не имеет никакой эвристической силы. Ведь, как справедливо указывает Ф.Х. Кесседи, Аристотель вовсе не игнорирует тот факт, что «человек смертен, обречен на смерть, а доступный ему уровень совершенства всегда относителен» (*Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 35).

конкретного и лишь отчасти обобщается (например, в норме права). Если функциональное понимание цели-блага-счастья получить можно, то конкретное содержание цели в каждом конкретном поступке, по Аристотелю, по-прежнему остается в области субъективного опыта. Следовательно, никакое содержание не может быть отвлечено от ситуации и сформулировано как самодовлеющее правило, требование (типа «не убей», «не лги», «возлюби ближнего» и т. д.)[449]. Это подробнее будет рассмотрено в третьей главе при анализе употребления термина «δέον». Другими словами, в имеющейся познавательной ситуации качественная характеристика действия в добродетели неизбежно распадается на содержательную и функциональную составляющие. В третьей главе будет показано, что практическое знание охватывает лишь функциональную, а содержательная все равно ускользает от рационального рассмотрения и не попадает ни под знание «что», ни под знание «как». Соответственно, этика не может быть нормативной наукой и может разработать лишь функциональное описание добродетели, относительно содержания действия понятие «добродетель» оказывается только инструментом типологизации действий в рамках наличного порядка ценностей. Таков результат построения знания об актуализации человека ввиду второй и третьей особенностей познавательной ситуации.

Так как содержание обретается лишь в частном жизненном опыте, то своего рода выходом из такого «бессодержательного» знания и дополнением к нему для Аристотеля становится социальная активность опытного в принятии решений субъекта (мудрец в этом отношении как раз тот, кто достиг вершины такого опыта), не заменимого алгоритмами, инструкциями и расчетом. Именно поэтому «добропорядочному человеку в каждом частном случае положено быть мерой»[450]. А.А. Гусейнов пишет об этом так: «Для Аристотеля мораль – это прежде всего моральная личность». Это выражается в том, что в его этике «какого-то общезначимого,

---

[449] Негативные и позитивные формулировки здесь в равной степени создают проблему содержания, так как предполагают непосредственное действие эпистемических оснований, то есть выводимость из них знания практического, что, по Аристотелю, невозможно. Точное знание открывает лишь структуру процесса бытия человека, где возможно цель как конечную точку процесса назвать благом, но не более того, а все, что более, относится к индивидуальному опыту, в том числе и к опыту освоения точного знания.

[450] EN 1166 a 10.

вне- и надындивидуального и в этом смысле объективного критерия различения добра и зла не существует»[451]. Мы можем добавить, что отсутствие такого критерия и есть результат специфики познавательной ситуации, невозможности идти дальше функционального описания в знании «как». При этом значение личности возрастает: так, с одной стороны, речь практически идет о функции эксперта, чье преимущество не только в знании, но и в опыте, с другой – об ограниченности такой функции. Эксперт не становится судьей в полном смысле: он схож с ним только функционально (соединяет посредством своего опыта общее и особенное[452], что судья осуществляет на практике, как она называется сегодня, правоприменения), но не схож содержательно (он не решает за другого, не выносит приговор), соответственно, он не может диктовать другим – что есть правильное, не может стать неким моральным диктатором. Он лишь ориентир[453] или советчик/наставник для другого разумного человека. Например, «не будучи уверены, что мы сами достаточно [умны] для принятия решения, мы приглашаем советчиков»[454], но это не устраняет проблему выбора. Выбрать за человека никто не может, но ему могут помочь подойти к правильному выбору, при том что правильность этого выбора определяется относительно особенностей самого субъекта действия и его ситуации. Как следствие, создается пространство диалога, устойчивая потребность в развитии коммуникативных навыков: спрашивание совета, советование, слушание, обсуждение и т. п.

Особое значение приобретают уже упомянутые коммуникативные практики влияния (обучение, воспитание/привыкание, действие закона посредством суда и

---

[451] *Гусейнов А.А.* История этических учений. Москва: Гардарики, 2003. С. 399.

[452] Еще О. Гигон определял роль мудреца как «посредствующее звено между всеобщим и особенным». Однако он имел в виду именно познавательный аспект, когда связь общего и особенного открывается в личном опыте, и не пытался раскрыть процесс этого «посредствования» в социальном аспекте, который в нашем случае выводит на проблему общения (*Gigon O.* Die antike Philosophie als Masstab und Realität. Zürich–München, 1977. P. 95). Так же интерпретирует мудреца и Ф.Х. Кессиди – как «интеллектуально-этический идеал», соединяющий «нормы и принципы, взятые из самой жизни» с «принципом, призывающим <…> к возвышению над сущим» (*Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 34).

[453] «Поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто просто совершает такие поступки, но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (EN 1105 b 15–25). Понятно, что для ребенка или раба критерием будет закон, слово отца или хозяина, но за этими – социально оформленными – энергийными достижениями стоит более сложная реальность родового опыта.

[454] EN 1112 b 10.

проч.). Это выводит нас к ответу на вопрос о начале развития человека, которое, как было сказано, уходит в прошлое каждого индивида. Аристотель расширяет пространство формирования человека до самого раннего возраста – человек никогда не должен оставаться одиноким, то есть без участия других людей. Каждый этап его жизни подготавливает успех следующего этапа – «подобно вспаханной земле, готовой взрастить семя»[455]. Как указывает Аристотель, «рассуждения <…> не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена»[456]. При этом роль разума – дискурсивной, рассуждающей части души – остается определяющей, что делает осуществление человеком своей природы процессом сознательным и несамопротиворечивым, как в случае отклонения в ту или другую сторону. Человек должен находиться в постоянной коммуникации с другими людьми. Привыкание и обучение, представляя значительную часть этой коммуникации, не тождественны друг другу, но оттого привыкание не становится дрессурой, которая заменила бы самоактуализацию. Речь именно о подготовке, о специфике актуализации в ее моменте перехода от животной потенции к человеческой, где требуется новая работа – управление собой, владение своими страстями[457]. Ведь добродетель именно находят и выбирают между двух крайностей[458], и это умение, которое постоянно тренируется, и составляет «этическое действие». Нет и опасных коллективистских унифицирующих тенденций – развитие рода вариативно в своем оформлении на уровне индивида (хотя бы потому, что неподвластно всецело рациональной регуляции).

В выявлении роли и структуры такого актуализирующего взаимодействия индивид-род и состоит заявленная коммуникативная интерпретация этики Аристотеля.

---

[455] EN 1179 b 25. «Получить смолоду правильное руководство <…> трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами» (EN 1079 b 35); «(если) нечто следует делать, пройдя обучение, (то) учимся мы, делая это, например, строя дом, становимся зодчими» (EN 1103 a 30).

[456] EN 1079 b 20–25. Здесь жизнь предстает уже в своем социальном аспекте (βίος), относительно которой, например, определяется несостоятельность молодого человека – «он ведь неопытен в житейских делах (βίον πράξεων)» (EN 1095 a). В данном случае «слушателем» оказывается любой человек, когда ему приходится усваивать новую информацию или новое действие. Можно сказать, что любое вовлечение в социальные практики делает человека помимо всего прочего и «слушателем», это не только положение ученика – это коммуникативная функция реципиента.

[457] EN 1105 b 25–30.

[458] Подробнее об этом см. в гл. 3, § 1.

Заключение главы

В универсуме происходит только один процесс – актуализация материи как абсолютной потенции в движении, сообщаемом Божественным Умом, который в свою очередь есть не только источник этого процесса, но и его цель как абсолютная актуализованность, завершенность. Человек включен в этот процесс энергийно, то есть деятельно и без возможности достижения результата как прекращения изменений. В его существовании результатом, в этом смысле и целью, является качество изменения, относительно чего человек определяется добродетельным или порочным, то есть правильно или неправильно существующим. Субъективное переживание этого качества выражается в стремлении человека к получению удовольствия. Само же качество описывается как счастье – полнота реализации природы, достигаемая лишь посредством правильно (добродетельно) направленной деятельности. Соответственно, и добродетельная (реализующая природу человека без искажений)[459] деятельность раскрывается как цель-благо-счастье, что относительно самих добродетелей определяется как некое состояние гармонии (καλοκἀγαθία), выражающее предел возможного для человека развития. Тем самым смыкаются деятельность и результат (энергийный и энтелехийный аспекты знания «как»)[460], давая видеть в добродетельности правильное экзистенциальное состояние человека. Подлинно счастливым оказывается полноценно развивающийся человек. В этом случае задача этики – это привести человека к правильному экзистенциальному состоянию, то есть правильно выстроить процесс становления (обретения этого состояния).

Для определения характеристик такой деятельности, равно как и для опровержения ложных целей, природа человека должна быть раскрыта в каждом своем аспекте (индивидуального и общественного, рационального и нерационального)[461]. В

---

[459] «Существует естественное желание (βούλησις φύσει) добра и неестественное (παρὰ φύσιν) – зла, и человек, следуя природе (βούληται φύσει), хочет доброго, а когда противоестественно ее искажает – злого» (EE 1227 a 30). Такое «следование» как желание природного, сообразного своей природе и есть признак правильного развития.

[460] Что также раскрывает концепцию души как оформления.

[461] Именно поэтому этическая проблематика, по Аристотелю, максимально широка, включает в себя значительную часть того, что сегодня называется философской антропологией. Это и проблемы нрава, то есть той составляющей природы человека, которая, условно говоря, находится между физическими/биологическими процессами (рост,

противном случае человек неизбежно редуцируется к какой-либо своей составляющей, искажается, в этом смысле перестает пониматься таким, каков он есть, не может соответствовать своей природе, а значит, и быть подлинно счастливым[462]. В итоге через выбор, через правильное целеполагание гармоничного развития в деятельность включается нрав, определенный умением владеть страстями, привыканием как постоянной тренировкой, работой над собой. Становится очевидной недостаточность развития исключительно интеллекта и обучения только как формирования навыка интеллектуальной работы, что также выводит к проблеме определения исходной точки развития индивида.

Начиная этику с вопроса о счастье, Аристотель ставит человека во всей его сложности в центр внимания, тем защищая его как от эскапизма созерцания, так и от погони за химерами удовольствия, оказываясь максимально требовательным к практическим построениям целей и средств в этике. Однако данный подход встречает ряд трудностей. Эпистемическое знание (строгое, доказательное) теоретически/созерцательно наполнено, но не может дать нам содержательное наполнение поступка, то есть относительно действия оно оказывается содержательно пустым. Знать, что есть добродетель, не означает знать, как стать добродетельным, тем более – быть таковым. Данная ограниченность познавательной способности человека имеет своим следствием и относительную рациональную непрозрачность для человека самого себя даже на уровне личного опыта. В силу чего любое знание относительно практики теряло бы свое значение. Аристотель решает эту проблему посредством концепции привычки – нрава через привычку. Этос вбирает в себя эту

питание и пр.) – растительной частью души и рациональными/дискурсивными процессами (мышление, рассуждение и пр.) – разумной частью души. Но это и проблемы индивидуального развития вообще, включая и интеллектуальное развитие (дианоэтические добродетели). Эмоции, переживания, желания, страсти, привычки, все то, что сегодня принято называть иррациональным, бессознательным и т. п., – все это относится к стремящейся части души, но направляет человеческое развитие именно разум, и это при том, что начинается это развитие не с рассуждения, а с привыкания. Это и обуславливает, у Аристотеля, определение понятия «нрав» (ἦθος) через понятие «привычка» (ἔθος).

[462] Развитие человек в этом случае есть гармонизация раскрытия его природы, что Аристотель обобщенно описывает в «Политике»: «Троякого рода факторы делают людей хорошими и добродетельными. Эти факторы следующие: природа, привычка и разум. Прежде всего нужно родиться человеком, как таковым <…> некоторые из прирожденных качеств человека способны развиваться в ту и другую сторону под влиянием привычки – и в худшую и в лучшую сторону <…> человек повинуется также и голосу разума <…> все указанные факторы должны находиться во взаимной гармонии». Такая гармонизация и есть «дело воспитания, посредством которого люди одно усваивают путем навыка, другое – посредством обучения» (Pol 1332 a 40 – 1332 b 10).

невыразимую составляющую, определяющую сам выбор в человеческом действии, а практическое знание в рамках этики становится в первую очередь знанием о нраве. Но и направляемое точным знанием практическое знание также оказывается содержательно пустым относительно поступка, так как его содержанием является лишь структура деятельности. В этом смысле содержательно наполненным оказывается только само конкретное действие. Только конкретный опыт конкретного человека и в том числе его личный пример конкретных действий и являет собой содержание. Это индивидуальное знание содержания поступка удобнее называть *пониманием*, чтобы терминологически отличать его в метаязыке исследования от знания эпистемического и практического.

Такая ограниченность познавательной ситуации человека обуславливает решение практических задач и порождает трехуровневую структуру этики: эпистемический уровень – знание «что», практический уровень – знание «как», собственно практика. В знании «что» и «как» развитие природы человека раскрывается как уточнение параметров гилеморфной структуры, которое и представляет собой последовательный переход 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). Дальнейшее уточнение касается уже описания самой добродетели и ответа на вопрос о начале развития (что составляет именно этическое знание). Понятие добродетели, относясь в одном определении к антропологии, а в другом к этике, представляет собой концептуальную связь знания «что» и знания «как» в аспекте раскрытия энергийного существования человека. Нет точного знания о конкретном действии, следовательно: 1) невозможно рассчитать внутреннее движение/развитие индивида, сделать его рациональным (остается разрыв между мышлением и поступком), 2) невозможно рассчитать внешнее движение/развитие рода, тем определить его доминирование над внутренним движением (фиксируемое лишь в общем, оно неспособно дать содержательное предписание конкретного действия; остается разрыв между предписанием и действием). С другой стороны, точное знание о природе человека задает идеал, как то, что: а) не

осуществлено, к чему нужно стремиться, так как «предмет сознательного выбора» (προαιρετόν) всегда в будущем; б) что «может быть»[463] и зависит от самого человека, так как исключает невозможное. Этическим коррелятом целевой причины становится идеал, некое представление о пределе и полноте своей природы[464], созданное знанием «что» и фокусирующее на себе деятельность, соответственно, и знание «как». Тем самым утверждается ответственность человека за свое развитие (я отвечаю за то, что я могу/мог бы сделать, то есть за реализацию возможностей). Знание же дает только концептуализацию процесса развития человека, выявление структуры этого процесса. В этом и есть искомое «как?»: его нельзя развернуть в конкретное «как *мне* стать добродетельным?», но только в общее «как реализуется правильное/добродетельное действие?», то есть каков процесс, структура процесса развития человека? Зная это, индивид уже может ориентироваться в процессе своей деятельности, совершенствовать свой опыт. Знание того, как нечто происходит, неизбежно опирается на знание того, что есть это нечто и уже рождается при выяснении «что». Индивид обнаруживает свой опыт включенным в родовой опыт, а содержательное его наполнение в коммуникации.

Таким образом, дополняющий знание опыт имеет два вида: индивидуальный и родовой. В следующей главе будет показано, что его влияние на развитие конкретного человека происходит посредством двух типов коммуникации – межличностной (непосредственное общение) и полисной (уклад полисной жизни, оформленный в законах, традициях, системе образования и воспитания). Учитывая включенность развития индивида в развитие предыдущих поколений, знание «как» также изначально входит в непосредственный опыт индивида через коммуникативные практики. Лишь в дальнейшем это *внешнее* знание может быть осмыслено индивидом самостоятельно, при определенном уровне развития осмыслено критически (что, например, представляет собой философствование) и переработано в личном жизненном опыте. Это также через коммуникативные практики включается

---

[463] EN 1139 b 5–10.
[464] Описанием такого идеала у Аристотеля является описание «мудреца».

уже в уклад полиса как непосредственно (через политическую активность, законодательство), так и опосредованно (через влияние на индивидуальный опыт других членов полиса). Полученная схема процесса коммуникации, определяющего развитие как индивида, так и рода, соответственно, раскрывает и актуализацию природы человека в целом. Ключевую роль в этом процессе играет вербальное общение.

Глава 2. Социальный уровень коммуникации (внешний)

§ 1. Анализ употребления термина «ὁμιλία»

Может показаться, что, ввиду малого количества упоминаний[465], понятие «ὁμιλία» не так уж и значимо в практическом знании Аристотеля. Однако, как это обычно бывает, количественные показатели ничего сами по себе не говорят, без должной интерпретации. Так, с одной стороны, восемь-пятнадцать упоминаний в сравнении с другими понятиями практически ничто, с другой – три добродетели из десяти фунционально, то есть в описании процесса, раскрываются именно через группу «ὁμιλία» и «ὁμιλεω», а это уже почти одна треть формируемого нрава человека. Основное значение данного понятия – это общение в широком смысле (Р. Бекес как и Г. Лидделл и Р. Скотт указывают три основных варианта: intercourse, association, company; Г. Фриск дает немецкий эквивалент – Umgang, Verkehr, Zusammensein). Сразу отметим, что в употреблении ὁμιλία также выделяется общение в его вербальной форме (Р. Бекес – speech, Г. Фриск – Rede, Predigt, соответственно, для глагола «ὁμιλεω» – converse и reden)[466].

Иногда роль понятия «ὁμιλία» скрадывается в переводе, что свидетельствует о несколько пренебрежительном к нему отношении. Например, Т.В. Васильева в одном фрагменте EE 1243 a 1–5 переводит «ὁμιλεω» и как «общаются», и как «сходятся вместе», хотя речь идет об одном и том же – о дружбе ради пользы[467]. Впрочем, такая несогласованность перевода не приводит к ошибкам, так как и сам Аристотель контекстуально сводит ὁμιλεω с συμβαίνω (сходиться)[468], когда в «Политике» говорит об отношениях спартиатов и илотов. Спрашивая, каким лучше

---

[465] Слово ὁμιλία употребляется в «Этиках» 12 раз, больше всего в «Политике»: EE – 4, EN – 8, MM – 0, Pol – 9. Хотя, если учитывать также глагол ὁμιλέω, то общее количество увеличивается почти вдвое (например, 15 раз в EN, 8 в EE). Данные получены с помощью программы «Musaios 2010» по каталогу, составленному исследовательским центром Университета Калифорнии в г. Ирвине «The Thesaurus Linguae Graecae» (TLG).

[466] См. о «ὁμιλία» и «ὁμιλεω»: LSJ. P. 1222; *Beekes R.* Etymological dictionary of Greek. Vol. 2. Leiden; Boston. P. 1076–1077, *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg. 1965. S. 386–387. Г. Фриск этимологически производит это слово от «ὁμός» – одинаковый, равный, общий.

[467] «Сходятся (ὁμιλοῦσι) близко ради пользы и «для тех, кто общается (ὁμιλοῦσι) тесно и по-дружески, кое-где по закону добровольные сделки не подлежат разбирательству».

[468] Префиксно образованное от глагола βαίνω – ходить, идти.

способом общаться (ὁμιλῆσαι τρόπον) с илотами, он заключает, что спартиаты не могли придумать *лучшего способа с ними сойтись* (βέλτιστον τρόπον οἷς τοῦτο συμβαίνει)[469], чем тот порядок, который был установлен в Спарте[470]. Хотя общий смысл текста не искажается, иногда понятие просто исчезает: так, во фрагенте EE 1235 b 10 Т.В. Васильева использует уже «близость» – «лицемерят, дабы через близость (διὰ τῆς ὁμιλίας) к попавшим в беду приобрести их дружбу на случай, когда счастье к ним вернется».

В «Никомаховой этике» шесть из пятнадцати употреблений слов «ὁμιλία» и «ὁμιλεω» относятся к описаниям видов дружбы (1156 a 25, 1158 a 1–5, 1163 b 10, 1172 a 10, 1173 b 30), девять к фрагменту 1126 b 10 – 1128 b 10, то есть к описанию добродетелей: «дружелюбие / φιλία», «правдивость / ἀλήθεια» и «остроумие / εὐτραπελία». Во всех случаях речь идет о процессе, но если в описаниях дружбы смысловой акцент смещается на качество процесса, когда «один, вступая в общение (ὁμιλεῖν), имеет целью собственно благо, а другой – удовольствие»[471], то при описании этих трех добродетелей уделяется внимание и характеру самого процесса. Относительно них Аристотель говорит, что люди являются добродетельными «с точки зрения общения (ὁμιλίαις) как при совместной жизни (συζῆν), так и при взаимоотношениях (κοινωνεῖν) посредством речей и поступков (λόγων καὶ πραγμάτων)»[472, 473]. О. Дитрих, структурируя перечень аристотелевских добродетелей, назвал эти три – *социальными добродетелями* (sozialen Tugenden), так как «они возникают в общении, в обществе, в известной общности речей и действий»[474]. Как видим, О. Дитрих практически пересказывает Аристотеля, используя «Umgang»

---

[469] С.А. Жебелев в обоих случаях использует «обходиться», «обхождение»; Х. Рэкхэм – «intercourse».
[470] Pol 1269 b 5–15.
[471] EN 1173 b 30.
[472] EN 1126 b 10–15. В переводе Н.В. Брагинской вместо «поступков» стоит «предметов», так как «πρᾶγμα» имеет два значения – предмет/вещь и действие/дело. Однако далее в тексте Аристотель два раза повторяет это же высказывание (EN 1127 b 1–5, 1128 b 5–10), уже используя глагол «πράσσω» (делаю, поступаю), что подтверждает необходимость и в певром случае выбирать значение действия.
[473] Κοινωνία «посредством поступков» – это в первую очередь «имущественные взаимоотношения», в частности – обмен (EN 1163 a 30). Например, Аристотель говорит об общении, когда описывает соразмерность воздаяния при неравенстве субъектов: «Так должно происходить общение и у неравных, причем тот, кому оказана поддержка деньгами или в добродетели, должен в ответ выказывать почтение, отвечая тем, чем может» (EN 1163 b 10–15).
[474] «Diese treten im Umgang, in der Gesellschaft, in einer gewissen Gemeinsamkeit der Reden und Handlungen hervor» (*Dittrich O.* Aristoteles // Die Systeme der Moral: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 1: Altertum bis zum Hellenismus. Leipzig, 1923. S. 260).

для перевода «ὁμιλία», а «Gemeinsamkeit» для «κοινωνία». В дальнейшем Ф. Дирльмайер в своем примечании к данному фрагменту будет схоже называть эти три добродетели «gesellschaftlichen Tugenden»[475], используя для перевода «ὁμιλία» в данном случае «geselliger Verkehr», а для «κοινωνία» – «wechselseitigen Kontakt». Насколько трудно уловить в переводе все смысловые нюансы, видно, если добавить варианты О. Гигона – в указанном фрагменте он переводит «ὁμιλία» как «Umgang», а «κοινωνία» как «Verkehr»[476, 477]. Оптимальным в такой ситуации будет выделенно рассмотреть особенности употребления понятия «ὁμιλία», которые в целом задают два смысловых аспекта – вербальное и невербальное общение.

1.1. Вербальное общение

В этом значении понятие «ὁμιλία» выступает в тесной связке с понятием «речь / λόγος».

Всякое «живое существо» имеет голос (φωνή), это обеспечивает возможность коммуникации на уровне информирования о наличном состоянии субъекта, не выходящей за пределы ощущений, – животные способны «ощущать радость и печаль и передавать (σημαίνειν) эти ощущения (αἴσθησιν) друг другу»[478]. Другими словами, они вступают в довербальное общение, то есть своего рода *протообщение.* Это еще один аргумент в пользу того, чтобы говорить о коммуникации как более общем понятии, при этом отметив, что коммуникация, еще не имеющая рационализированных и речевых форм, уже положительная, то есть ведет к объединению.

Человека выводит на новый уровень коммуникации – речь. Благодаря ей видовые характеристики, перечисленные в первой главе, составляют целое: она

---

[475] *Aristoteles.* Nikomachische Ethik / Üb. und komm. von F. Dirlmeier // Aristoteles: Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin, 1999. S. 385.
[476] *Aristoteles*. Die Nikomachische Ethik. Griechisch–Deutsch / Üb. von O. Gigon. Berlin, 2007.
[477] Однако самыми нечувствительными к семантике здесь оказываются англоязычные переводы. «Ὁμιλια» – это и «gathering» у Д. Росса, и «society» у Х. Рэкхэма (хотя иногда слово «society» он использует для перевода словосочетаний с «συζάω» – жить вместе, тогда «ὁμιλία» становится «company» (EE 1240 a 25–30)), и даже «private relations» у Р. Криспа (однако все они последовательно практически всегда для «ὁμιλεω», а в некоторых случаях и для «ὁμιλία», используют «associate»). «Κοινωνία» же здесь довольно жестко толкуется Д. Россом только в значении обмена, без внимания к создаваемой общности – «interchange of words and deeds»; Х. Рэкхэм использует «intercourse», хотя последовательнее для его собственных переводов «κοινωνία» в «Политике», о чем см. ниже, было бы использовать как раз «society»; Р. Крисп – «participating in discussions and actions», что в какой-то степени указывает на со-участие.
[478] Pol 1253 a 10–15.

выражает способность суждения, тем самым также реализуя и коммуникацию в ее человеческой специфике (интеллектуальной и социальной)[479], непосредственно представляя собой именно вербальное общение и опосредуя поступок. Она определяется тем, что «способна выражать (δηλοῦν) и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что не справедливо». Это выражение обретает форму слова, соответственно, и понятия. Поэтому, когда Аристотель говорит о «восприятии» (αἴσθησις) человеком «добра и зла, справедливости и несправедливости», вполне уместна вставка, которую делает С.А. Жебелев: «человек способен к восприятию *таких понятий, как* (курсив мой. – *Р.П.*) добро и зло, справедливость и несправедливость»[480]. Учитывая широкий смысл слова «αἴσθησις», на который, в частности, указывает Б.А. Фохт[481], можно сказать, что животные «знают» радость и печаль, а человек «знает» еще и добро, и зло, а такое специфически человеческое[482] знание можно составить и передать уже только в понятиях. В этой ситуации роль речи, а соответственно, и вербального общения, столь же определяющая, сколь и роль мышления – без них действие (поступок), представленное нами в модуле, было бы невозможно[483]. Вопрос о том, является ли «речь», по Аристотелю, мышлением в понятиях или же только формой выражения понятийного мышления, можно оставить в стороне. В данном случае важна сама способность к выражению и восприятию. Речь наряду с поступком является средством реализации коммуникации, ее носителем, материей[484].

---

[479] При этом вряд ли стоит говорить, как это делает В.П. Зубов, что речь служит «указанием на специфически общественную природу человека» (*Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 21), так как сама речь должна сначала быть концептуализирована (что и делает Аристотель) как условие, фактор формирования общения, а как *природное* свойство должна быть возведена к более фундаментальным основаниям (например, способности суждения), но в таком случае речь уже не указывает, так как не от нее отталкиваются, не ею обосновывают.

[480] Pol 1253 a 15–20.

[481] «В самом широком и общем смысле термин “восприятие” обозначает *познание, знание, сведение*» (*Фохт Б.А.* Lexicon Aristotelicum // Историко-философский ежегодник’97. Москва: Наука, 1999. С. 51).

[482] Согласно Аристотелю, только человек определяется относительно добра и зла, звери и боги находятся вне добродетели и порока (EN 1145 a 15–30), в этом смысле ни добро, ни зло для них не существует.

[483] В такой ситуации не имеет особого смысла отходить от устоявшегося перевода слова «λόγος» словом «речь» («speech» в переводах Х. Рэкхэма и Б. Джоуэтта), подобно тому, как это предлагает Е.В. Орлов, используя калькированное «логос» и стирая различия понятий «разум, суждение, речь, рациональность» (*Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. С. 56–57).

[484] Как пишет Г.Г. Майоров, «речь и способность выражать в ней нравственные понятия Аристотель считает теми природными свойствами человека, на которых зиждется вся человеческая социальность» (*Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. С. 95).

Таким образом, роль вербального общения как в развитии человека, так и в формировании самой моральной проблематики очевидна, также становится понятно, почему речь указывается Аристотелем в числе существенных характеристик человека, а о самом общении он говорит через разделение «речей и поступков». Как способ передачи понятий, понимания, знания теснейшим образом связанный с мышлением вербальное общение в первую очередь выражает рациональность человека, именно поэтому возможно уточнение – понятийное. Также оно не является просто говорением. Если Е.В. Орлов избегает в данном случае перевода слова «λόγος» словом «речь», чтобы именно избежать его редукции к говорению и выделить аспект тесной связи с мышлением, то в нашем случае важна не только рациональность, но и взаимодействие людей в речи. Метапонятие «вербальное общение» позволяет нам выделить эту смысловую составляющую, то есть взаимодействие людей посредством речи. Этот смысл в развитии этической проблематики Аристотелем обнаруживается не только и не столько в слове «λόγος»[485], а в первую очередь в употреблении слов «ὁμιλία» и «ὁμιλέω».

Это лучше всего видно в описании социальных добродетелей. В одних случаях через соотношение описания с установочным утверждением Аристотеля о том, что общность достигается здесь «посредством речей и поступков». Соответственно, когда речь идет о том, что дружелюбному нужно «стараться не доставлять страданий или доставлять удовольствие», очевидно, что это можно сделать как поступком, так и словом. В других случаях Аристотелем приводятся примеры осуществления добродетели именно в вербальном общении. Относительно добродетели правдивости постоянно повторяется, что человек «правдив в речах (ἀληθευτικὸς <…> τῷ λόγῳ)», равно как и в поступках (в поступках при этом в первую очередь Аристотель выделяет не нарушение договора, а в речах не приписывать себе того, чего нет, и не отрицать того, что есть). «Обманщик / ψεύστης» здесь либо «хвастун / ἀλαζών», который отличается именно тем, что «приписывает себе славное»[486], либо – другая

[485] Оно в целом остается этически нейтральным, отсылая к антропологическому основанию этики.
[486] EN 1127 a 20–25.

крайность – «притворщик / εἴρων», который «на словах отклоняется в сторону преуменьшения»[487]. Заметим, что именно в последнем случае Аристотель допускает ложь/обман, говоря про притворство (εἰρωνεία) Сократа, которое было направлено на благо его собеседника, без цели личной выгоды. В случае же добродетели остроумия уже непосредственно говориться об *общении пристойном* (ὁμιλία τις ἐμμελής), которое заключается в том, «как следует говорить и соответственно выслушивать»[488]. Таким образом, видно как в описании социальных добродетелей все больше на первый план выдвигается именно речь, так что процесс, который здесь фиксируется понятием «ὁμιλία», реализуется именно как вербальное общение.

Добродетель дружелюбия удобнее рассмотреть уже при анализе употребления термина «φιλία». Здесь же важно указать, что эти добродетели не просто выражают качество общения, но в них (и в первую очередь в дружелюбии) непосредственно сходятся ὁμιλία и κοινωνία. Последняя не просто включают в себя вербальное общение, а оно представляет собой их реализацию и в этом смысле их форму, то есть понятие «ὁμιλία» раскрывает понятие «κοινωνία» функционально. Различаются эти добродетели по предмету общения: правда, удовольствие от развлечения и удовольствие от общения как такового[489].

Добродетель правдивости реализуется через утверждение или отрицание, преуменьшения или преувеличения в сказывании о некоем факте. Аристотель специально подчеркивает, что речь «о правдивом не в договорах и не в том, что касается неправосудности или правосудности». Другими словами, речь о непосредственном межличностном общении, а значит, ὁμιλία опять в первую очередь есть вербальное общение и также частично включает в себя поступок (поведение), если таковым можно ввести в заблуждение. Например, сокрытие знаний «прорицателя, мудреца, врача» уже есть поступок.

Дополнительно здесь, предворяя анализ описания Аристотелем добродетелей в гл. 3, можно добавить, что описание всех трех социальных добродетелей

---

[487] EN 1127 b 20–25.
[488] EN 1128 a.
[489] EN 1128 b 5.

исключительно функциональное, то есть расскрывает процесс реализации добродетели, а не ее конкретное содержание.

Относительно правдивости это видно по положительной оценке Аристотелем «притворства» Сократа – ключевым для определения содержания постпка становится понятие «цель». То есть искажение информации допускается, если это делается, как уже говорилось, во благо другого, а особенно, если «избегая важничанья». Получается, что Аристотель, в целом отрицательно оценивая обман, в то же время не развивает эту оценку в однозначный запрет на ложь или требование всегда говорить правду. То есть содержательное определение данной добродетели отсутствует.

Добродетель остроумия есть «известная пристойность в общении», которая определяется опять же чисто функционально, как «высказывать и выслушивать [лишь] то, что подобает». Общение здесь раскрывается в аспекте развлечения, смешного. Добродетельный здесь – «любезный / ἐπιδέξιος», «остроумный / εὐτράπελος», «обходительный / χαρίεις», ориентирующийся на «то, что подобает доброму и свободорожденному». Это в прямом смысле – умение вести беседу, в том числе и шутить. Объективные критерии здесь также размываются. Ориентироваться на форму речи (Аристотель предлагает «срамословие» заменить на «намеки») недостаточно в силу субъективности восприятия, когда «ненависть, так и удовольствие у одного вызываются одним, у другого – другим». Само же восприятие зависит от уровня развития. Например, вследствие неправильного развития порочное кажется добродетельным – «поскольку смешное встречается повсюду и большинство людей рады развлечениям и насмешкам больше, чем следует, то и прозывают шутов остроумными (βωμολόχοι εὐτράπελοι), как будто они обходительны (χαρίεντες)». Таким образом, содержание поступка опять уходит в некое подобающее, но бессодержательное, чисто функциональное описание данной добродетели как реализации коммуникации. С одной стороны, Аристотель считает нужным учитывать, с кем идет общение, таким образом в фокусе внимания оказывается субъект-реципиент (что смешно для одного, не смешно для другого и т. п.). Поэтому кажется, что содержание поступка может быть точно определено в

конкретной ситуации, исходя из качества реципиента. Но, с другой стороны, существуют определенные формы речи, недопустимые для добродетели, – есть «такое, из чего обходительный (χαρίεις) человек ни одного слова не скажет, а иного не сможет и выслушать». Однако внимание к другому проявляется не только для того, чтобы понять, смешно для него что-то или нет, у него есть и функциональная сторона, которую можно эксплицировать как своего рода уважение. Когда независимо от того, какой он именно по своему развитию, другой берется во внимание просто по факту своего существования, он уже есть граница поступка для остроумного, тогда как «шут (βωμολόχος) <…> не пощадит ни себя, ни других». Шут «подчинен смешному (ἥττων ἐστὶ τοῦ γελοίου)», он ἧσσων – побежденный, не умеющий совладать с тем удовольствием, которое представляет собой смешное, смех, и главная проблема в этом именно коммуникативная – он перестает видеть, учитывать другого, тем самым разрывая коммуникацию. Таким образом, внимание опять переключается с конкретного содержания на функцию – общение должно быть реализовано в соответствии с правильным развитием (иначе с этической точки зрения оно оказывается порочным, отрицательной коммуникацией, где взаимодействие людей не ведет к их полноценному развитию).

Смысловой аспект вербального общения уверенно можно назвать ключевым для понятия «ὁμιλία» именно потому, что это наиболее специфически человеческий способ реализации добродетели. Если во всех прочих этических добродетелях деятельность обретает человеческую форму, то есть становится именно поступком, опираясь на рациональность (чья функция была показана в Модуле), то в группе социальных добродетелей для их реализации в значительной степени включается и вторая специфическая способность – речь. Общность (κοινωνία), достигаемая здесь «в речах и поступках», достигается прежде всего в речах, то есть когда ὁμιλέω – это вербальное действие. Также и рациональность при этом проявляется максимально явно, таким образом, именно понятием «ὁμιλία» она раскрывается в этических добродетелях, до того рассматриваемая прежде всего через дианоэтические добродетели или как элемент структуры поступка.

1.2. Невербальное общение

В этом значении «ὁμιλία» отчатси совпадает с «κοινωνία»[490], также как «κοινωνία» с «φιλία», о чем ниже, смысловые сближения лишь дополнительно свидетельствуют о концептуальной связи этих трех понятий в практическом знании Аристотеля. В целом оно представляет собой любое взаимодействие «посредством поступков».

Однако наряду с концептуально значимыми употреблениями слова «ὁμιλία» у Аристотеля можно выделить и употребления в обыденном смысле. Это ὁμιλία как сексуальные отношения. Такое употребление не встречается в «Этиках», только в «Политике»[491]. Говоря об особенностях жизни разных племен, Аристотель использует «ὁμιλία» на ряду с «συνουσία»[492] для выражения, как это переводит С.А. Жебелев, «сожительства», «любовного общения»[493]. Также при описании устройства государства на Крите упоминается, что для ограничения рождаемости «законодатель <…> ввел сожительство (ὁμιλίαν) мужчин с мужчинами»[494]. Под понятие «ὁμιλία» подпадает и брак, опять же в аспекте соития, но уже с целью деторождения, когда вступать в такое «брачное сожительство / γαμικὴν ὁμιλίαν» следует в определенном возрасте[495].

Насколько важно для Аристотеля внимание к телесной составляющей вообще, можно судить по фрагменту 1334 b 15–30 «Политики», где Аристотель связывает телесные и духовные потребности не меньше, чем К. Маркс или А. Маслоу: «И подобно тому как возникновение тела предшествует возникновению души, так и не имеющее разума образуется прежде одаренного разумом. И это тоже попятно: порывы, воля, а также желание присущи даже новорожденным детям, между тем как рассудительность и ум, естественно, появляются у них только с возрастом.

---

[490] Например, глагол «ὁμιλεω» используется Аристотелем для выражения отношения с другом, вообще с ближним (κοινωνός) – «общаться (ὁμιλεῖν) с другом» (EE 1240 a 20).
[491] Заметим, что coitus – это единственное уточнение из общего словоупотребления понятия «ὁμιλία», которое делает Г. Бонниц в своем словаре (см. о «ὁμιλία» и «ὁμιλειν»: Index Aristotelicus. P. 508).
[492] Эти два слова синонимичны не только в обозначении такой специфики со-существования людей, но и в обозначении вербального общения (συνουσία как беседа).
[493] Pol 1269 b 25–30.
[494] Pol 1272 a 20–25.
[495] Pol 1334 b 30–35 – 1335 b 40.

Поэтому и забота о теле должна предшествовать заботе о душе, а затем, после тела, нужно позаботиться о воспитании наклонностей, чтобы воспитание их послужило воспитанию ума, а воспитание тела – воспитанию души». Однако проблема телесности в философии Аристотеля не рассматривается в данной работе, так как в рамках этической проблематики Аристотель сам исключил добродетели растительной части души из вопроса «как стать добродетельным?», то есть из задачи «воспитания души». Но это не значит, что Аристотель игнорирует телесность или считает такую тему неважной, доказательством чего служит в том числе и указанный фрагмент[496].

Если в одном аспекте невербальная составляющая раскрывает общение со стороны существования тела, то в другом уже концептуализированная и в этическом смысле более важная касается развития добродетелей, а также совершения добродетельного поступка. Аристотель описывает ее следующим образом. В театре «зрители свыкаются (οἰκειουμένων) с теми звуками, какие они услышали сначала. То же самое может быть приложимо и к нашему общению (ὁμιλίας) с людьми и с окружающими нас предметами (πραγμάτων): мы всегда больше любим наши первые впечатления. Поэтому должно и молодежь оберегать от соприкосновения со всем дурным». Дословно – *сделать непричастными/чуждыми дурному* (ποιεῖν ξένα τὰ φαῦλα)[497]. Таким образом, в сфере общения оказываются и предмет, вещь (πρᾶγμα), и образы, и поступки, которые мы наблюдаем, а шире – все дурное или хорошее. В этом смысле глагол «οἰκειόω» выражает сближение с чем-то, когда что-то становится своим, привычным. Так – в сближении/присвоении – Аристотелем описывается условно односторонний[498] акт коммуникации[499]. Соответственно, в отношении дурного ставится задача быть чужим, чуждым.

---

[496] К телесности относится и тема здоровья, часто встречающаяся в сочинениях Аристотеля, что неудивительно для сына врача. Однако она не сводится к примерам из врачебной практики, о ней идет речь и при описании воспитания. Например, «полезно тотчас же, с малых лет, приучать детей к холоду: это самое подходящее средство и для поддержания здоровья, и для подготовки к перенесению воинских трудов» (Pol 1336 a 15).

[497] Pol 1336 b 30–35.

[498] Так как в этом случае может не быть инициативного действия в ответ, достаточно самого факта присутствия.

[499] Очевидно сходство такого сближения с понятием «подражание / μίμησις», равно как и сходство получаемого положительного эффекта с «очищением / κάθαρσις». Значение катарсиса в воспитании подчеркивает Дж. Свэнсон, анализируя описания Аристотеля воспитания в восьмой книги «Политики» (*Swanson Ju.A., David C.C.* Aristotle's Politics. A Reader's Guide. London; New York: Continuum, 2009. P. 126). Дополнительно о подражании см. ниже.

Еще одной особенностью общения является то, что в нем происходит дифференциация субъектов коммуникации (в первую очередь это видно в добродетели дружелюбия). Тем самым в общности определяется различие, причем различия разного уровня (от индивидуальных, о которых шла речь выше, до всевозможных групповых). Аристотель считает, что «заблуждаются те, кто утверждает, придерживаясь общей точки зрения, будто хорошее душевное расположение или правильный образ действий и т. п. суть уже добродетели сами по себе». Всякий «образ действий» определяется относительно тех или иных качеств субъекта. Аристотель в целом соглашается с Горгием в том, что «убором женщине молчание служит». Неравные коммуникативные роли и у ребенка и взрослого, а также раба и хозяина[500]. При этом все люди живут в постоянном общении друг с другом. Только при таком условии оно ведет к образованию более сложных форм общности. Самая слабая по степени интеграции, но вместе с тем самая устойчивая форма как раз «торговый обмен» – он может существовать, даже если люди живут далеко друг от друга и общаются нерегулярно. Здесь людям достаточно установить «законы, воспрещающие им обижать друг друга». Самая сложная форма – полис, который не может образоваться при «отсутствии близости общения (τὸ μὴ σύνεγγυς τῆς κοινωνίας)»[501], то есть самой тесной общности. Однако самая совершенная и предполагающая максимальную близость форма – дружба. Только в ней осуществляется максимальное равенство между людьми.

Учитывая наряду с невербальной составляющей еще и вербальную, можно сказать, что в самом общем смысле «ὁμιλία» выражает процесс обмена информацией. В специфической рациональной деятельности информация человеком схвачена в понятии, однако не только слово, но и действие несет в себе информацию. Не используя аналогов таких предельно общих понятий, как «коммуникация» и «информация», Аристотель, как можно судить по его текстам, употребляя понятие

---

[500] Pol 1260 a 25–35.
[501] Pol 1280 b 15–25.

«ὁμιλία», фактически описывает обмен информацией в коммуникации, и это не просто получение неких данных, но процесс, преобразующий человека.

Более того, добродетельность, реализуемая в общении, имея цель в самой себе, согласно Аристотелю, возрастает от самого процесса общения (ὁμιλία) – *добродетельность добродетельных соувеличивается общением* (ἡ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικής, συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις), «благодаря воздействию (ἐνεργοῦντες) друг на друга <…> заимствуя (ἀπομάττονται) друг у друга то, что им нравится»[502]. Этот процесс сближения/присвоения/заимствования как запечатление в себе не есть просто процесс познания, где душа только фиксирует, запоминает внешние данные, как отпечатки на воске. Это то, что меняет нрав, то есть определяет форму, что раскрывает актуализирующую и развивающую функцию общения[503]. Другими словами, такое общение есть энергийное действие, а ὁμιλία есть ἐνέργεια с не меньшим основанием, чем зрение или мышление. Поскольку ὁμιλία, как уже говорилось, в вербальном общении не только выделяется в группе социальных добродетелей, но и раскрывает одну из родовых характеристик человека, то очевидно, что не только поступок, но и само вербальное общение в реализации добродетели есть ἐνέργεια – человек правдив и дружелюбен не для чего-то, а просто потому, что он человек, и именно когда он таким образом правдив и дружелюбен, он и есть человек. Как помыслив человек уже реализует свою родовую характеристику (мышление), так сказав правдивое или вежливое слово, человек уже полноценно реализует речь. Таким образом, коммуникация в вербальном общении раскрывается не только в функциональном смысле (как процесс передачи и модификации информации), но и в экзистенциальном – правдивая и дружелюбная речь уже реализует бытие человека согласно его природе (соответственно, обман и хамство не просто характеристики передачи информации, а извращение природы человека).

---

[502] EN 1172 a 10–15.

[503] Вот почему «страшнее всего не иметь друзей и быть одиноким (ἀφιλίαν καὶ ἐρημίαν), ведь вся наша жизнь состоит в общении (ὁμιλία), прежде всего добродетельном: с домашними или родственниками, или товарищами, с детьми или родителями, с женой» (EE 1234 b 30 – 1235 a).

§ 2. Анализ употребления термина «κοινωνία»[504]

Слово «κοινωνία» используется Аристотелем для выражения любого позитивного социального взаимодействия[505], включая уже упомянутый обмен, тем самым в таком взаимодействии подчеркивается аспект общности, причатности к чему-либо[506]; поэтому и φιλία – это κοινωνία, то есть «дружба – это общность»[507].

Семантическое единство сохраняется Аристотелем и при описании чего-либо общего как основания дружбы ради пользы, когда сходятся интересы. Например, «кто-то может быть приятен <…> тем, что он причастен к чему-то общему (κοινῶν), например, если он музыкант»[508]. Именно это «общее» дает человеку быть *общительным* (ὁμιλητικός)[509]. Соотвественно, ничто не мешает понимать «общее» в данных описаниях шире – не только как общие интересы, но и ценности – если музыка для вас представляет нечто ценное, то вам «приятен» человек, разделяющий эти ценности с вами, а не только музыкант, удовлетворяющий ваш интерес в музыке. Особенно такой переход от интересов к ценностям очевиден при совершенной дружбе, когда речь заходит об общем как о добродетельном нраве. Главное же в том, что общность интересов и ценностей всецело коммуникативна, создается и раскрывается в социальных практиках. Таким образом, для всякого индивида интересы и ценности – это изначально то, что представлено в коммуникации и существует не иначе как в коммуникативной структуре общества, в которое он включен

---

[504] Данный параграф основан на тексте статьи *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)

[505] Слово κοινωνία употребляется Аристотелем чаще, чем ὁμιλία (в общей сложности 101 раз), однако ситуация с ним такая же – его концептуальное значение важнее статистики: E.E. – 12, E.N. – 25, M.M. – 5, Pol. – 59. Данные получены с помощью программы «Musaios 2010» по каталогу, составленному исследовательским центром Университета Калифорнии в г. Ирвине «The Thesaurus Linguae Graecae» (TLG).

[506] Что выражается Аристотелем также и в глагольной форме. Например, человек «причастен к рассудку (κοινωνῶν λόγου)» Pol 1254 b 20.

[507] EN 1171 b 30–35.

[508] EE 1238 b 10. В переводе Х. Рэкхэма это «sharing some common characteristic», что по сути означает «общую особенность» (такой русский перевод странно звучит, но, пожалуй, удачнее всего описывает значения «κοινός / κοινά» в данном случае).

[509] Т.В. Васильева переводит это слово как «обходительный», но на наш взгляд более удачен перевод Х. Рэкхэма «sociable». Он поясняет это следующим образом – можно подумать, что речь о людях, которые «готовы общаться (associate) со всеми подряд, даже невзирая на их моральную ущербность (moral inferiority)», но скорее всего речь и дет о том, что «некоторые могут быть достойны общения (might be worthy to associate), даже не будучи в полной мере хорошими» (см. комментарий № 1 к фрагменту EE 1238 b 10–15). То есть подразумевается, что даже с неочень хорошим человеком есть нечто общее, что делает возможным общение с ним.

(возможность критики ценностей данного общества приходит позже и никогда вне и помимо включенности в уже существующие интересы и ценности; за такое включение у Аристотеля отвечают обучение и привыкание/воспитание).

Эту общность яснее всего раскрывают используемые Аристотелем слова с приставкой συν- (со-)[510]: συζῆν (жить вместе), συνθεωρεῖν (вместе учиться или вместе исследовать/изучать)[511], συνευωχεῖσθαι (совместно пировать), и все это в общем есть συνεργεῖν (со-действовать, совместно делать что-либо)[512]. То есть «κοινωνία» – это не просто общность, а деятельное состояние, единство, достигаемое в процессе совместной деятельности, это в полном смысле энергийное/деятельное со-бытие[513]. Поэтому мы будем использовать в первую очередь термин «общение», что не является новаторством, но в данном исследовании имеет конкретную цель – сохранить акцент на энергийной составляющей, то есть общности как процессе, а не статичном состоянии (впрочем, в некоторых случаях удобнее использовать просто калькированные слова «койнония», «хомилия», равно как и в дальнейшем «филия»). В целом практика перевода здесь не менее разнообразна, чем при переводе «ὁμιλία», отчасти об этом речь уже шла выше. Так, Х. Рэкхэм переводит «κοινωνία» как “partnership”, а в случае устойчивых форм (семья и т. д.) как “association” или, для более развернутого взаимодействия (κοινωνία πολιτική), как “political association” с указанием на то, что это «греческое слово не приобрело специфически политической коннотации, как английское слово “community”»[514]. Б. Джоуэтт дает перевод “relationship” вместо “partnership”, а для форм все-таки использует “community”, а также “society”. В русских переводах также нет особых расхождений: Т.В. Васильева и М.А. Солопова используют слова «общение», «сообщество»,

---

[510] В данном случае перечисление приводится по фрагменту EE 1245 b 1–5, но подобные описания совместной жизни встречаются в различных местах текста.

[511] В зависимости от выделения смыслового аспекта глагола «θεωρέω» (созерцаю) даются переводы как «study together» (Х. Рэкхэм), так и «совместно посещать зрелища» (Т.В. Васильева). Первый вариант кажется более приемлемым, так как раскрывает совместную деятельность более полно.

[512] Как указывалось выше, похожее сопоставление происходит и с ὁμιλεω – συμβαίνω, но без концептуализации, как в данном случае.

[513] Таким же образом Аристотель описывает совместную жизнь друзей и в «Нкомаховой этике» – «одни вместе поют, другие играют в кости, третьи занимаются гимнастикой, охотой или философией» (EN 1172 a 5).

[514] См. примечание № 1 к фрагменту Pol 1252 α 5: Aristotle. Politics / With tr. by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1959.

«взаимоотношения»; А.Ф. Лосев и С.Ф. Кечекьян в своих работах используют «общежитие»[515]; Н.В. Брагинская – «общность», «взаимоотношения»; менее дифференцированный перевод у С.А. Жебелева – словом «общение» он переводит не только «κοινωνία»[516], но и «ὁμιλία» без каких-либо уточнений, что создает определенные трудности в понимании текста.

К группе понятия «κοινωνία» относится и «κοινωνός» – сообщник, соучастник, но точнее всего в контексте рассуждений Аристотеля – ближний. Именно в сопоставлении с «ближним» разъясняется отношение к другу – «друг – это всегда ближний» [517]. Эта «близость / общность» существует по природе и при «общении» только возрастает[518]. Так сначала «сообщество (κοινωνία)» образуется на уровне рода (συγγένεια)[519]. Природа общения становится понятнее, если описать его развитие и формы.

2.1. Генезис общения

Следуя методологическому принципу поиска «первичного образования предметов» и отталкиваясь от телеологической установки «природа <…> ничего не делает напрасно» (οὐθέν <…> μάτην ἡ φύσις ποιεῖ)[520]. Аристотель начинает рассматривать некоторые данности в жизни человека. Таковыми являются «речь» (λόγος),

---

[515] *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. Москав; Ленинград: Издательство АН СССР, 1942. С. 55; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. С. 834.

[516] Иногда он использует и другие термины, например «общество», «община».

[517] EE 1240 a 20–25.

[518] Когда отношение с «ближними» выражается глаголом «ὁμιλεω», тогда и прослеживается общность смысла понятий «κοινωνία» и «ὁμιλία» (на что указывалось выше).

[519] То, что речь не идет о семейном родстве, а именно о роде, ясно потому, что Аристотель начинает свое описание не с семьи, а с условий возникновения семьи (об этом см. ниже в анализе понятия «κοινωνία»). В этом смысле родство именно родовое (человек-человек), а не семейное (брат-брат и т.д.). Этот нюанс может теряться в переводе, так как ясен именно из контекста. Например, Х. Рэкхэм использует «kinship», что может быть понято именно как «family relationships / семейные отношения».

[520] Pol 1253 a 10. Эту особенность – поступательное развитие социальных практик, обеспечивающее единство государства в достижении его цели как переход из потенциального в актуальное – В. Ньюман назвал «универсальным процессом роста» (*Newman W. L.* The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887. P. 55). Дж. Свэнсон указывает на эти стремления также как на цели, прибавляя их с самодостаточности – “self-preservation, reproduction and self-sufficiency”. Это то, что обеспечивает естественное основание единства – “unity through nature” (*Swanson Ju.A., David C.C.* Aristotle’s Politics. A Reader’s Guide. London; New York: Continuum, 2009. P. 16). Для А. Тротт в этом особенно важно, что с одной стороны, «политическая жизнь (political life) возникает из сосуществования людей, как они есть», а с другой – такое ее осуществление делает ее принципиально незаконченной – открытой. В этом она сродни добродетелям от природы – «не считается хорошей только потому, что она есть», а требует «заботы» (*Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 11).

о которой говорилось выше, и «естественное стремление», выступающие как факторы реализации общения.

Если речь, а соответственно, и вербальное общение (ὁμιλία) это наиболее специфический способ реализации общения (κοινωνία), то «естественное стремление» выступает в роли движущего фактора образования коммуникации, некоторой точкой отсчета. Аристотель использует слово ἐφίεσθαι для обозначения стремления к «продолжению потомства»[521] (“instinct” в переводе Х. Рэкхэма и “desire” у Б. Джоуэтта) и ὁρμή (“impulse” в переводе Х. Рэкхэма, Б. Джоуэтт переводит совсем обобщенно и далеко от оригинала – “social instinct”), когда речь идет о стремлении «к государственному общению (κοινωνίαν)»[522]. С.А. Жебелев использует в обоих случаях слово «стремление», что, на наш взгляд, более удачно, так как сохраняет тематическое единство – выражение некой внутренней силы, направляющей людей на то или иное общение. Тем более что сама эта сила никак не прояснена Аристотелем, и мы можем только сказать, что это нечто в обоих случаях «естественное» и действующее изнутри человека, направленное на соединение с другими людьми. К этому стремлению можно отнести и подчинение, ведь если «существо в силу своей природы подвластное», то такая его природа должна проявляться в коммуникации не иначе, как подчинение.

О последнем Аристотель не говорит прямо как о стремлении и даже не вводит для него общего термина, а только описывает его: подчиняться и подчинять любое «существо» склонно «в силу своей природы» по соотношению «умственных способностей» и «физических»[523]. Но контекстуально его можно отнести к естественному стремлению, так как оно выражает фундаментальную связь субъекта коммуникации и процесса коммуникации. Процесс зависим от устройства субъекта,

---

[521] Pol 1252 a 25–30. Согласно Дж. Дадли, в этом стремлении выражается стремление к вечности, то есть направленность на бога, как лучшее существование (*Дадли Дж.* Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // Verbum. № 19. 2017. С. 14). Д. Миллер назвает его «врожденным импульсом к жизни в сообществе (innate impulse to live in communities)», который ничем не детерминирован, так как «у людей есть желание жить вместе, даже когда они не нуждаются во взаимопомощи» (*Miller D.* Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Oxford Clarendon Press. 1995. P. 35). Однако, на наш взгляд, Аристотель достаточно детализирует сближение людей, чтобы не выделять некий особый цельный импульс общения, и представить его комплексно.

[522] Pol 1253 a 30.

[523] Pol 1252 a 30.

определяется им: «во всяком живом существе <…> можно усмотреть власть господскую и политическую», когда «душа властвует над телом», из чего следует, что подчинение «естественно и полезно»[524]. В онтологическом смысле стремление подчинять и подчиняться обнаруживает действие формальной причины в индивиде, нацеленное на его развитие и самосохранение. Относительно именно человека это означает, что коммуникация человекомерна: не может быть идеальных законов, правил общения, безотносительных наличному состоянию ее субъектов, то есть данной конкретной реализации индивидами их природы. Разная степень реализации природы или разные природные возможности (при наличии разницы в их развитии) определяют характер коммуникации[525]. Это различие, соответственно, и действие *подчинения*, абсолютно устранимо разве что в предельной форме межличностной коммуникации – совершенной дружбе[526], и то если ее субъектами будут, если так можно выразиться, два абсолютно одинаково умудренных мудреца.

Далее для удобства будем называть первое стремление «размножением», а второе «властвованием». Однако властвование и размножение указываются Аристотелем не только как «стремления», но и как общения, которыми образуется семья (точнее – οἰκία – дом/домохозяйство): «Οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη», – что переведено С.А. Жебелевым как – «из указанных двух форм общения получается первый вид общения – семья»[527]. Хотя в тексте нет слов «форма» и «вид», разделение на некие две категории общений оправданно, но не прояснено и перепутано. Разобраться в этом как раз поможет деление на энтелехийное и энегрийное сущее в гносеологическом аспекте. Важно, что властвование и размножение – это именно процессы коммуникации, охарактеризованные по специфике реализации самого процесса[528] (в изложении Аристотеля они оказались соименными). Только при попытке их фиксации появляется понятие «семья».

---

[524] Pol 1254 b 5–10.
[525] «Политика (ἡ πολιτική) не создает людей, берет их такими, какими их создала природа» (Pol 1258 a 20–25).
[526] О совершенной дружбе см. следующий параграф.
[527] Английские переводы здесь ближе оригиналу: у Х. Рэкхэма – “from these two partnerships then is first composed the household”, у Б. Джоуэтта – “out of these two relationships the first thing to arise is the family”.
[528] Ниже будут выделены процессы общения, охарактеризованные по типам и количеству участников процесса, а также указаны характеристики этого процесса, на предельном – полисном – его уровне.

Разберем это на следующем примере. Аристотель употребляет термин «первичные общения» (πρῶται κοινωνίαι)[529], сопоставляя естественность таких общений с естественностью полиса, который есть их «завершение» (τέλος)[530]. С одной стороны, речь явно идет об оформлении коммуникации в процессе ее все большего усложнения и расширения. Полис здесь – предельный телос, предельная форма коммуникации, и энтелехийное рассмотрение процесса позволяет выделить в нем уровни организации (семья, селение, полис). Тогда «первичными общениями» можно назвать семью и селение. В этом случае они как раз формы общения, а не виды, как переводит С.А. Жебелев. Аристотель также отдельно говорит о семье как о *первой койнонии* (πρώτῃ κοινωνίᾳ), что С.А. Жебелев переводит «первой общиной», неожиданно отходя от употребления слова «общение», которое он использовал ранее и для семьи[531]. С другой стороны, наряду с полисом как выражением природы (целевой причины) Аристотель говорит о «естественности» именно властвования и продолжения рода как выражении «первичного образования предметов» (ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα)[532], то есть движущей причины, ведь они именно процессы, а не состояния. К тому же было сказано, что из них образуется семья. Более того, отсутствие составляющей властвования на примере варваров показывает деформацию общения – у варваров есть только «общение (κοινωνία) раба и рабыни»[533]. Но это не значит, что у них нет семей или более крупных образований, а значит, что их общение другого качества (их государства явно не полисы и т. п.). Получаем, что в энергийном рассмотрении «первичными общениями» являются именно властвование и размножение. Более того – они именно виды общения, то есть С.А. Жебелев именует их с точностью до наоборот: семью, селение, полис называет видами, хотя они формы, уровни оформления, а властвование, размножение формами, хотя они именно разновидности общения.

---

[529] Pol 1252 b 30.
[530] Х. Рэкхэм переводит «πρῶται κοινωνίαι» как “the first partnerships”, что можно соотнести с властвованием и размножением. Б. Джоуэтт – как “the earlier forms of society”, что можно соотнести с семьей и селением. У Аристотеля для всего только один термин – κοινωνία, так что определенности нет.
[531] Pol 1257 a 20. В переводе Б. Джоуэтта – “first community”.
[532] Pol 1252 a 25.
[533] Pol 1252 b 5–10.

Размножение определяет непосредственно цель первичной коммуникации, властвование определяет в первую очередь характер протекания коммуникации и только в общей перспективе цель. Это объясняет, почему Аристотель сначала говорит о двух общениях, а потом о семье как о «первом общении». Подобный переход в описании развития коммуникации дополнительно подтверждает справедливость введения термина «протообщение», которым обозначается первичная положительная коммуникация живого, точнее – животных.

Существует и третье стремление, которое даже можно назвать основным. Но в «Политике» Аристотель никак не указывает его, возможно, это связано со спецификой задачи «Политики». Мы находим его в «Никомаховой этике», хотя и не в концептуализированном виде, а посредством анализа употребления термина «φιλία». Впрочем, и стремление властвовать Аристотель не называет, а только описывает свойство «подчинять и подчиняться». Введение новых терминов, уточнение понятий или экспликация понятий из описаний, как уже говорилось, оказывается неизбежным шагом на пути исследования текста[534].

Дополнительный элемент коммуникации (или ее основу, или ее проявление) можно заметить также и в «Поэтике». Это указание на еще одно естественное стремление человека – подражание (μίμησις). «Подражать присуще людям с детства: люди тем ведь и отличаются от остальных существ, что склоннее всех к подражанию, и даже первые познания (μαθήσεις) приобретают путем подражания, и результаты подражания всем доставляют удовольствие (τὸ χαίρειν)»[535]. Очевидно, что мимесис как когнитивная способность не может быть отделен от коммуникации и отнесен только к сфере искусства или ремесла (ποίησις, τέχνη). Тем более что это согласуется с описанным выше условно односторонним актом коммуникации

---

[534] Подробно третье стремление будет рассмотрено в следующем параграфе, это незначительно нарушит последовательность изложения материала, но даст возможность более подробно остановиться на одном из ключевых аспектов.
[535] Poet 1448 b 5. Существительное «τὸ χαίρειν», субстантивированное от глагола «χαίρω» (радуюсь), обычно переводят как «радость», но в данном случае оно соотносится с «ἡδονή», которое Аристотель также использует для описания переживания подражания. Например, «от трагедии нужно ожидать не всякого удовольствия (ἡδονήν), а лишь свойственного ей» (Poet 1453 b 10). К сожалению, в русском языке нет слова, которое соединяло бы в себе радость и наслаждение, как, например, в английском “enjoyment”, который для перевода «τὸ χαίρειν» использует В. Файф (W.H. Fyfe). Впрочем, не все переводчики находят это слово удачным, так И. Байуотер (I. Bywater) использует глагол “to delight”. Но так как оба переводят «ἡδονή» как “pleasure”, то такого смешения терминов, как в переводе М.Л. Гаспарова, все же не происходит.

(мимесис может рассматриваться как его источник). Подражание «прекрасным делам» лежит, согласно Аристотелю, в основе героической поэзии[536]. Нельзя не согласиться с утверждением Н.С. Войтинской, что «подражание есть постижение действительности в образах». Удачным кажется и предложенный ею термин – «смысл, придаваемый Аристотелем подражанию, в сущности полнее и точнее выражает слово “воссоздание”»[537]. Результатом подражания является не только внешнее действие (ποίησις, τέχνη), но и внутреннее – знаменитое и загадочное аристотелевское «очищение» (κάθαρσις), которое коррелирует с удовольствием[538]. Наблюдение за актерами в театре когнитивно мало чем отличается от наблюдения за другими людьми в жизни, недаром Аристотель указывает на уроки детства. В этом основание возможной коммуникативной и этической трактовки мимесиса как воссоздания поведенческих моделей, в том числе и моделей общения, и эмоционального опыта рода. В этом смысле человек-индивид воссоздает себя из человека-рода посредством коммуникации, элемент подражания в которой сохранятся и во взрослой жизни. Ведь чем, как не подражанием, является наблюдение за поступком мудреца. При этом также подражание не сводится к копированию – оно именно воссоздание наблюдаемого, перенос одного единичного и уникального на другое единичное и уникальное. В дальнейшем (как продолжение коммуникативной интерпретации) миметическую составляющую коммуникации и ее функцию также было бы интересно проанализировать. В рамках такого исследования был бы возможен и вопрос: является ли удовольствие от общения в совершенной дружбе своего рода коммуникативным катарсисом, учитывая, что такое общение должно вести к нравственному развитию, то есть срабатывать как своего рода очищение от страстей, но не через «сострадание и страх», а через принятие другого как «второе я» (ἕτερος αὐτός)[539]?

Факторы речи и стремлений выводят нас к пониманию коммуникации в энергийном аспекте, то есть в качестве деятельности. При этом деятельности,

---

[536] Poet 1448 b 25.
[537] *Войтинская Н.С.* Аристотелизм // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 195.
[538] Poet 1449 b 25, 1453 b 10.
[539] О совершенной дружбе также см. в следующем параграфе.

иерархизированной не только в соответствии с развитием ее субъектов, но и в соответствии с достигаемым благом, когда «к высшему из всех благ стремится то общение (κοινωνία), которое является наиболее важным»[540]. В предельном же своем выражении правильной целью и индивидуальной, и полисной жизни является благо, реализуемое в «благой жизни», именно здесь и открывается *природа* – «состояние, которое получается при завершении <…> развития»[541]. При полной актуализации «наиболее важное» общение обеспечивает условия «благой жизни», а индивид активно (деятельно) пребывает в ней[542]. Соответственно, на индивидуальном и социальном уровнях разворачивается один и тот же процесс актуализации, но в разных своих формах. Из этого мы можем вывести своего рода принцип правильной коммуникации: это осуществление власти разумной части души над неразумной, более актуализованного индивида над менее актуализованным[543].

Таким образом, строго следуя тексту самого Аристотеля, мы получаем следующую структуру: движимые естественным стремлением к цели (благу своего существования) животные, не будучи самодостаточными, вступают в коммуникацию друг с другом посредством голоса (сигналов), речи (понятий)[544] и действий, соответственно, именно в них существуя сообща (то есть они носители, субстрат коммуникации). Таким образом, при энергийном и энтелехийном рассмотрении коммуникация раскрывается и как материальная, и как формальная причина родового (отчасти и индивидульного) развития. В первом случае в центре внимания оказываются достигаемые на разных этапах развития качественные различия коммуникации, во втором – процесс коммуникации, его структура. Первое представляет собой формы общения, второе – виды.

---

[540] Pol 1252 a 5.
[541] Pol 1252 b 30.
[542] В чем-то похожее описание дает А.Н. Чанышев – «энтелехиальность государства была заложена в человеке с самого начала» (*Чанышев А.Н.* Аристотель. Москва: Мысль, 1987. С. 175).
[543] В качестве удачного описания специфики такой власти можно взять слова Г. Ван Риля: «Может быть, добродетельные люди никогда не бывают абсолютно хорошими, но все же их мнение остается решающим» (*Riel G. Van*. Pleasure and the good life: Plato, Aristotle, and the neoplatonists. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000. P. 60).
[544] На уровне человека.

2.2. Формы общения

Первая форма – семья (οἰκία) – решает задачи «удовлетворения повседневных надобностей»[545].

Однако в «Политике» не раскрывается более глубокая функция семьи, которую можно увидеть в «Этиках»[546], именно эта функция позволяет сохраняться семье даже при достижении актуализации общения на уровне полиса (то есть в своем пределе). Семья – не просто «элемент» (μόριον)[547], она содержит в себе все модели социальных связей, являясь по сути социальной матрицей[548], где индивид обретает первичный коммуникативный опыт, проецируя его затем на все возможные отношения: как на уровне организации полиса[549], так и на межличностном уровне[550]. Вследствие чего ее роль в становлении индивида особенно значима. В ней же мы наблюдаем и само становление: на начальном уровне развития общения «человек склонен образовывать, скорее, пары, а не государства», так как реализуема здесь функция деторождения – это нечто «более общее» для всех «живых существ»[551]. Семья как бы включает эту, еще животную, составляющую человека и с нее берет свое начало, она же ее фундамент – «дети – это общее обоим благо, а общее [благо] объединяет»[552]. Однако «люди живут вместе не только ради рождения детей»[553], и в этом семья уже способствует определению отличия существования человека от животного, постоянно сохраняясь, так как человек постоянно и человек, и

---

[545] Pol 1252 b 10–15.
[546] Что еще раз указывает на взаимопроникающую связь этих наук и необходимость рассматривать соответствующие сочинения как одно целое.
[547] Pol 1253 b.
[548] «Социальное» в данном случае обозначает практикуемые, институализированные в рамках полиса формы общения. Перевод же термина «οἰκία» словом «семья» очень условный. Х. Рэкхэм более удачно переводит его как «household». Это пример того, как перевод включает в себя метапонятия как понятия предметного языка, так как раскрывает одно из прочтений, создает массу спорных или лишних коннотаций. В попытках фиксировать выявленные смыслы создание метаязыка исследования оказывается необходимым в том числе и для защиты от переводов – так «социальная матрица» больше соответствует содержанию понятия «οἰκία», выявленному из контекста при определенном рассмотрении, нежели слово «семья», практически ничего не говорящее.
[549] Где «отношение отца к сыновьям имеет облик царской власти <…> мужа и жены представляется аристократией <…> на тимократию похожи (отношения) братьев <…> демократия же бывает в домах без господина» (EN 1160 b 20 – 1161 a 5).
[550] Например, Аристотель рассматривает отношения «тех, кто занялся сообща философией [то есть у учителей и учеников]» по типу отношений «к богам и родителям» (EN 1164 b 1–5).
[551] EN 1162 a 15–20.
[552] Уточнение такой природы семьи см. далее в § 3 п. 3.3.
[553] EN 1162 a 20–30.

причастен животному. Поэтому неудивительно, что в «Евдемовой этике» Аристотель дополняет третью характеристику человека – социальность – «человек не только живое жиое существо политическое, но и домостроительное (πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικόν)»[554].

Вторая форма – селение (κώμη) – не представляет особого интереса. Исторически оно является количественно-переходной стадией к полису, транслируя на ранних его стадиях патриархальные отношения – «государства потому вначале и управлялись царями». Функционально это полусемья-полуполис: с одной стороны, уже «обслуживая не кратковременные <…> потребности», с другой – существуя «в силу родственных отношений между их членами»[555]. Поэтому его рассмотрение можно опустить. Так делает и сам Аристотель, переходя от энергийного рассмотрения к энтелехийному, то есть от описания генезиса/развития общения к обсуждению его предельной формы, структуры: в этом случае всегда остается только семья (в этом смысле уже именно «элемент» полиса) и сам полис, а селение выпадает[556].

Третья форма – полис (πόλις) – это «завершение» (τέλος) актуализации на социальном уровне; предел, где «самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием» (ἡ δ’ αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέντιστον)[557]. Энергийная роль полиса – это в первую очередь создавать/осуществлять «право (δίκη)[558], служащее мерилом справедливости»; именно через такую институционализацию, то есть посредством «справедливого суда/судебного

[554] EE 1242 a 20–25.
[555] Pol 1252 b 15–25.
[556] А.Н. Чанышев это объясняет тем, что «власть в государстве – это продолжение и развитие власти главы семьи» (*Чанышев А.Н.* Аристотель. С. 176), то есть селение не является структурным элементом.
[557] Pol 1253 a.
[558] С.А. Жебелев, видимо, переводит здесь «δίκη» как «право» в том же смысле, как и Н.В. Брагинская – «правда/правосудие» (EN 1134 a 30–35). В англоязычных переводах используется только “justice”.

решения» (τοῦ δικαίου κρίσις), справедливость/правосудность (δικαιοσύνη)[559] обретает свою регулирующую силу[560]. Тем самым право опосредует общение.

Именно эта форма особенно важна, так как в буквальном смысле создает среду оформления и обитания человека: аккумулирует в себе все практики общения – «все сообщества (κοινωνίαι) – это как бы члены государственного сообщества»[561]. Здесь «частная полезность» выводится на новый уровень: всеохватность полезности и во времени, создающей «не сиюминутную пользу, а пользу для всей жизни»[562], и в пространстве, распространяющейся ее на всех граждан. Полис – это всеохватный комплекс условий, чья целостность как раз соответствует целостности человека, его специфике (сложной природе), о которой шла речь в первой главе. Специфической формой регуляции этого общения (внешняя по отношению к индивиду) является право, ведь «что всем на пользу (τὸ κοινῇ συμφέρον), то и есть право (δίκαιόν)»[563]. В целом эту ситуацию удачно раскрыла Х. Мэй, определив задачу полиса как создание «правовой среды» (legal ecology), акцентировав внимание на том, что человек погружен в определенную среду, и на качественно организующем, наполняющем ее принципе: «Аристотель <…> подразумевает, что государство имеет независимую положительную обязанность, а именно, обеспечивать правовую среду, которая взращивает внутренние ресурсы, которые позволяют человеку процветать <…> Актуализация потенциала для самосоответствия не случается волей-неволей, но только если определенные навыки развиты и надлежащие удовольствия пробуждены. Хотя человек в конечном счете ответственен за развитие и пробуждение этих внутренних ресурсов, актуализация этих внутренних ресурсов в

---

[559] Н.В. Брагинская переводит «δικαιοσύνη» как «правосудность», чтобы отделить ее от справедливости в чисто этическом значении как «полную добродетель в отношении к другому» и подчеркнуть ее тесную связь с правом и судебной системой в целом; к чему делает обширный комментарий. Такой подход оригинален и М.А. Солопова в своем переводе совпадающих глав «Эвдемовой этики» и «Никомаховой этики» его не придерживается, используя термин «справедливость». Но у дифференцированного перевода есть свое преимущество – он позволяет выделить различные оттенки смысла, поэтому в данной работе ему отдается предпочтение (подробнее см.: *Брагинская Н.В*. Примечания. С. 715–717).
[560] Pol 1253 a 35.
[561] EN 1160 a 5–10.
[562] EN 1160 a 20–25.
[563] EN 1160 a 10–15.

значительной степени зависит от определенной среды»[564]. Такой же позиции придерживается и С. Броади: «Граждане должны знать законы своего полиса, и законы закрепляют ценности и принципы добра и зла»[565].

Учитывая, что «полис обнимает собой все остальные общения»[566] (то есть включает в себя всю возможную деятельность)[567], законы нужно понимать как организующие жизнь вообще, когда и «воспитание и занятия должны быть установлены по закону»[568]. Что, в свою очередь, создает и внутренний способ регуляции, когда «законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными»[569]. Таким образом, функционирование полиса – это формирование и поддержание вообще всех условий существования человека (в этом смысле и самого себя). Само функционирование осуществляется двумя способами.

1. Этический[570] способ: через свой – полисный (πολιτικός) – вариант дружбы[571], проявляющийся в первую очередь как единомыслие (ὁμόνοια), которое «существует меж добрых людей»[572]. То есть этот способ относится к добродетельности человека (является внутренним, а не внешним фактором по отношению к его деятельности) и достигается посредством вербального общения (так как касается концептуализации добра, зла, справедливости и т.п.). Он же выступает этическим основанием права, так как «праву (τὸ δίκαιον) <…> свойственно возрастать (πέφυκεν) по мере [роста] дружбы»[573]. Это означает, что по мере сближения людей возрастают их права и обязанности в отношении друг друга, некоторые виды близости (например, родители-дети) изначально задают очень высокую планку прав и обязанностей. Однако, «когда [граждане] дружественны (φίλων), они не нуждаются

---

[564] *May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. P. 156.
[565] *Broadie S.* Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. New York: Cambridge University Press, 2007. P. 127.
[566] Pol 1252 a 5. Так как «всякое же общение (κοινωνία) организуется ради какого-либо блага» (Pol 1252 a).
[567] «Государственное общение (πολιτική κοινωνία) – так нужно думать – существует ради прекрасной деятельности (καλῶν πράξεων), а не просто ради совместного жительства (συζῆν)» (Pol 1281 a 5).
[568] EN 1179 b 35.
[569] EN 1103 b 1–5.
[570] В смысле «относящийся к этике как науке».
[571] Друзья как сограждане.
[572] EN 1167 b 1–5.
[573] EN 1160 a 5–10.

в правосудности (δικαιοσύνης)»[574], то есть во внешнем регулировании. В нашем исследовании, в связи с особой нагруженностью термина «дружественность»[575], здесь лучше использовать слово «дружны». Более того, по результату анализа понятия «дружба» будет видно, что внешний контроль не нужен только при «совершенной дружбе», то есть в отношениях людей, правильно раскрывающих свою природу (морально и интеллектуально достаточно развитых), так как справедливость между ними устанавливается уже исключительно благодаря их собственным качествам[576]. На уровне полисной дружбы внутренний фактор не так силен, он не альтернатива внешнему регулированию, но существенно дополняет его, и он явно первичен для тех, кому «самих по себе рассуждений <…> достаточно»[577], соответственно, можно сказать, что этот способ реализуется через понимание.

2. Полисный способ: о нем уже заходила речь в первой главе, когда говорилось о воспитании, обучении и суде, это то самое – внешнее – регулирование. На уровне организации жизни полиса первичным является он и именно потому, что полис включает всех: добродетельных, движущихся к добродетельности (дети, юноши и т. п. люди на определенном этапе становления, то есть те, кого «силой [рассуждения] можно подстегнуть»)[578], и то «большинство», которое «обратить к нравственному совершенству <…> [рассуждения] не способны», неспособное самостоятельно быть добродетельным. Этот способ регулирует все возможные варианты создаваемых общений с тем, чтобы привести их к порядку, способствующему добродетельности. Ведь «природа дала человеку в руки оружие – умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться и в обратную сторону»[579] или не обладать ими в полной мере, тогда прямо пропорционально по мере ухода «в обратную сторону» понимание и полисную дружбу заменяет страх (φόβος); точнее – острастка, так как речь идет о боязни негативных последствий субъектом действий

---

[574] EN 1155 a 20–25.
[575] См. следующий параграф.
[576] Как та самая «полная добродетель в отношении к другому», которую Н.В. Брагинская отделяет от «правосудности».
[577] EN 1179 b 5. Здесь нужно повторить, что добродетель у Аристотеля не бывает внеинтеллектуальной – этические добродетели оформляются посредством дианоэтичексих.
[578] EN 1179 b 5–10.
[579] EN 1353 a 35.

для самого себя[580]. Понимание важно и для процесса развития, и для реализации развитых качеств, но такое разделение условно, так как в действительности этот процесс един: нельзя сначала научиться добродетели, а потом ее реализовать. Понимание и действие слиты и требуют, как уже говорилось, постоянной тренировки. Острастка также нужна постоянно, то есть речь идет о действии с постоянной оглядкой на закон и возможное наказание.

Нужно особенно подчеркнуть, что второй способ, по Аристотелю, жестко оговорен:

а) он конституирован в праве, не является следствием произвольности – так закон хоть и «имеет принудительную силу», но, «устанавливая доброе, не бывает ненавистен»[581];

б) он не работает на подавление, только на улучшение – «неисправимых же вообще изгонять»[582], равно как и в дружбе, следует «отступиться» от друга, только когда ты «не в состоянии спасти»[583] его в этическом смысле;

в) он реализуется в общей направленности на цель саму по себе (не отчуждаемую – и это принципиально – от конкретного человека в некие системные абстракции), что организует именно положительную, жизнеутверждающую коммуникацию.

Этот же способ обеспечивает и стабильность воспитания, так как «общественное внимание (к воспитанию) возникает благодаря законам»[584], без чего оно остается случайным, когда «каждому подобает способствовать» ему, но это не выходит на общественный уровень, и «каждый живет, как желает»[585]. При этом воспитание должно быть направлено на «каждого по отдельности», где каждый «получает то, что ему больше подходит»[586]. Только в этом случае будет верным утверждение – «благодаря законам мы можем стать добродетельными»[587], то есть полноценно

---

[580] EN 1179 b 10–15.
[581] EN 1180 a 20–25.
[582] EN 1180 a 10.
[583] EN 1165 b 20–25.
[584] EN 1180 a 35.
[585] EN 1180 a 25.
[586] EN 1180 b 5–15.
[587] EN 1180 b 25.

реализовать свою природу. Такой – воспитательной – роли не противоречит и утверждение Аристотеля о том, «чтобы уже заранее был в наличии нрав <…> подходящий для добродетели»[588], так как полис не подменяет природу (это невозможно – «присутствие в нас природного от нас не зависит»[589]), а выполняет свою задачу на определенном этапе становления, в чем полностью соответствует природе.

Еще одним результатом полисного регулирования коммуникации является досуг (σχολαστικόν)[590]. Аристотель согласен с мнением, что «счастье заключено в досуге»[591], точнее – оно в числе того, «что признают за блаженным»[592]. Именно полис создает досуг как институт[593], когда «собираются <…> вместе, оказывая почести богам и предоставляя самим себе отдых, сопровождаемый удовольствием»[594]. Очевидно, что сама упорядоченность жизни полиса, направленная на общую полезность, обеспечивает стабильный досуг, подобно тому, как «войну ведем, чтобы жить в мире»[595]. В определенном смысле именно досуг является основной целью-средством, достигаемой общением на этом уровне, так как только в нем, как уже говорилось, может быть осуществлена чисто этическая коммуникация, не отвлеченная ни на какие приходящие цели (совершенная дружба)[596].

Итак, полис – это среда, структурированная правом, и общение, достигающее максимального своего конституирования (то есть коммуникация приобретает стабильный характер в своей направленности на добродетель)[597]. Здесь формируются практики, предзаданные индивиду, относительно которых «мы не сомневаемся».

---

[588] EN 1179 b 30.
[589] EN 1179 b 20–25.
[590] «Досужая жизнь», как называет это А.Н. Чанышев (*Чанышев А.Н.* Аристотель. С. 186).
[591] EN 1177 b 5.
[592] EN 1177 b 20–25.
[593] То есть нормативно урегулированную устойчивую социальную практику.
[594] EN 1160 a 25. А.А. Гусейнов видит именно в возможности досуга ключевое значение полиса – «только в полисе возможно выделение досуга как пространства свободной деятельности, являющегося одновременно также пространством человеческой эвдемонии» (*Гусейнов А.А.* Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004).
[595] EN 1177 b 5.
[596] Но в целом это касается вообще возможности быть добродетельным. А.А. Гусейнов образно называет досуг «домом добродетели», ее «местом» в мире, так как «деятельность всегда имеет свои пространственно-временные параметры, она укоренена в мире и должна иметь там свое место; это относится также к добродетели как к деятельному состоянию» (*Гусейнов А.А.* Op. cit.).
[597] Чему сегодня больше соответствует понятие «культура».

Например, конкретный язык также есть нечто предзаданное, что существует на уровне рода, ведь относительно «правописания не может быть решения, ибо мы не сомневаемся, как следует писать»[598], равным образом и как следует говорить. Полис имеет не только хозяйственно-политические (в нашем понимании) функции как искусства, но и экзистенциальные, то есть реализует не только цели-средства, но и направлен на цель саму по себе. В этом смысле полис – это именно общество, род, а не государство, это родовая κοινωνία.

С одной стороны, исторически полис образован индивидами в процессе их ступенчатого объединения, с другой – полис «предшествует каждому человеку»[599] не просто во времени, но именно этически, являясь носителем коллективного опыта, в своей актуализации задавая человеку собственно человеческую форму – вне полиса либо боги, либо животные[600]. Далее сам полис определяется входящими в него активными индивидами (как на уровне конструирования законов, так и на уровне частного поступка)[601]. Это задает особый ритм взаимовлияния, которое нельзя понять исключительно функционально: а) здесь индивид – это гражданин с положенным набором социальных ролей, а полис – система регулирования и воспроизводства индивидов; б) ценностный аспект жизни переносится с частного на общее, или же, наоборот, общее имеет лишь силу следствия из индивидуальной жизни. Другими словами, имеется некоторое сущностное единство – полис и человек реализуются во взаимопроникновении[602].

---

[598] EN 1112 b.

[599] EN 1253 a 25.

[600] EN 1253 a 5, 25–30. Такую включенность индивида в общую жизнь особенно отмечает В.Ф. Асмус: «Достижение высшей цели жизни вовсе не означает для него (Аристотеля. – *Р.П.*) бегства от действительности <…> Хотя высшая цель – созерцательное постижение, интеллектуальная интуиция, однако человеческая природа, по Аристотелю, не совершенна. В силу ее несовершенства жизнь нуждается в ряде благ» (*Асмус В.Ф.* Античная философия. Москва: Высшая школа, 2001. С. 279).

[601] Значение человека здесь равносильно значению судьбы (τύχη), у него появляется особая функция (ἔργον), которую С.А. Жебелев весьма удачно переводит глагольной формой – «сделать государство». Если все, что касается судьбы «мы и относим к области пожеланий», то «сделать государство достойным зависит уже не от судьбы, а от знания и свободной воли (ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως)» его граждан (προαίρεσις – сознательный выбор – С.А. Жебелев переводит здесь с акцентом на волю, видимо, чтобы обозначить противопоставление судьбе/случаю). Только результатом такого влияния и может стать ситуация, когда «добродетель каждого в отдельности влекла бы за собой и добродетель всех, вместе взятых» (Pol 1332 a 30–40), так как нельзя быть добродетельным чужой добродетелью, но добродетель одного может способствовать добродетели другого через коммуникацию (межличностную и полисную).

[602] Д. Миллер, по сути, говоря о таком взаимопроникновении, описывает это как «политический натурализм Аристотеля», где государство не навязанная человеку форма общежития, а реализуемая им, в процессе реализации

Оптимальным кажется именно представление полиса как родового субъекта (Человека-рода), так как не только аспект культуры представлен в нем (нормы языка, права, традиций, артефакты и проч.), но и само рождение человека[603, 604]. Не препятствует этому и «известное ограничение» Аристотеля – «если расширять [понятие общества] до предков и потомков и до друзей наших друзей, то придется уйти в бесконечность»[605]. Это ограничение, скорее, является чисто методологическим и не встраивается в саму концепцию общения, ведь и генезис полиса Аристотель рассматривает не на одном поколении[606], и семья, конституирующая продолжение рода, трансляцию опыта от отца к сыну, логически предусматривает «предков», ведь и отца в свою очередь кто-то родил и воспитал, и этот кто-то так же был актуализован во всей полноте коммуникативных связей[607].

Мы рассмотрели цели общения, формы, а также факторы, позволяющие увидеть общение в начале его появления (стремления), то есть частично указали и движущую причину, которая полностью будет раскрыта уже при анализе употребления термина «φιλία». При этом, за исключением соименных стремлениям видов первичного общения, а также двух способов функционирования полиса, это рассмотрение было в основном энтелехийным. Соответственно, для завершения

которой, человека создает себя (*Miller D.* Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Oxford Clarendon Press. 1995. P. 56–66).

[603] То, что полис в понимании Аристотеля есть нечто большее, чем государство для нас, отмечалось давно. Но обычно полис сопоставлялся с обществом. Например, Д. Росс отмечает, что «различие между государством и обществом было, действительно, непонятно любому греческому мыслителю» (*Ross D.W.* Aristotle. London; New York: Routledge, 1995. P. 251). Так Д. Росс объясняет, почему функцию воспитания Аристотель отдает государству, а не церкви/религии и т. п., то есть речь не идет о роде (о человечестве), а именно о культурных практиках.

[604] Если разделять эти два смысла полиса (род и государство), то можно избежать очередного упрека Аристотеля в противоречии. Так, например, В.А. Гуторов видит противоречие «благой жизни» как цели государства и тем, что «высшее благо появляется даже в порочных видах государственного устройства». В.А. Гуторов объясняет это «мезантропией», свойственной «политическим взглядам философа», именно поэтому он «разрабатывает обширную программу стабилизации тиранической власти» в Pol V.9, 1–23; III 5, 8 (*Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Ленинград: Издательство Ленинградсткого университета, 1989. С. 186–187). Однако существует и обратное мнение, которое приближается к пониманию полиса как рода (хотя более только как общества) – «политическая жизнь хороша, скорее, потому, что она не навязывается нам, а возникает в деятельности, посредством которой мы развиваемся» (*Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 11).

[605] EN 1097 b 10.

[606] Pol 1252 b 20.

[607] Очень важно здесь иметь также в виду то, что замечает у Аристотеля Фома Аквинский: народ есть нечто большее, чем государство – то, что может «включать в себя несколько государств» (Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics [Электронный ресурс] / Tr. by C. I. Litzinger, O.P. In 2 vol. Chicago: Henry Regnery Company, 1964. Comm. № 30). Это безусловно адекватно Аристотелевскому описанию, где общность «эллины» всегда включает в себя множество полисов, а также лишний раз напоминает, что границы общности (κοινωνία) в описании Аристотеля подвижны.

анализа нужно раскрыть энергийный аспект общения, то есть выявить структуру процесса.

Аристотель характеризует процесс общения либо через количество субъектов коммуникации, либо через качество как субъектов, так и среды[608]. На этом основании легко выделяются два способа, то есть вида, реализации общения: межличностный и полисный, организующие каждую из возможных форм общения (такое качественно-количественное рассмотрение используется Аристотелем именно в рассуждениях о дружбе; указанные способы эксплицированы из них).

2.3. Виды общения

Первый вид: межличностное общение. Оно ограничено способностями субъекта, но может проецировать себя вовне, создавая ограниченную коммуникативную сеть:

а) в дружбе гетерической[609] – «самое большое число друзей то, с каким человек сможет жить сообща <…> и делить себя», сеть – «нашим друзьям тоже надо быть между собой друзьями»[610];

б) в родственной дружбе – очевидно, что отношения между членами семьи персонализированы (хотя жить сообща можно, но невозможно быть одновременно каждому для каждого и отцом, и сыном, и мужем, и женой, и братом), при этом сама семья представляет собой ограниченную коммуникативную сеть;

г) в отношениях учителя и ученика, то есть в процессе обучения и воспитания; при этом сеть может формироваться по аналогии с гетерической сетью (Аристотель не прописывает этого, но подобное не будет особым додумыванием его концепции, так как со всей очевидностью такими коммуникативными сетями являлись и Ликей, и Академия)[611].

---

[608] Хотя методологически это им никак не оговаривается.
[609] Более подробное различение видов дружбы как межличностной коммуникации дается в следующем параграфе.
[610] EN 1171 a.
[611] Собственно, ничем иным они и не являлись, так как это были именно группы учеников, слушавших учителя, а не некие учебные заведения и т. п.

Дополнительное деление дает также дружба ради пользы, так как в ней «различаются дружба на нравственной и на законной [основе]»[612]. Соответственно, межличностное общение окончательно разделяется на *непосредственное* (индивиды взаимодействуют сами по себе, в соответствии со своими личными качествами), и *опосредованное* (обусловленное внешними факторами). Последнее возвращает нас в область права (сеть образуется из лиц, вовлеченных в правовое урегулирование конкретной ситуации). Любое межличностное общение является либо непосредственным, либо опосредованным, хотя оно при этом в обоих вариантах есть элемент общей коммуникативной структуры, которую организует полис (общество), которая, собственно, и является обществом. Эффективность межличностного общения растет вместе с развитием индивида, и в этом выражается степень актуализованности индивида, так как снижение необходимости такого внешнего регулирования прямо пропорционально возрастанию внутреннего регулирования, то есть добродетельности. Но и развитие индивида при этом стимулируется межличностным общением, все более стремящимся к форме «общего образа жизни» (συμβίωσις)[613], ведь «трудно непрерывно быть самому по себе деятельным»[614]. По сути такой коммуникативный симбиоз, как соединение жизней, является предельной формой межличностного общения, только в нем возможно «деятельное проявление» особого «чувства бытия друга»[615], определяющее совершенную дружбу.

Второй вид: полисное общение. Учитывая уже сказанное и о специфике общения как процесса, и о его оформлении, здесь достаточно указать две особенности:

а) его составляет большое количество участников, их коммуникативный статус определяется в этом случае как «сограждане» или *полисные друзья* (именно «в государственном смысле можно со многими быть другом»)[616];

б) оно всегда опосредованно, то есть не существует вне закона или традиций.

---

[612] EN 1162 b 20.
[613] EN 1165 b 30.
[614] EN 1170 a 5.
[615] EN 1171 b 35.
[616] EN 1171 a 15–20.

В этом смысле опосредованное межличностное общение тоже может считаться полисным общением, но только в той степени, в какой соблюдение его правил не вызвано добродетельностью субъекта. В той же степени, в какой оно, еще нуждаясь в законе, уже добродетельно, оно является переходной стадией, отражающей интеризацию норм[617]. Так реализуется воспитательная роль конкретного полиса: созданием правового поля, упорядочивающего жизнь граждан, и стимулированием обучения юношей[618]. Иначе рассуждения Аристотеля о законодателе[619] и «государственном искусстве»[620] не имели бы подтверждения в развертываемой им концепции, оставаясь голословными утверждениями. Соответственно, только непосредственное межличностное общение имеет этический характер.

2.4. Целостность общения

Описанные формы и виды общения раскрывают бытие человека в структуре сложного многоуровневого коммуникативного единства индивид-индивид, индивид-группа, индивид-род. Выявление такой структуры составляет значительную часть практического знания, направленного на полноценное развитие человека. То, что человек, по Аристотелю, приближается к совершенству именно как род, ясно в том числе и из следующего фрагмента: «Живое существо не в состоянии постоянно соучаствовать в вечном и божественном (ибо не может преходящее вечно оставаться тем же и быть постоянно единым по числу), то каждое из них причастно [божественному] по мере своей возможности: одно – больше, другое – меньше, и продолжает существовать не оно само, а ему подобное, оставаясь единым не по

---

[617] Например, Х. Мэй напрямую сопоставляет рассуждения Аристотеля с современными исследованиями интеграции норм, выделяя в описаниях Стагирита все необходимые этапы от интернализации до интеграции (*May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. 2010. P. 114–117).

[618] В придании особой значимости полисному общению (законам и воспитанию) в качестве одной из версий можно увидеть попытку преодоления так называемого человеческого фактора слабости, страстности и произвола, через человеческий же потенциал организованности, разумности (общение здесь как канал влияния, который может быть контролируем, соответственно, результаты влияния могут быть положительными и предсказуемыми). Мы получаем, таким образом, возможность через человека выйти в самом же человеке на уровень организации сверхчеловеческой – там, где отдельная судьба, жизнь не имеет гарантий, поставить эффективную систему, компенсирующую его слабости. Это общение по своему охвату больше других, но это не значит, что безликая система вытесняет человека, так как Аристотель говорит именно о полисе, а не о будущем Левиафане, – здесь общее над частным, но для развития потенциала именно этого частного определяемое со всей осторожностью, чтобы не повредить этому частному.

[619] EN 1180 b 25.

[620] EN 1181 b.

числу, а по виду»[621]. Человек более всего из живого причастен божественному, то есть вечному, но лишь благодаря уму. Как гилеморфная структура он неотличим от прочего живого сущего – находится в постоянном изменении и не достигает совершенства как прекращения изменения и остается вечным лишь «по виду». Соответственно, основная характеристика его как причастного живому в первую очередь – стремление. Но в своей видовой особенности (разумности) он делает это стремление рефлексивным и видит/понимает цель как нечто осознанное. Именно в этой осознанности и появляется поступок, принятие решения. Но, будучи «единым по виду» в своем стремлении к божественному, человек не может реализовать свои видовые способности сугубо индивидуально. Только общение/общность (κοινωνία), «в наиболее совершенной его форме, дает людям полную возможность жить согласно их стремлениям»[622]. Тем самым оно является и целью, то есть состоянием приближения к божественному, совмещая энергийный и энтелехийный аспекты существования.

На такую специфику единства указывает Г.В.Ф. Гегель, говоря, что полис «первый по разуму и истине», так как именно на уровне полиса «субъективная деятельность <…> достигает своего определения», а «этика <…> достигает своего завершения в народе». С этим связано, по мнению Г.В.Ф. Гегеля, и определение человека как «политического животного» – только в полисе человек обретает свою целостность, «субстанциональность»[623], человек сам по себе не существует. Однако Г.В.Ф. Гегель видит в этом недостаток, ведь по этой причине Аристотелю «не могла прийти в голову мысль создать учение о так называемом естественном праве, он именно не мог рассматривать абстрактного человека вне реальной связи». Что, согласно Г.В.Ф. Гегелю, характерно вообще для греческой культуры, которой «не было знакомо абстрактное право наших современных государств, изолирующее отдельного человека, дающее ему, как таковому, полную свободу действий и все же связывающее всех, как невидимый дух». Это недостаток также и потому, что

---

[621] DA 415 a 25 – b 5. Слова «род» и «вид» в данном случае синонимы.
[622] Pol 1260 b 30. Точнее «в соответствии с желанием (κατ’ εὐχήν)».
[623] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // *Гегель*. Соч. в 14 т. Т. 10. Москва: Типография «Печатный двор», 1932. С. 302–303.

ограничивает и «самостоятельность целого», то есть полиса/государства[624]. Другими словами, Г.В.Ф. Гегель видит тотальность коммуникации и говоря о «гражданской свободе» как особом качестве субъекта коммуникации, не обращает внимания, что у Аристотеля такое же качество («защиты своей отдельной личности») выражает моральная свобода, то есть не «каждый признается личностью», а только морально развитый и только в степени, пропорциональной его моральному развитию (что особенно хорошо иллюстрирует концепция рабства по природе)[625]. Но морально развитую личность в этике Аристотеля Г.В.Ф. Гегель ассоциирует непосредственно с царем, и даже с вполне конкретным, – «здесь уму Аристотеля, без сомнения, предносился образ его Александра, который должен господствовать подобно некоему богу, над которым, следовательно, никто не может властвовать, не может властвовать даже закон»[626]. Это последнее утверждение – очевидное и сильное преувеличение[627]. Тем более не учитывается, как Аристотель отвечает на свой вопрос: «под какой частью полезнее находиться – под властью лучшего мужа или под властью лучших законов?»[628].

Этот вопрос Аристотеля затрагивает в первую очередь ту особенность законов, согласно которой они «выражают собой только общие положения и не заключают в себе предуказаний на отдельные случаи». Сторонники царской власти, согласно Аристотелю, из этого делают вывод, что нужен «лучший муж», то есть царь. Аристотель соглашается с ними в том, что мелочность законов ведет к формализму, как в примере с египетскими врачами, которые боялись отступать от предписанных правил лечения, то есть ориентировали свои действия не на состояние больного, а на инструкции. Однако вывод из этого Аристотель делает другой. Ведь у закона есть и преимущество – ему чужды страсти, «в законе их нет, а во всякой

---

[624] Там же. С. 304.
[625] О рабстве по природе см. гл. 3, § 3.
[626] *Гегель Г.В.Ф.* Op. cit. С. 304.
[627] Здесь к тексту Аристотеля более внимателен В. Ньюман, отмечающий, что даже если предполагать, что «Политика» была написана до воцарения Александра, тем более до битвы при Херонее, а указание на смерть Филиппа лишь поздняя вставка (см. о смерти Филиппа Pol 1311 b 1–5), то очевидно, что «его политические взгляды остались неизменными», так как «Политика» остается тематически полностью ориентированной на блага городов-государств (*Newman W.L.* The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887. P. 477–479).
[628] См. фрагмент Pol 1286 a 5–25.

человеческой душе они неизбежно имеются». Выход Аристотель видит в коллегиальности, когда «сходятся вместе, творят суд, совещаются и выносят решение, но все эти суды касаются единичных дел». Таким образом происходит согласование общего с частным – не просто через морально развитую личность (лучшего мужа), но через коммуникацию[629]. В этом не просто апелляция Аристотеля к некоему большинству, при которой его умозаключение «масса менее поддается порче, чем немногие» повисало бы в воздухе. В этом именно указание на ключевую роль коммуникации. Понимание общего, фиксируемое в неких определениях и суждениях, на практике оказывается в отрыве от всякого конкретного случая, и преодолевается этот разрыв посредством коммуникации, где частный опыт одного, другого, третьего и т. д. помогает насколько возможно точнее попасть в цель (продолжая аристотелевскую метафору стрельбы из лука, можно сказать, что происходит коммуникативное прицеливание, фокусировка)[630]. Это также пример того, что даже мудрец (приближающийся в своем личном опыте к совершенству), хоть и может быть образцом, ориентиром, не может быть судьей, монархом. Так как для того, чтобы распространить свой опыт на жизнь других людей, ему надо включить в свой опыт и опыт всех прочих[631]. Ему нужно вступить в коммуникацию хотя бы с одним человеком, чтобы узнать данную конкретную ситуацию другого человека, а если эта ситуация касается жизни полиса, то с достаточным кругом свободных и морально развитых людей. В этом смысле коммуникация не может потерять своей специфической иерархичности, реализуемой в добродетели дружелюбия[632], но и превратиться в монолог тирана, морального гуру она тоже не может.

Неудивительно, что интерпретация Г.В.Ф. Гегеля не дает увидеть именно моральную основу коммуникации полиса, а сложная структура коммуникации,

---

[629] Pol 1286 a 5–25.

[630] Поэтому о тех вещах, относительно которых «нельзя установить закона, нужно особое решение голосованием» (EN 1137 b 25–30).

[631] В добавление к этому можно сказать, что самодостаточным мудрец оказывается только в процессе созерцательной деятельности. Во всех прочих аспектах своей жизни он нуждается в другом человеке, при этом не только для удовлетворения телесных потребностей, но и для общения (а для общения не только межличностного, но и полисного – через это общение он расширяет свои личный опыт, через него только имеет возможность приблизиться и к созерцательной деятельности). Ведь, повторимся, вне полиса либо звери, либо боги.

[632] См. о добродетели дружелюбия в данной главе ниже в § 3.

порождаемая во многом именно моральным основанием, разрывается для него в две крайности: отсутствие свободы личности или превращение такой свободы в деспотическую. Проводимый нами анализ как раз показывает, что свобода существует в аристотелевской модели практически по описанию Г.В.Ф. Гегеля – свобода отдельного человека совмещается с единством целого, но только не «невидимым духом», а коммуникацией, а в основе свободы не право, а мораль. Следствием и проявлением такой морально-коммуникативной организации существования человека является геометрическая трактовка справедливости[633]. Соответственно, соглашаясь с сутью разъяснения Г.В.Ф. Гегелем соотношения индивида и полиса у Аристотеля, мы предлагаем иную интерпретацию структуры этого соотношения.

Коммуникативное единство также соответствует проводимому Аристотелем сочетанию единства и различия[634]. С одной стороны, полис «есть общение подобных друг другу людей»[635], с другой – «полис при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть полисом», ведь его составляют не просто «отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим качествам»[636]. Лучше всего эту специфику выражает фраза К.С. Льюиса, в которой он афористично передает свое понимание аристотелевского полиса, – «город – это единство непохожих»[637]. То есть полис существует в балансе сходств и различий.

Различия прежде всего раскрываются в роде занятий. Так, полис существует в реализации набора «функций» (производства материальных благ – «пропитания», «ремесла»; обеспечения безопасности; создания досуга; утверждения закона – решения «о том, что полезно и что справедливо в отношениях граждан между

---

[633] Также о справедливости см. гл. 3, § 3.

[634] Оно дает возможность концептуально разъяснить то, что до этого только констатировалось. Как, например, П.П. Гайденко, которая отмечает, что «в “Государстве” Платона ни одна из сфер жизни не является сколько-нибудь самостоятельной, а все предельно централизованно, подчинено целому и лишено всякого значения само по себе <…> у Аристотеля <…> требование централизации оказывается существенно ослабленным, хотя и не исчезает полностью» (*Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 259).

[635] Pol 1328 a 35.

[636] Pol 1261 a 15–20.

[637] «Aristotle has told us that a city is a unity of unlikes» (*Lewis C.S.* The Problem of Pain. Quebec: Samizdat university Press, 2016. P. 97).

собой»)[638]. Соответственно, «в нем должны быть <…> землепашцы <…> ремесленники, военная сила» и т. д.[639]. Однако учитывая, что различие рода деятельности определяется различием индивидуальных способностей и степенью добродетельности, люди здесь не просто набор инструментов[640]. И это как раз видно в единстве, описывая которое, Аристотель, как кажется, практически формулирует кантовский категорический императив. «Но когда один служит средством, а другой – целью, то между ними нет ничего общего, за исключением только того, что один играет при этом активную, другой – пассивную роль»[641]. «Общим» является все, что объединяет, устраняет различие. Например, «питание, или количество территории, или что-либо другое подобное»[642]. Можно, забегая вперед, упомянуть, что совершенная дружба как высшая форма межличностного общения реализует пифагорейский принцип «у друзей все общее». Другие виды общения не требуют, чтобы общим было все, но что-то должно быть. При этом речь идет явно о материальной составляющей в современном понимании, то, относительно чего можно «получать равные и неравные доли», но какую-либо долю все же иметь. Именно отсутствие доли в общем и делает человека средством, то есть его интересы никак не учитываются. Однако единство не только в потреблении благ, но и в уже упоминавшемся «единомыслии». Люди разной степени добродетельности, в том числе и интеллектуальной, очевидно, мыслят по-разному, и это хорошо, так как поддерживает различие в деятельности, а также соответствует природе, но вместе с тем они имеют свою долю в общем потреблении и относительно ряда вещей (в первую очередь справедливости) должны иметь согласие. То есть Аристотель вводит критерий не чисто социального отличия, но и отличия индивидуального интеллектуально-нравственного развития самого субъекта.

---

[638] С. Броади резюмирует эти описния Аристотеля так: «“полисное” относится к области, где деятельность заключается в определении и реализации наиболее эффективных механизмов в целом для жизни в человеческом обществе» (*Broadie S.* Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. New York: Cambridge University Press, 2007. P. 124).
[639] Pol 1328 b 5–15.
[640] К тому же эти функции не цель, а средство.
[641] Точнее, «когда один ради того/другого, а тот ради себя (ὅταν δ ᾖ τὸ μὲν τούτου ἕνεκεν τὸ δ οὗ ἕνεκεν)», когда «один делает/созидает, другой берет/потребляет (ἢ τῷ μὲν ποιῆσαι τῷ δὲ λαβεῖν)». Под влиянием кантовского императива находится и перевод Х. Рэкхэма. Только Б. Джоуэтт дает точный перевод “one exists for the sake of the other”, не вводя читателей в заблуждение лишними коннотациями.
[642] Pol 1328 a 25–30.

Таким образом, правильное развитие человека неизбежно амбиваленто – его отличие от других важно не меньше, чем его сходство с ними. И абсолютное единство со стиранием всех отличий, и абсолютная непохожесть разрушат коммуникацию. Так, абсолютно одинаковый доступ всех к материальным благам несправедлив, но и доступ к какому-либо виду материальных благ лишь части граждан превращает остальных в орудия (здесь необходимо пропорциональное распределение); абсолютно одинаковое личностное развитие противоречит природе человека, то есть в реальности может только симулироваться, но и отсутствие общего понимания добра и зла, блага, справедливости и т. п. делает общение невозможным. Нахождение баланса, правильного/должного соотношения между единством и различием и составляет сложность существования полиса, а значит, и существования человека как такового. Собственно такой баланс и является результатом коммуникативных процессов, эксплицируемых практическим знанием. Условно он предстает в виде соотношение индивида и полиса, где индивид представляет отличия, а полис сходство, общность, народ[643].

Единство же направляется прежде всего целью – полис существует «для того, чтобы жить счастливо», в этом его цель и цель жизни каждого отдельного человека совпадают – «для людей конечная цель и в их государственном быту, и в частной жизни оказывается тождественной и так как, конечно, одно и то же назначение и у наилучшего человека, и у наилучшего государственного строя»[644]. Цель индивида включена в цель полиса, так как создается «общество, стремящееся к благоденствию всех»[645]. В этой ситуации с учетом всего рассмотренного выше мы можем говорить о коммуникативном единстве блага полиса и блага индивида, которое снимает различие утверждений о благе из первой и последней книг «Никомаховой этики»[646]. И утверждение, что «более важным и более полным представляется все-

---

[643] Условно, так как в реальности это именно единство – индивид включает в себя общее, а признание особенного является частью общего.
[644] Pol 1334 a 10–15.
[645] Pol 1280 a 30.
[646] Здесь также становится понятным утверждение Аристотеля, что этическое учение есть «своего рода наука о государстве» (EN 1094 b 10). Соотношение блага полиса и индивида сводит на нет разделение этики и политики, которое, скорее, напоминает спор о курице и яйце. Направленные – одна на индивида, другая на вид, – они образуют целостное практическое знание, развитие которого, скорее, напоминает герменевтический круг чтения текста (как

таки благо государства <…> прекраснее и божественней благо народа и государств»[647], и описание счастья/блага как «цели всего человеческого»[648] в виде индивидуальной созерцательной деятельности[649] – это только раскрытие одного предмета в двух аспектах, в двух измерениях[650], и одно без другого не может существовать. Этому подтверждение и неполнота «политической деятельности» как указание на несводимость человека к гражданину (то есть к части полиса). Обеспечивающие устроение полиса «поступки <...> государственные <...> не избираются во имя них самих», они принципиально неполны, их цель внешняя. То есть парадоксальным образом «государственные поступки», созидающие «благо государства», не объединяют жизнь индивида и полиса в достижении этого сверхличного блага, а отчуждают индивида от полной реализации его родовой сущности, заставляя служить внешней цели, лишая собственного бытийного пространства – досуга[651], а значит, и наслаждения дружеским общением[652]. Выйти из этого парадокса можно только при рассмотрении отношения полиса (рода) и индивида как коммуникативного единства. Тогда становится понятным, что цель-благо-счастье есть нечто целостное, но сложность этой целостности возможно описать через многоуровневую коммуникацию.

Тем самым общение оказывается фундаментальным процессом нравственного развития и предметом этики (также и политики) в ее поиске ответов на вопрос «как?», раскрывая механизм становления человека в качестве индивида, соотнесенного с родом посредством межличностного и полисного общения. Нравственное совершенство представляет собой предел этого становления, в котором человек

движение от части к целому и обратно), раскрывая в коммуникативном единстве благо полиса и благо индивида. Начинать же рассматривать это знание с этики не только соответствует изложению самого Аристотеля («Никомахова этика», как известно, заканчивается переходом к «Политике»), но и познавательной ситуации человека, который обнаруживает себя (индивида) уже как включенного в родовое развитие (что соответствует гносеологической установке Аристотеля – продвигаться от первого для нас к первому по природе).

[647] EN 1094 b 10.

[648] EN 1176 a 30.

[649] EN 1177 a 10 – 1178 a 5.

[650] К такому – чисто методологическому приему (анализу) – относится и различение первой и второй эвдемонии (политической и философской), и описание частей души (которое не есть утверждение наличия у человека трех душ).

[651] EN 1177 b 15–25.

[652] EN 1158 a 5.

максимально полно реализует свою природу. На основании чего знаменитое определение Аристотеля «πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον»[653] (полисное человек животное[654]) получает следующее разъяснение.

Так как полис есть предельная форма общения, то предикат «полисный» выражает причастность этой форме общения, другими словами, человек – животное[655] коммуницирующее, а точнее – энергийно коммуницирующее, то есть создающееся в коммуникации[656], еще точнее – исторически энергийно коммуницирующее, то есть внутри процесса, развернутого в длительное время, включающего в себя все поколения рода; и таков он не потому, что он просто может быть таким, а потому, что посредством такой коммуникации он становится человеком[657], и именно таким образом он уже больше, чем животное[658].

При такой трактовке нельзя не вспомнить разъяснение этого аристотелевского определения Ю. Хабермасом: «Человека отличают отнюдь не формы общительно-

---

[653] Английский перевод Х. Рэкхэма оказывается здесь очень точным – «political animal» (*Aristotle*. Politics / With tr. by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1959. P. 11).

[654] Данное определение встречается неоднократно и с разными уточнениями: а) самое простое – «человек – по природе [существо] общественное» (EN 1097 b 10), указание на природу дает понять, что оно ему свойственно, потенциально реализуемо; б) самое сохранившееся – «человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные» (Pol 1253 a 5–10), указывает на то, что общение свойственно не только людям, но в становлении человека оно играет более значимую роль; в) которое может рассматриваться как ключевое – «человек – общественное существо, и жизнь сообща прирождена ему» (EN 1169 b 15–20), здесь уже в поле внимания не природа, а жизнь с другими людьми, в которой человек оказывается с самого начала своего развития (можно сказать, что от характеристики уровня актуализации живого (по природе и общего многим другим животным), внимание переключается на уровень родового развития, в которое человек встроен изначально не менее, чем в природу.

[655] Понятие «животное» в начале определения предпочтительнее, чем «существо» или «живое существо», так как акцентирует внимание на причастности человека животной стадии становления живого, которой также свойственно некоторое общение, то есть человек не отличается именно общением, а отличается спецификой общения, при этом настолько сильной, что позволяет именно человеческое общение определять именно как общение, а человека не называть животным.

[656] Обратную перспективу такого влияния как заботу о полисе также описывает А. Тротт: «поскольку, будучи людьми, мы заботимся о том, как мы должны жить, быть людьми – значит быть политическими» (*Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 202).

[657] В.В. Бибихин поясняет это, продолжая аристотелевское сравнение людей и пчел, – «без роя и улья пчела, хоть и не жила бы, но была бы уже готовая пчела, а человек без общества еще не готов, в важном – решающем – смысле его вне государства просто нет как такого существа». Тем страннее выглядит то, что сам В.В. Бибихин не может окончательно определиться с термином, назвая полис то «общество», то «государство», даже подчеркивая – «человек есть живое существо политическое, мы скажем – государственное» (*Бибихин В.В*. Государство и право в «Политике» Аристотеля и у других авторов [Электронный ресурс] // Введение в философию права. Москва: ИФ РАН, 2005).

[658] Согласно Д. Миллеру, именно две составляющие – стремление и цель – определяют понимание специфики этого определения. В нем в первую очередь выражается то, что «благодаря общению люди способны сотрудничать более эффективно и на более высоком уровне, чем другие животные» (*Miller D.* Op. cit. P. 32). Э. Целлер само это определение человека понимает как утверждение «влечения» к объединению, потому что в нем достигается высшее благо; то есть коммуникация направляется целевой причиной (*Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. С. 165).

совместной жизни (die Formen geselligen Zusammenlebens)[659]. Чтобы распознать особенное в социальной природе человека, знаменитую формулировку Аристотеля, согласно которой человек есть zoon politikon, мы должны перевести буквально: человек – это политическое, то есть существующее в публичном пространстве, животное. Точнее это могло бы означать следующее: человек – это животное, которое лишь благодаря изначальной вплетенности в публичную сеть социальных отношений развивает компетенции, превращающие[660] его в личность»[661].

С учетом того, что публичность (Öffentlichkeit), согласно Ю. Хабермасу, есть «пространство разумного коммуникативного межчеловеческого обхождения (Umgang)»[662], получается, что прилагательное «политическое» выражает свойство человека – быть сделанным/сформированным посредством «разумного коммуникативного межчеловеческого обхождения». Как видим, такое толкование практически совпадает с нашей трактовкой. Однако в этом «обхождении с Другим (Umgangs mit Anderen)» не совсем ясно, что является носителем «коммуникативного обхождения». Является ли им тот самый Другой? К сожалению, сам Ю. Хабермас не рассматривает это в рамках философии Аристотеля. Когда же мы выделяем наряду с межличностным еще и полисное общение, мы тем самым фиксируем особый статус этого особенного Другого и называем Его «полис». Полис есть то пространство (историческое, культурное пространство), которое представляет собой существование человека на уровне рода. Термин «полисное животное» как раз указывает на встроенность индивида в родовое развитие.

---

[659] Термины на немецком языке приводятся по изданию: *Habermas Jü*. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven // Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. S. 15–26.

[660] Фразу “die ihn zur Person machen” в отношении компетенций удачнее было бы перевести как «которые делают его личностью».

[661] *Хабермас Ю*. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Пер. М.Б. Скуратова. Москва: Весь мир, 2011. С. 17.

[662] Там же. С. 16. Можно обратить внимание на то, что, как говорилось выше, в переводе на немецкий язык слово «Umgang» используется для перевода «ὁμιλία», однако, чтобы избегать лишних параллелей, на данном этапе исследования лучше оставлять перевод М.Б. Скуратова «обхождение» (хотя в целом слово «обхождение» подходит и для «ὁμιλία»; примеры такого перевода встречаются в «Политике», о чем упоминалось выше).

§ 3. Анализ употребления термина «φιλία»[663]

«Φιλία» один из особенно нагруженных терминов в философии Аристотеля. Дифференциация значений при его переводе всегда была стандартной практикой. Обычно фиксировалось два значения[664]: 1) φιλία как добродетель[665] – «дружелюбие», «любезность»[666], «Freundlichkeit», «friendliness»; 2) φιλία как то, что имеет «три вида <…> по числу предметов дружеской приязни»[667] – «дружба»[668], «Freundschaft», «friendship»[669] (однако ее «предмет» – φιλητόν[670] – переводился как «Lebenswerte», «the object of love», что указывает на несогласованность терминологии в переводе[671]).

При этом понятие φιλία/дружба все равно оказывалось содержательно перегруженным, что требовало отдельных пояснений. Все соответствующие комментарии к переводам похожи друг на друга, и, вторя друг другу, они создают впечатление заклинания, но не разъяснения понятия. Наиболее емкое описание принадлежит Р. Никелю – «по сути, подразумеваемая здесь дружба охватывает все формы человеческой общности, насколько те не институционализированы государственной системой»[672]; а наиболее обобщенное и точное выражение смысла Р.Г.

---

[663] Данный параграф основан на текстах статей: *Платонов Р.С.* Многозначность термина «φιλία» в этике Аристотеля // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. № 2. С. 26–43; *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.

[664] В словаре «Index Aristotelicus» Г. Бониц также выделяет только два значения этого термина в этических сочинениях Аристотеля: "comitas", что соответствует в русском переводе «дружелюбию» (добродетели), и "amicitia"», что соответствует «дружбе» (см. о «φιλία»: Index Aristotelicus / Ed. H. Bonitz. Berlin, 1870).

[665] EN 1108 a 25–30.

[666] Этика Аристотеля / Пер. Э. Радлов. Санкт-Петербург: Общественная польза, 1908. С. 34.

[667] EN 1156 a 5–10.

[668] В том числе и в переводе Э. Радлова.

[669] Относительно переводов φιλία Д. Росс, Х. Рэкхэм, Р. Крисп одинаково придерживаются этих двух терминов. Равно как на немецком Ф. Дирльмайер и О. Гигон.

[670] EN 1155 b 15–20.

[671] Например, Л. Пэнгл заменяет «дружбу» на «любовь» там, где это просто привычнее звучит, – «родители любят детей» и т. п. (*Pangle L.S*. Aristotle and the Philosophy of Friendship. New York: Cambridge University Press, 2003. P. 87).

[672] *Nickel R.* Erläuterungen // Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Griechisch–Deutsch / Üb. von O. Gigon. Berlin: De Gruyter, 2007. S. 512. См. также описания значений φιλία: *Васильева Т.В*. Комментарии // Аристотель. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 319; *Брагинская Н.В.* Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 736–737; *Brown L*. Explanatory Notes // Aristotle. The Nicomachean Ethics / Tr. by W.D. Ross. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. P. 252.

Апресяну – «в более широком плане это слово могло обозначать отношения совместности или даже просто соотнесенности (в пространстве или деятельности)»[673].

Такая сложность подталкивала иногда использовать другие термины, кроме «дружбы» и «дружелюбия». Например, Х. Рэкхэм употреблял в некоторых случаях “affection” наряду с “friendship”[674]. В целом доминирующей можно назвать позицию, которую выразила Т.В. Васильева: «Сохранить во всех аристотелевских контекстах одно русское слово “дружба” не представляется возможным или необходимым»[675].

Первая попытка более-менее последовательно ослабить эту смысловую нагрузку с помощью последовательно проведенной дифференциации терминов была предпринята Н.В. Брагинской в ее переводе «Никомаховой этики»[676]. Φιλία как «причастное добродетели <…> самое необходимое для жизни»[677] именуется ею «дружественность». Она переименовывает им в начале восьмой главы всю группу терминов φιλία, которая не относится непосредственно к трем видам φιλία/дружба[678], определяемым по цели дружения (польза, удовольствие, добродетель). Однако никаких концептуальных разъяснений она сама по этому поводу не дает, делая стандартное для всех переводов примечание о сложности понятия. Видимо, здесь сыграла свою роль интуиция переводчика.

В данной ситуации лучше оставить разбор оправданности каждого конкретного переименования. Хотя в дальнейшем, если введение третьего термина будет воспринято как достаточно обоснованное, потребуется последовательное закрепление каждого конкретного значения за каждым концептуально выделенным способом употребления термина[679]. Это не только позволит за одним термином

---

[673] *Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 72.
[674] EN 1155 a 15–20 (Aristotle. The Nicomachean Ethics / Tr. by H. Rackham // Aristotle in 23 Vol. Vol. 19. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934).
[675] *Васильева Т.В.* Комментарии // Аристотель. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 319.
[676] В первом русском переводе Э. Радлова используется, как и в английских и немецких переводах, термин «дружба».
[677] EN 1155 a 5.
[678] В том числе и там, где Х. Рэкхэм один раз использовал “affection”.
[679] Хотя задача эта будет весьма трудоемкой, так как слово φιλία употребляется в этических сочинениях Аристотеля 329 раз: EN – 131, EE – 107, MM – 91. Данные получены с помощью программы “Musaios 2010” по каталогу, составленному исследовательским центром Университета Калифорнии в г. Ирвине “The Thesaurus Linguae Graecae” (TLG).

увидеть три связанных между собою, но самостоятельных понятия, но облегчит работу с текстом, дав ориентир в понятийной сетке.

Так как не существует иной возможности прояснить понятие, как только через другое понятие, то оптимальным вариантом будет взять за основание анализа соотношение φιλία с тем понятием, которое и тесно связано с ней, и более ясно раскрыто в тексте. Таковым, по указанию самого Аристотеля, является κοινωνία, а также в определенной степени ὁμιλία. «Сколько видов дружбы, столько же видов справедливости и столько же – сообществ (κοινωνίας), и все они смежны друг другу и различия имеют едва уловимые»[680]. Общее у них с φιλία – это выражение некоего положительного процесса взаимодействия между людьми. Понятие «φιλία» не может рассматриваться в отрыве от понятий «κοινωνία» и «ὁμιλία», ведь «сколько вообще существует видов общения (κοινωνίαι), при стольких имеет место и дружба»[681]. Дополнительные ориентиры дает и понятие «ὁμιλία», когда важным фактором оказывается именно вербальное общение. Так, например, о филии[682] как добродетели дружелюбия Аристотелем говорится, что «в отличие от дружбы здесь нет страсти и привязанности (τοῦ στέργειν) к тем, с кем общаются (ὁμιλεῖ)»[683], то есть рациональность играет б*о*льшую роль. В сочетании этих трех понятий и выявляется то общее смысловое ядро – актуализирующее взаимодействие, – которое мы назвали коммуникацией. Анализ употребления термина «φιλία» позволит нам прояснить это утверждение.

3.1. Φιλία как добродетель

Отделение дружелюбия в качестве соответствующего склада души никогда не представляло проблемы для исследователей, так как употребление Аристотелем термина φιλία для обозначения добродетели весьма неустойчиво. Так, при использовании таблицы этических добродетелей во второй книге девятая по счету

---

[680] EE 1241 b 10–15.
[681] MM 1211 a 7.
[682] В случае когда значение не прояснено, для удобства будем использовать русскоязычную кальку греческого слова.
[683] EN 1126 b 10–15.

«обладание серединой» названа φιλία[684]. Но в четвертой книге при анализе соответствующего «склада» души Аристотель уже будет говорить, что этому складу души «не дано никакого имени», он только «походит на дружелюбие»[685].

Именно в таких сложных местах могут возникать сбои в переводе, если вводимая понятийная сетка недостаточно обоснована контекстом. Такой сбой есть в переводе Н.В. Брагинской фрагмента EN 1126 b 20–25:

«Этому [складу души] не дано никакого имени, но больше всего он походит на дружелюбие (φιλία), ибо если добавить привязанность (τὸ στέργειν), то обладатель срединного [душевного] склада в общении именно таков, каким мы склонны считать доброго друга. Но в отличие от дружбы (φιλίας) здесь нет страсти (πάθους) и привязанности (τοῦ στέργειν) к тем, с кем общаются (ὁμιλεῖ)».

Здесь «дружелюбие» является тем привнесенным термином, который именует как раз то, *что* «походит» (ἔοικε), а не *на что*. Наложение этого термина на аутентичный φιλία в данном случае создает путаницу. Аристотель проводит определение этой, не названной им теперь добродетели через ее схожесть и отличие с другим контекстуальным значением φιλία – дружбой. Обладатель этой добродетели «именно таков, каким мы склонны считать доброго друга», но у него есть и отличие – отсутствие «страсти и привязанности» к тому, «с кем он общается (ὁμιλεῖ)». То есть через такое определение имеем соотнесенность данной добродетели с тем, что также именовано φιλία, но не является добродетелью. Специфика же этой добродетели в ровном, «одинаковом» отношении ко всем «незнакомым и знакомым»[686]. Соответственно, использование Аристотелем этого термина во второй книге, при конкретизации понятия, скорее указывает на некую тематическую область, которой причастна данная добродетель (в нашем случае – коммуникацию), нежели именует предмет рассмотрения[687]. Для удобства употребления, фиксируя терминологическую дифференциацию, можно принять наименование *неназванного* как

---

[684] EN 1108 a 25–30. Полностью таблица приведена в гл. 3, § 3.
[685] EN 1126 b 10–25.
[686] EN 1126 b 10–30.
[687] По мнению М. Ваккаресза, дружелюбие (для которого она использует термин “amiability”) и «единомыслие “homonoia” это два возможных (если не единственные) выражения одной и той же диспозиции, а именно “politike philia”» (Vaccarezza M.S. Aristotle’s account of philia/amiability // Philosophy Study. 2012. Vol. 2. № 3. P. 198).

«дружелюбие», но при этом нужно избегать неосторожного наложения терминов друг на друга[688].

Что представляет собой добродетель «дружелюбия»? По своей сути она есть не что иное, как устойчивый коммуникативный навык должного качества[689]. «Одинаковое» взаимодействие с другими есть выражение должного поведения на уровне привычки – «такой человек будет общаться со всеми как должно (δεῖ ὁμιλήσει)»[690]. Без понимания дружелюбия именно как воспитанного, интеризованного коммуникативного навыка Аристотеля можно, что называется, ловить на слове и обвинять в противоречии, так как буквально через несколько предложений «одинаково» (ὁμοίως) превращается в «по-разному» (διαφερόντως). Одинаковость же выражает надлежащую реализацию «должного» (δέον)[691], которое продуцируется «различиями», ориентированными на установку «воздавать каждому, что подобает (πρέπον)»[692]. Эта установка может быть и чисто теоретической (философской), но актуальна она только в системе коммуникации, выражающей собой социальный порядок (реализующей различия через себя или даже формирующей их в себе), где собственно и возникает деление на «близких и посторонних», «высокопоставленных и обычных». Очевидно, что обладающий данной добродетелью не соответствует понятию «друг», подпадает под более широкое понятие, которое соответствует тому, о чем идет речь в девятой книге, – друзья «в государственном смысле – (друзья-сограждане)», то есть чьи поступки πολιτικῶς, так как позволяют «со многими быть другом», тогда как «дружба во имя добродетели и во имя самих друзей со многими невозможна»[693].

---

[688] Другой пример такого сбоя – согласование текста и комментариев. Так, Н.В. Брагинская в начале восьмой книги переводит φιλία как «дружественность» и в значении того, что «скрепляет государства», но затем в примечаниях называет уже «дружбой», которая «характеризует справедливые, правосудные отношения сограждан, но в отличие от права неписаные» (см. примечание 30: Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 740).

[689] Его моральную составляющую Р.Г. Апресян описывает так – «и в содействии удовольствию, и в отвращении страдания он (дружелюбный. – *Р.П.*) исходит не из желания Другого, а из понимания прекрасного и стремления практически его утвердить» (*Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля. С. 74).

[690] EN 1126 b 25–30.

[691] Подробнее о «должном» см. в гл. 3, § 2.

[692] EN 1127 a 1–5.

[693] EN 1171 a 15–20. Подробное рассмотрение соответствующего коммуникативного ограничения в данном случае можно опустить, так как оно касается только технической стороны реализации общения – людей так много, что отдельный человек не может всем уделить столько внимания, сколько требуется для настоящей дружбы.

3.2. Φιλία как дружба

Если локализацию содержания понятия φιλία/дружелюбие можно провести быстро и четко, то φιλία/дружба вызывало всегда обширные дискуссии. Общий фон соответствующих исследований, как правило, включает в себя диапазон двух противоположных позиций: все виды дружбы направлены на благо другого или только совершенная дружба[694]. В задачи данной работы не входит устранение самой проблемы толкования или урегулирования мнений, хотя волей-неволей каждый исследователь будет приближаться к одной из двух кардинальных позиций. Анализ видов дружбы будет проведен исключительно для прояснения их коммуникативной составляющей, связи с понятиями «κοινωνία» и «ὁμιλία», что также выведет нас к особому значению термина «φιλία», несводимому к дружбе как процессу межличностного взаимодействия.

Для ясности проводимого анализа необходимо начать с указания на общеизвестные моменты в делении видов дружбы Аристотелем. Он выдвигает три основания/условия возможности дружбы. Их можно определить следующим образом.

Взаимность – наличие ответного дружеского чувства (ἀντιφίλησις)[695]. Таким образом, из дружбы исключаются неодушевленные предметы, а дружба оказывается обоюдонаправленным процессом. *Открытость* – осведомленность всех субъектов процесса о своем участии, так как нельзя «назвать их друзьями, если для них тайна, как к ним самим относятся»[696] (другими словами, и это важно подчеркнуть, коммуникация должна иметь место). *Благонаправленность* – цель дружбы всегда какое-либо благо[697]. Однако благо может пониматься в двух смыслах: широком – удовлетворение потребностей, узком – когда «другу надо желать благ вообще ради него самого»[698]. При этом благо во втором смысле может быть осознано исключительно в процессе коммуникации через понимание, переживание субъектом

---

[694] См.: Annas J. The Morality of Happiness. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 249.
[695] EN 1156 a 10.
[696] EN 1156 a 1–5.
[697] «Всякая дружба существует или ради блага, или ради удовольствия» (EN 1156 b 20).
[698] EN 1155 b 30–35.

коммуникации себя как участника этого процесса в его специфике – «постольку, поскольку питают дружбу»[699].

Для наглядности эти основания можно представить в виде таблицы.

Таблица 5. Основания дружбы.



Взаимность и открытость являются характеристиками реализации процесса (по сути, Аристотель говорит об условиях раскрытия «дружеского чувства» (φίλησις)[700] в социальном пространстве, то есть определяет рамочные характеристики данной коммуникации). Благонаправленность же раздваивается: как выражение наличия цели она есть характеристика процесса, но как выражение нравственного выбора она есть характеристика содержания, и именно с ее помощью Аристотель проведет различение видов дружбы. Ведь в процессе актуализации (развития, становления) индивида только добродетель гарантирует выбор «блага самого по себе» (ἁπλῶς ἀγαθον)[701], если этого не происходит, то «человек, стало быть, не вполне хорош»[702]. Но так как цель всегда одна – благо[703], то при любом выборе благонаправленность сохраняется, однако лишь как характеристика реализации – всякий выбор, не нацеленный на «благо само по себе», выхолащивает этическое[704]

---

[699] EN 1156 a 10. Это отсылает нас к вопросу полноценной реализации человеком своей природы, а также к вопросу соотношения «желания» (βούλησις) и «сознательного выбора» (προαίρεσις) (EN 1111 b 20) в сложной структуре поступка, представленной выше как «модус этического действия».

[700] EN 1155 b 25–30.

[701] EE 1237 a 5.

[702] EE 1237 b 5–10. Другими словами – восприятие блага всегда субъективно.

[703] «Всякая дружба существует или ради блага, или ради удовольствия» (EN 1156 b 20).

[704] Если говорить не с позиции фиксации этого содержания в практическом знании, а о содержании дружбы как таковом, то можно назвать это «моральным содержанием».

содержание дружбы. В результате такое раздвоение одного основания и порождает противоречивость понятия «дружба», и ставит задачу поиска такого определения, в котором возможно «сохранять противоположные утверждения»[705]. По сути, именно этот аспект является камнем преткновения в спорах о соотношении видов дружбы, но видно это только при коммуникативной интерпретации.

Таким образом, понятно, почему за основание разделения видов дружбы Аристотелем берется «предмет дружеской приязни» (φιλητόν), при этом субъективная характеристика предмета – его приятность – оказывается универсальной, так как в его восприятии любым субъектом такой коммуникации «разницы нет никакой», ведь «предметом дружеской приязни будет то, что кажется приятным»[706]. При этом Аристотель признается, что «одним определением нельзя охватить все, что называется дружбой», однако это не означает, что мы должны «учинять насилие над очевидностью (φαινόμενα)», признавая «другом кого-то в том единственном смысле»[707]. В этом смысле все «друзья в той мере, в какой неким благом является то, что подобно (истинному благу) в (истинной) дружбе»[708]. Сами же дружбы существуют «не как отдельно взятые виды, и не как виды одного рода, но и не как всего-навсего омонимы (ὁμωνύμως)»[709], а «по сходству»[710].

Первый вид дружбы – «за полезность» (ὠφέλιμον)[711], когда ищут помощи или выгоды. Такая дружба: 1) «легко расторгается», так как искомые блага преходящи, относятся к ситуации – «всякий раз состоят в другом»; 2) не требует обязательно «жизни сообща», так как сама коммуникация носит временный характер – пока ее участники «оказывают поддержку друг другу». Блага представлены отчужденными от субъектов дружения, то есть безотносительно искомых благ сами по себе субъекты могут «даже доставлять друг другу неудовольствие»[712]. Обе особенности

---

[705] EE 1235 b 15–20.
[706] EN 1155 b 25.
[707] EE 1236 b 20–25.
[708] EN 1157 a 30–35.
[709] EE 1236 a 15–25.
[710] EN 1157 a 30–35. То, что определение “by similarity” сохраняет иерархию видов дружбы, показывает М. Зингано (см.: *Zingano M.* The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemian and the Nicomachean Ethics // Apeiron. 2015. № 48 (2), P. 195–219). Это важно, так как сохраняется определенное смысловое ядро.
[711] См. описание первого и второго вида: EN 1156 a 5 – 1156 b 5.
[712] EN 1156 a 10–30.

показывают ограниченность такой дружбы на уровне межличностного общения. Она ситуативна: зависит от преходящих или внешних по отношению к субъектам коммуникации обстоятельств. Она не всеохватна: ее значимость для жизни человека относительна (Аристотель приводит в пример «отношения гостеприимства», старость, которая, конечно, длительна, но ее потребность в помощи также ситуативна и исключает ориентированность на сам субъект).

Второй вид дружбы – «за удовольствие» (καθ᾽ ἡδονήν). Такая дружба в отличие от первой кажется ориентированной на субъект. Например, требуется жизнь сообща – «проводить дни вместе». Но это так же ограничено, как и помощь, развернутая во времени. Это своего рода видимость совместной жизни, так как страсти, создающие ситуацию, изменчивы[713]. Добавим сюда физическую привлекательность как преходящее качество, получим второй вид столь же ситуативным, сколь и первый.

Итак: первый общий признак этих видов – ситуативность, определяющийся ориентацией на внешние преходящие источники блага.

Есть и второй общий признак – принципиальная внеэтичность оснований таких дружб, так как из подобных соображений «друзьями» «могут быть и дурные, и добрые [могут быть друзьями] дурным, и человек, который ни то ни се, – другом кому угодно»[714], то есть здесь дружба – именование некоего иного коммуникативного процесса, который даже «бывает и у зверей»[715].

Третий вид дружбы – «этическая» (ἠθικὴ φιλιά) или «совершенная» (τελεία δ᾽ ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία)[716], ее субъекты – «люди добродетельные», что и определяет ее характеристики. Такая дружба, с одной стороны, имеет общие признаки с другими видами: в полезности и в удовольствии[717]; с другой – резко отличается

---

[713] «Юноши влюбчивы <…> легко начинают питать дружбу и скоро прекращают», к тому же «с изменением возраста и удовольствия делаются иными» (EN 1156 a 35).
[714] EN 1157 a 15–20.
[715] EE 1236 b 5–10.
[716] EN 1156 b 5–10.
[717] В полезности, так как такие друзья «друг для друга помощники», «полезны друг для друга». В удовольствии, так как «никто не способен проводить время с тем, кто не доставляет удовольствия», но при этом «и безотносительно, и друг другу, ведь каждому в удовольствие поступки, внутренне ему присущие <…> а у добродетельных и поступки одинаковые» (EN 1156 b 15 – 1157 a 15). Л. Пэнгл специально обращает внимание на то, что эти составляющие не

своей спецификой: 1) постоянна, а не ситуативна, так как нельзя перестать быть добродетельным (более того – само состояние добродетельного человека продуцирует стабильность, «в то время как человек порочный не бывает един, в нем всегда толпа и на дню он без конца иной»[718]); 2) в ней нет отчужденного отношения между субъектами – «в ней все, что должно быть у друзей, соединяется вместе»[719], что и делает ее «этической»[720]. Здесь в полной мере реализуется пифагорейская акусма «у друзей все общее» (φιλότης ἰσότης)[721], а не «[только вполне] определенные вещи»[722], так как «для добродетельного добродетельный – предмет и дружбы, и предпочтения». Именно в ней благонаправленность раскрывается как характеристика содержания. Таким образом, прочие виды дружбы сопоставимы с совершенной в той мере, в какой в совершенной дружбе имеется полезность и удовольствие, но отличны тем, что в совершенной это все есть «благодаря самим по себе [друзьям]» и что она дает «блага и удовольствие в безотносительном смысле»[723]. При этом реализация совершенной дружбы обязательно требует всестороннего и тесного общения (ὁμιλία; как в вербальной, так и невербальной форме), оно «создает ее в первую очередь»[724], являясь и процессом, развернутым в достаточно большом количестве времени, и источником наслаждения[725]. Это выводит нас на сам процесс актуализации в коммуникации (включая вопрос о своеобразном этическом себялюбии – φιλαυτία). С одной стороны – «добродетельные желают собственно блага тем, к кому питают дружбу, ради самих этих людей», с другой – «питая дружбу к другу, питают ее к благу для самих себя»[726]. Настоящие отношения с другом описываются Аристотелем по аналогии с отношением к самому себе. Указанное выше общение

просто могут быть, но Аристотель даже не говорит о возможности дружбы без них (см.: *Pangle L.S.* Aristotle and the Philosophy of Friendship. New York: Cambridge University Press, 2003. P. 52).

[718] EE 1240 b 15–20.

[719] EN 1156 b 5–10.

[720] Как говорит об этом Д. Констант: «однозначно и выразительно альтруистической» (*Konstan D.* Aristotle on Love and Friendship // ΣΧΟΛΗ. 2008. Vol. II. № 2. P. 209).

[721] EN 1158 a.

[722] EN 1159 b 30.

[723] EN 1156 b 15 – 1157 a 15. Становится совершенно неважно, что эти слова можно перевести, как это сделал Ф. Дирльмайер – «что есть благо в безотносительном смысле, то и удовольствие в безотносительном смысле», так как и в этом случае удовольствие присутствует в истинной дружбе, только иного порядка.

[724] EN 1158 a 5.

[725] EN 1156 b 25, EN 1158 a.

[726] EN 1157 b 25–35.

(κοινωνία) как со-бытие – «жить вместе, вместе радоваться, страдать вместе», прежде всего есть бытие человека с самим собой – человек «общается с самим собой (ὁμιλεῖ αὐτὸς αὐτῷ)»[727]. Суть же такого отношения к себе в том, что «никто не творит добра сам себе ради чего-то другого или ради благодарности», то есть свое собственное благо является для человека самоцелью (соответственно, настоящая дружба в том, что благо другого становится самоцелью). Сам же этот процесс взаимодействия выражен глаголом «ὁμιλεω», более того, избирают в этом случае «совместную жизнь с кем-то именно из-за самого общения (ὁμιλίαν), а не из-за чего-то другого»[728], то есть общение – это способ бытия другом, друг не дан нам никаким иным образом, кроме как в тесном общении (здесь перечисленные цели дружбы – ради другого, ради себя, ради общения, ради удовольствия – только выделяют разные аспекты единого коммуникативного процесса).

Специфика реализации совершенной дружбы как требующей тесной связи в интересах, совместной жизни, постепенном узнавании друг друга определяет количество включенных в нее субъектов – «быть другом для многих при совершенной дружбе невозможно»[729]. Соответственно, можно сказать, что вне межличностного общения, то есть на уровне полиса, нереализуемо совершенное – самоценное – отношение к индивиду, при этом отношения, основанные на пользе или удовольствии, вполне возможны. Явное качественное отличие истинной дружбы от прочих видов в процессе актуализации человека делает недостаточным для нее правильную организацию полисного общения (законов и проч.), как и характеристику по количеству участвующих субъектов. Но и вне полиса она невозможна, так как вне полиса невозможен сам человек[730]. В этом смысле она сверхполисна, то есть выходит за функциональные рамки полисного общения (всякого опосредованного общения), как бы перерастает его, преодолевает необходимость его регулирующей функции для достижения нового уровня взаимодействия. Важно, что этот

---

[727] EE 1240 b 5–1. В переводе Х. Рэкхэма все так же – «he associates with himself».
[728] «Например, отцы с детьми бывают вместе как отцы, а как друзья проводят жизнь совместно с другими» (EE 1240 a 25–30).
[729] EN 1158 a 10–15.
[730] Pol 1253 a 5. О чем говорилось выше.

сверхполисный уровень актуализации исключительно непосредственный и межличностный – человеку для него нужен не просто Другой, а конкретный другой.

Как следствие, отличительной чертой совершенной дружбы является ее зависимость именно от состояния субъектов коммуникации[731], то есть от их актуализованности[732], а не от внешних факторов[733]. Это дает нам возможность свести три вида дружбы, определяемые по предмету, к двум видам, определяемым по типу детерминации (внутренней и внешней), так как предметы суть лишь разновидности внешней детерминации[734]. Другими словами, мы сможем говорить о приоритетных факторах, направляющих коммуникацию, и виды дружбы будут, таким образом, подведены под общее понятие – *коммуникация*, где дружбой в собственном смысле слова называется только внутренне детерминированная коммуникация. Соответственно, только такая дружба с полным правом может именоваться «φιλία», прочие выпадают из-под этого термина, сливаясь с койнонией[735]. Строго говоря, между описанием койнонии и несовершенных видов дружбы практически нет разницы. По сути несовершенные дружбы – это межличностная койнония, которая существует при энтелехийном рассмотрении наряду с семьей и полисом.

Индивидуальное становление как бы проходит или вливается в стадии родового становления, предстающие индивиду как уровни общения. Начиная с семьи и гражданства, где он, как было показано, движется по двум способам/видам общения: непосредственному (регулируемому добродетелью), опосредованному (регулируемому законами и правилами)[736]. Эти способы должны гармонично сочетаться и соурегулироваться (возможны как дурные нравы, так и дурные законы, вместе с

---

[731] Ведь они «относятся так друг к другу благодаря самим себе и не в силу посторонних обстоятельств» (EN 1156 b 10).

[732] Что захватывает и все чувственные проявления – «Аристотель выдвигает на первый план следствие своей теории удовольствия, а именно, что удовольствие обязательно сопряжено (co-extensive) с интеллектуальной или перцептивной деятельностью высшей формы» (*Shields* C. Perfecting pleasures: the metaphysics of pleasure in Nicomachean Ethics // Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 209).

[733] «Дело ее – действительность, сама же она не вне, но в самом любящем друге, тогда как всякая возможность – вне, ибо она или в ином, или [взятом как] иное» (EE 1237 a 35).

[734] Например, друг как таковой есть «самый важный из внешних благ» (EN 1169 b 10).

[735] Отчасти похожий вывод делает Д. Констант, говоря о том, что «philia имеет два вида использования», одно «соответствует альтруистическому желанию (altruistic wish)», другое «корреспондентному желанию (corresponding wish)» , то есть требует взаимности (*Konstan D.* Aristotle on Love and Friendship // ΣΧΟΛΗ. 2008. Vol. II. № 2. P. 212).

[736] «Насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе] (κοινωνοῦσιν), настолько и дружбой (φιλία), потому что и правом (δίκαιον) тоже [настолько]» (EN 1159 b 25–30).

тем добрые нравы и добрые законы мало отличимы, так как подвигают к одинаковому в поступках. Заканчивая совершенной дружбой, где реализуется только непосредственное общение, опосредованное отходит (его функция, таким образом, чисто подготовительная, если речь идет о конкретном индивиде).

Роль совершенной, сверхполисной дружбы как актуализирующей взаимодействия полностью проясняется. В ней возможно раскрытие другого как «второе я» (ἕτερος αὐτός)[737] в развитии к предельной цели через *себялюбие*. «Себялюбие / φιλαυτία» схоже здесь с обыденным пониманием эгоизма функционально – как «уделение себе самых прекраснейших и первейших благ»[738], но содержательно отлично от мнения «дурного большинства»[739], ведь счастье как «деятельность, сообразная добродетели»[740], не может быть без «совершения прекрасных поступков»[741]. Более того, определяемое постоянным «предпочтением нравственной красоты»[742], оно требует этой красоты во всем, в том числе и в друге. Значит, подлинное энергийное счастье нельзя свести к отвлеченной «созерцательной деятельности»[743]. Оно должно созидать прекрасное в том числе и в другом человеке – «оказаться причиною (прекрасного поступка) для друга»[744]. То есть угождать «самому главному в себе»[745] включает и другого, его развитие. В этом смысле и «к другу относятся, как к самому себе»[746]. Для человека невозможно счастье (достижение своего телоса) без другого человека, обретение же счастья представляет собой деятельность,

---

[737] EN 1169 b 5–10; «ἄλλος αὐτός» (EE 1245 a 30).
[738] EN 1168 b 30.
[739] EN 1168 b 20.
[740] EN 1177 a 10–15.
[741] EN 1169 a 10–15.Как об этом пишет А.Ф. Асмус, «себялюбие нравственного человека не исключает ни отказа от благ, ни самопожертвования ради других и ради отечества» (*Асмус В.Ф.* Античная философия. С. 287).
[742] EN 1169 a 30.
[743] EN 1178 b 5–10.
[744] EN 1169 a 30–35.
[745] EN 1168 b 25–30.
[746] EN 1166 a 30–35. Неудивительно, что в изложении Диогена Лаэрского именно у Аристотеля появляется формулировка «золотого правила морали» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва: Терра-Книжный клуб, 2009). О связанных с определением отношений к другу аллюзий на «золотое правило» см.: *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. Москва: Альфа-М, 2009. С. 157–170. Анализируя описываемые Аристотелем отношения между друзьями, Р.Г. Апресян приходит к выводу, что «аристотелевскую формулу дружбы следует считать промежуточной между золотым правилом и заповедью любви <…> если же принять во внимание что золотое правило не только ориентирует на инициативное действие, как и заповедь любви, но и предполагает, в отличие от заповеди любви, интерактивность отношения к другому, то близость Аристотелевой формулы дружбы золотому правилу не вызывает сомнения» (там же. С. 166).

причем настолько полную (стремящуюся к своему пределу), насколько взаимную. Это этическое себялюбие, энергийное себялюбие. Образ зеркала, возникающий по этому поводу у Аристотеля в «Большой этике», легко понимается при такой трактовке. «Как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга»[747], то есть я развиваюсь в том числе и развитием другого (друга)[748]. В этом смысле он и есть «второе я» как другой Я, но не копия, а другой Я-сам[749]. В нем восполнение индивидуального я – «делает <…> то, что человек не способен получить благодаря самому себе»[750], а именно – достичь полноты истинного блага, то есть предела актуализации. Это концептуально: 1) дополняет обучение и воспитание, связывает опосредованную законом межличностную коммуникацию с непосредственной межличностной коммуникацией в едином процессе становления личности; 2) дает возможность представить социальную роль мудреца в качестве морального агента не только как учителя, законодателя, но и друга (существующего в необходимости *помочь другому самоактуализоваться,* помочь человеку стать человеком)[751]; 3) утверждает коммуникативность актуализации на этическом ее уровне[752]. Здесь φιλία уже не может пониматься только как вид процесса коммуникации (дружба),

---

[747] MM 1213 a 20–25.

[748] Для постороннего оценивающего взгляда здесь может быть следствие в виде поговорки: «Скажи мне, кто твой друг, и я скажу, кто ты».

[749] Такую – чисто этическую – трактовку взаимосоотнесенности субъектов предельной формы коммуникации хорошо дополняет гносеологическая, которую дает М.А. Гарнцев: «Человек же не может мыслить только самого себя, ибо он обладает благом обычно благодаря другому. Иначе говоря, чистое Я высвечивается в индивиде посредством созерцательной деятельности человеческого ума, эмпирическое же Я, будучи зависимым, прежде всего, от иного и воспринимая себя через иное, узнаёт себя <…> в другом эмпирическом Я» (*Гарнцев М.А*. Проблема самосознания в западноевропейской философии. Москва: Издательство МГУ, 1987. С. 34). Это еще раз показывает, что этическая проблематика у Аристотеля имеет эпистемические (онтологические, гносеологические, антропологические) основания.

[750] EN 1169 b 5–10.

[751] Такая нацеленность на предел актуализации как таковой имеет и более широкие социальные следствия, ведь, думая о развитии конкретного человека, нельзя игнорировать условия, в которых он существует. На такую социальную (в нашем случае – коммуникативную) открытость обращает внимание П.П. Гайденко: с одной стороны, «созерцательная жизнь ученого, философа (мудреца) ставится Аристотелем выше деятельной жизни государственного человека», но с другой – «Аристотель не ставит философа перед альтернативой: созерцание или государственная деятельность» (*Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 261). Это неудивительно, так как государство, да и вообще все, что составляет природу человека, актуализуется прежде всего в нем самом, в его деятельности, и все проявляется в добродетелях.

[752] «От жизни сообща с добродетельными, как утверждает и Феогнид, получается даже что-то вроде упражнения в добродетели» (EN 1170 a 10).

а характеризует ее саму содержательно, то есть это φιλία как процесс, который и по своему нравственному содержанию есть φιλία.

Соответственно и вопрос сходства видов дружбы, о котором речь шла выше, можно раскрыть именно через понятие коммуникации, то есть через то самое смысловое ядро, которое включает понятие φιλία/дружба в одну группу с понятиями κοινωνία и ὁμιλία. А именно – через определения ее положительной характеристики. Здесь отпадают споры о том, к чему относится «по сходству»: только ли к удовольствию, как утверждает Дж. Бёнет, или и к благу, и к удовольствию, как утверждает А. Грант, или по сходству с дружбой как таковой, на чем настаивает Ф. Дирльмайер[753]. Ведь сходство здесь диктует та самая «очевидность», над которой Аристотель не желает учинять насилие: замечается некое положительное качество, охватывающее и животных, и людей, и группы (социальные институты – домохозяйство/семья, полис), и замечается оно именно в коммуникации как целенаправленном[754] процессе, но к самому процессу несводимое.

Становится очевидным, что понятия κοινωνία, ὁμιλία и φιλία оказываются в чем-то близки не просто функционально (как выражающие коммуникацию), но и содержательно.

1. Общение без дружбы невозможно в положительном понимании, так как никакое объединение не было бы возможно без того, чтобы был «дружественен человеку всякий человек», и это не порождается нуждой, а проявляется в ситуации нужды как «заложенное от природы»[755]. Так и совершенная дружба не представляет собой практику без нужды и без потребности во внешнем благе (о чем уже было сказано).

2. Сама дружба не присутствует неким мистическим образом, а так же, как все, постепенно актуализуется: «деятельное проявление (ἐνέργεια) этого <…>

[753] Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 738.
[754] Стремящемся к законченной форме.
[755] EN 1155 a 20.

возникает при жизни сообща (ἐν τῷ συζῆν)»[756], то есть посредством общения[757], «ибо дело ее – действительность» (τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς ἐνέργεια)[758].

В этом случае, согласно подходу Аристотеля, нам нужно выявить природные задатки (начала). Тем более что у нас уже сеть подсказка – та самая содержательная характеристика, несводимая к процессу, на которую мы натолкнулись при анализе дружбы. Ведь если исходить из естественных стремлений, указанных в начале «Политики», то у совершенной дружбы нет оснований. Рациональная способность, репрезентируемая в речи, позволяет людям сравнивать друг друга и выходить на уровень коммуникации функционально выше/сложнее, чем у животных. Но рациональная способность не порождает дружбы, разве что дает оправдание выгодой общения. Аристотель говорит и о «страсти и привязанности» – совершенная дружба рационально неисчерпаема, но и к позывам естественных стремлений несводима. Если она вершина актуализующего взаимодействия, то в ней должна действовать вся полнота человеческой природы, она собственно эвпраксическая по своему содержанию[759]. Если не было бы совершенной дружбы, не было бы проблемы обоснования, природа актуализующего взаимодействия была бы очевидна – рациональное решение задачи удовлетворения естественных стремлений, но для совершенства этого явно недостаточно. Требуемое начало также находится при анализе употребления термина «φιλία».

Но перед этим необходимо сказать еще и о равенстве субъектов коммуникации. С чем также будет связано и понимание справедливости, без которой общение (κοινωνία), тем более полисное, невозможно в принципе[760].

---

[756] EN 1172 a.

[757] «Всякая дружба существует при наличии взаимоотношений [т. е. в обществе] (ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστίν)» (EN 1161 b 10–15).

[758] EE 1237 a 35.

[759] Где каждый субъект функционирует как «самоцель», а не как средство «ради какой-то цели» (EE 1239 b 25–30). Как уже было сказано, друг хоть и остается «внешним благом» (EN 1169 b 10), меняется, если так можно сказать, характер потребления этого блага, что сразу меняет ситуацию дружения. То есть сама коммуникация приобретает иной – моральный – характер, когда мы начинаем говорить о человеке как собственно о человеке, а не объекте удовлетворения наших потребностей. К этому относится и утверждение, что «прекрасно само по себе делать добро, а не (делать его), чтобы получить (добро) в ответ» (EN 1163 a).

[760] «Виды справедливости будут различаться так же, равно как и виды дружбы» (EE 1241 b 30–35).

Содержательно именно то или иное качество субъекта является предметом любого вида дружбы[761]: возраст, благосостояние, социальный статус, нрав, ум[762]. Все это обуславливает субъект, представляет его интересным или же нет, соответственно, в этом субъекты могут быть равны или нет. Однако при том, что сам Аристотель дает такое различение, описание этого различения он ведет через описание качества ситуации, делая его внесубъектным, относящимся к организации коммуникации, где особенности субъектов появляются как своего рода дополнительные переменные в уравнении ее построения.

При смещении акцента с качества субъектов на структуру коммуникации справедливость снимает различия субъектов. Поэтому она важна для всех видов дружбы, но в несовершенных видах она обеспечивается законом. Аристотель прямо называет такую дружбу «νομική» (законная) и указывает, что непонимание этого ведет к ссорам[763]. Утверждение справедливости снимает различия в общении, а так как справедливость устанавливается посредством рассмотрения равенства, уже относящегося не к самому субъекту, а к коммуникации, то можно говорить о нем как о середине в аристотелевском ее понимании. Без этого несовершенные виды дружбы вообще нельзя было бы назвать дружбой, даже по малейшему сходству. Проще говоря, другой только использовался бы, оказывался объектом, «как, например, в отношениях мастера к орудию, души к телу, господина к рабу»[764], так как у них «нет ничего общего»[765]. «Общее» (κοινός) не означает некоего коммунизма или признания самоценности личности другого, а устанавливается при взаимной соотнесенности субъектов в социальной практике, оно есть срединное равенство, выведенное через меру. Например, «при государственной дружбе <…> наготове общая мера (κοινὸν μέτρον) – монета»[766], при коммуникации, не опосредованной законом, тем более составляющей активное существование конкретного

---

[761] EN 1162 a 35 – 1162 b.
[762] «По добродетели, порочности, достатку или чему-то еще» (EN 1158 a 35).
[763] EE 1242 b 30 – 1243 a.
[764] При дальнейшем рассмотрении будет видно, что общее у раба и господина все-таки есть.
[765] EN 1161 a 30 – 1161 b 5.
[766] EN 1164 a.

индивида, «добропорядочному человеку в каждом частном случае положено быть мерой»[767].

Справедливость, по Аристотелю, реализуется путем установления определенного равенства, которое тем самым становится качественной характеристикой коммуникации. Равенство (ἴσον), в соответствии с понятием «середины», имеет две модели определения: «по количеству» и «по отношению» или «по числу» и «по достоинству»[768]. Количественное равенство на уровне межличностного общения не представляет сложности – «у братьев и товарищей общим может быть все», сложности начинаются там, где «у одних больше, у других меньше», что касается и субъекта и самой коммуникации – «дружбы бывают и более, и менее тесными»[769]. Решение сложностей – это достижение равенства «по достоинству», которое можно назвать *соотносительным*, это соразмерное, пропорциональное[770] выравнивание различий, «когда дружеское чувство соответствует достоинству <…> получает в каком-то смысле уравненность, что и считается присущим дружбе», такая проблематичность ставит его на второе место по значимости для осуществления дружбы[771].

Справедливость, установленная таким образом, важна:

1) для спецификации процесса общения. Ситуация дружбы как непосредственного общения отличается от ситуации правосудия как общения, опосредованного законом (строго структурированной средой), тем, что равенство «по отношению» первично для нее[772];

2) для поддержания процесса общения[773]. Это возвращает нас к добродетели «дружелюбия» как коммуникативного навыка *равного* должного отношения, а

---

[767] EN 1166 a 10.
[768] EE 1241 b 35.
[769] EN 1159 b 30–35.
[770] EN 1158 a 35.
[771] EN 1158 b 25–35.
[772] Более того, закон стремится к точному его определению, тогда как «в дружбе ищут возможного, а не (воздаяния точно) по достоинству, да и не во всех случаях это возможно, как, например, в почестях богам и родителям» (EN 1163 b 15).
[773] EN 1159 b.

также делает ситуацию дружбы более гибкой[774] при возможности установления справедливости между субъектами дружения[775]. Мы получаем возможность совершенной дружбы не только у равных в добродетели, но и у соотнесенных в ней по достоинству, что особенно важно, так как *открывает* ее как процесс актуализации для всех без исключения разумных людей. Утверждение: «совершенная дружба бывает между людьми <…> по добродетели друг другу подобными»[776] – уже не звучит как утверждение этической замкнутости. Мудрец может быть другом не мудрецу, соответственно, более добродетельный менее добродетельному, так как разница между ними снимается достижением меры, где «положение равенства» определяется уже пропорциональным превосходством по заслугам[777].

3.3. Φιλία как присущее от природы

То самое нерациональное начало, определяющее качество содержания коммуникации и характеризующее это содержание, выявляется в процессе анализа употребления термина «φιλία» как своего рода концептуальный остаток – содержание, которое несводимо ни к добродетели, ни к конкретной форме коммуникации. Его позволяет фиксировать дополнительный термин «дружественность».

Такая филия отсылает к чему-то более фундаментальному, чем добродетель. «Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе»[778], а эта φιλία по природе[779] – «в родителе дружественность заложена от природы <…> и у существ одного происхождения – друг к другу». Более того, описываемый предмет оказывается довольно масштабным, многоуровневым явлением, под которое попадают не только индивиды, но и группы – оно «скрепляет государства». Аристотель

---

[774] Неудивительно, что Аристотель не пытается регламентировать процесс дружения, отделив своекорыстные виды, совершенной дружбе он предоставляет свободу – «каждый проводит свои дни с друзьями именно в тех занятиях, какие он любит больше всего <…> делают то и том принимают участие, в чем и мыслят себе жизнь сообща» (EN 1172 a 5–10).

[775] Когда они «воздают друг другу равное в пожеланиях и в удовольствиях» (EN 1157 b 35).

[776] EN 1156 b 5–10.

[777] EN 1158 a 35.

[778] EN 1103 a 25.

[779] Как подчеркивает Дж. Аннас, именно эта особенность не попадает в аристотелевский анализ дружбы. Но именно «эта идея расширенной заботы о себе (self-concern) подсказывает более позднюю стоическую теорию oikeiōsis» (*Annas J.* The Morality of Happiness. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 255).

даже вынужден сразу и без особых обсуждений отсечь часть практики употребления термина φιλία и связанные с ней споры, чтобы сосредоточиться на том, «что касается человека и затрагивает его нравы и страсти»[780].

Здесь же важно указать и на страсть (πάθος). Во второй книге «Никомаховой этики» одна из страстей имеет название φιλία[781], а в восьмой φίλησις («дружеское чувство») определяется как «походящее на страсть» (ἔοικε δ᾽ ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει)[782]. Страсть в полной мере присуща животным, и в человеке она выражает уровень оформления, общий с животными. В этом случае очень легко стать жертвой «лексическо-семантического мифа» о терминологической дифференциации видов любви в античности[783] и начать искать сходства и различия между φιλία/страсть и ἔρως или, наоборот, излишне уточнять термин, как это приходится делать Н.В. Брагинской в примечаниях, вводя плеоназм «любовная филия»[784]. Но суть в том, что употребление Аристотелем «φιλία» в значении страсти не создает никакого контекста, чтобы вообще уделять этому особое внимание. Нам важно отметить, что независимо от того, допустимо ли тем или иным образом отделить φιλία как страсть от ἔρως или, наоборот, их нужно отождествлять, мы можем говорить о дорациональном основании, которое также помимо размножения и подчинения определяет возможность общения и которое именно в этом его аспекте иррационального можно определить как страсть, так как больше ни к какой из «трех вещей»[785] души она не подходит. Определение же «φίλησις» через схожесть со страстью, во-первых, аналогично приему в определении дружелюбия, которое рассматривалось выше, во-вторых, показывает, с одной стороны, причастность

---

[780] EN 1155 a 15 – 1155 b 10.
[781] EN 1105 b 20–25.
[782] EN 1157 b 30. В переводе Д. Росса под редакцией Дж. Барнеса этот фрагмент звучит как “it looks as if love were a passion”, до редакции “it looks as if loving were a feeling”. В переводе Х. Рэкхэма как “liking seems to be an emotion”. При этом Х. Рэкхэм тут же делает примечание: «Это утверждение будет понятнее после утверждения следующего за ним», – обращая внимание на указание Аристотелем, что оно «может быть обращено на неодушевленные предметы» (см.: *Aristotle*. Nicomachean Ethics / Tr. by W.D. Ross, revised by J.0. Urmson // The Complete Works of Aristotle / Ed. J. Barnes. Vol. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995; *Aristotle*. The Nicomachean Ethics / Tr. by D. Ross. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009; *Aristotle*. The Nicomachean Ethics / Tr. by H. Rackham // Aristotle in 23 vol. Vol. 19. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934).
[783] См.: *Апресян Р.Г.* Слова любви: eros, philia, agape // Философия и культура. 2012. № 8(56). С. 27–40.
[784] *Брагинская Н.В.* Примечания / Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 703.
[785] «Страсти, способности и устои» (πάθη δυνάμει ἕξεις) (EN 1105 b 20). Сопоставление филии со способностью излишне, так как нет прямых или косвенных совпадений, как в случае со страстью и добродетелью.

«дружеского чувства» дружбе, а соответственно, и его контролируемость умом (как и все в правильно развивающемся человеке), с другой – его иррациональную составляющую, так как оно даже «может быть обращено на неодушевленные предметы»[786], чем выражает страсть. Учитывая, что такую направленность на «предметы» вне фактора размножения и подчинения можно выделить у всех животных (та самая «дружба[787] птицы ржанки с крокодилом»[788]), мы получаем некую *дружественную обращенность всего живого на действительность* (что можно в самом общем смысле определить как желание (влечение) жить, существовать во всей возможной полноте)[789].

«Желание (βούλησις) дружбы» процессуально отделено от самой дружбы[790]: желание возникает, другом становятся в процессе дружения, однако желание быть другом вне этого процесса. Оно своего рода внутренняя установка субъекта на: а) общение; б) общение оптимального качества, уровня, но не его характеристика или часть. Соответственно, оно должно относиться к чему-то иному. Но к чему, если рассматривать его вне пользы и удовольствия, то есть результатов обладания объектом? Как уже говорилось, если обратиться к тем началам объединения, какие описаны Аристотелем в первой книге «Политики», мы найдем в них только возможность несовершенных видов дружбы (почему их и можно назвать всего лишь межличностной койнонией). Они не объяснят ни столь большой масштаб, всеохватность филии, которая описана в начале восьмой книги «Никомаховой этики», ни возможность совершенной дружбы.

Есть и еще одно явление, природу которого они не объясняют, но которое характеризует коммуникацию и также попадает в концептуальный остаток, это «расположение» (εὔνοια)[791]. Сходящиеся даже в несовершенной дружбе не обязательно

---

[786] EN 1157 b 25–30.

[787] Непосредственно в данном месте в оригинальном тексте слово «φιλία» не употребляется, так как Аристотель просто дает примеры того, что он назвал филией выше.

[788] EE 1236 b 10.

[789] Можно или нет увидеть в этом подспудное влияние, например, Эмпедокла, чье учение о дружбе (φιλία) и вражде (νεῖκος), Аристотель критикует в «Метафизике» (Met 985 a – 985 b 10) как несогласованное описание движущей причины, в данном случае неважно.

[790] EN 1156 b 30–35.

[791] Более точным переводом было бы слово «благорасположенность», менее точными, но в целом подходящими по смыслу были бы «благоволение» или «благожелательность», «доброжелательность». В переводе «Евдемовой этики»

«дурные», корыстные люди: они могут испытывать друг к другу некоторое «расположение». Тем не менее оно «не находится ни рядом с пользой, ни рядом с удовольствием»[792]. Оно «похоже на дружеское чувство <…> но это тем не менее не дружба»[793]. Мы как бы наблюдаем развитие положительной коммуникации. Когда я – субъект – уже не воспринимаю другого только как объект, но начинаю признавать в нем такого же человека тем, что εὐνοέω (хорошо думаю о другом, хорошо воспринимаю, хорошо к нему отношусь), иными словами, я позитивно настроен (благорасположен), мое восприятие другого позитивно. Признание другого и выражается в желании ему блага[794]. Переоценивать εὔνοια тоже не стоит, так как его раскрывают противоречивые утверждения: расположенные друг к другу «желают друг другу собственно блага и в нужде идут друг другу навстречу»[795], они же «только желают» и «не станут <…> утруждать себя»[796]. Неоспорим в нем не аспект действия, а аспект оценки, восприятия другого. То есть εὔνοια характеризует следующую стадию положительной коммуникации, но также несводима к ней как к процессу. Происходит качественное изменение, возможность появления которого непонятна. Его нельзя назвать и эффектом какой-либо добродетели, разве что неким эмерджентным свойством общего состояния – добродетельности, но этому нельзя найти подтверждения в тексте, и это не избавляет от задачи объяснения возможности такого свойства.

Открывая такую – обусловленную дружественностью – природу коммуникации, нужно отметить, что φιλία в этом значении действительно универсальна и фундаментальна по отношению к конкретным социальным практикам. Что видно на примере рассуждений о дружбе с рабом – она «возможна в той мере, в какой раб – человек»[797]; также и тирания не уничтожает полностью дружбу, хотя отсутствие

Т.В. Васильева использует слово «благосклонность». В английских переводах стандартно используется слово “goodwill”.

[792] EE 1241 a 5.

[793] EN 1166 b 30.

[794] Именно поэтому εὔνοια, как пишет Р.Г. Апресян, и является «основой дружеских отношений, предпосылкой к дружбе» (*Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля. С. 76).

[795] EN 1158 a 5–10.

[796] EN 1167 a 10.

[797] EN 1161 б 5–10.

справедливости ввиду невозможности установления равенства делает всех рабами тирана[798]. Каждый человек оказывается естественным образом близок всякому другому человеку, для него естественно быть φιλάνθρωπος «человеколюбивым» (то есть именно дружественным). Судя по рассуждениям Аристотеля, «близок и дружествен (ὡς οἰκεῖον καὶ φίλον) человеку всякий человек» по природе (потенциально), что естественно проявляется в тяжелых условиях, например «скитаниях». А человеколюбивым является тот, кто постоянно актуализирует «близость и дружественность» в своих поступках[799]. Очевидно, что этот же смысл содержит и знаменитый φιλόφιλος (тот, «кто любит друзей») – в нем адресно (в отношении близких/друзей) определено то, что в φιλάνθρωπος в отношении человека как такового. Неудивительно, что у Аристотеля здесь получается тавтология – «дружба состоит, скорее, в том, чтобы питать дружеские чувства»[800]. В этом смысле и «себялюбие» есть действие дружественности, обращенное в человеке на самого себя именно как на человека. Такое сильное, сокрытое в природе человека основание замечает Л. Пэнгл: «Стремление к дальнейшему существованию любимого человека проявляется наиболее сильно в матери, но оно присутствует в каждой дружбе. Даже отдалившийся (estranged) друг, который уже ничего не ждет и не желает от своего бывшего компаньона, тем не менее желает ему продолжать быть»[801]. Однако у нее подобные рассуждения не разворачиваются в целостную антропологическую концепцию. Описание соответствующей специфики аристотелевской этики, но также без концептуализации, дает П.А. Гаджикурбанова – «моральный смысл заложен в нас самой природой, в силу существования в человеке своего рода естественного морально мотивированного стремления, проявляющегося в субъекте помимо всякого разумного суждения»[802]. Выделение же третьего фактора и введение обобщающего понятия «коммуникация» позволяет увидеть в едином процессе все особенности,

---

[798] EN 1161 a 30 – 1161 b 10.
[799] EN 1155 a 20–25.
[800] EN 1159 a 35.
[801] *Pangle L.S.* Aristotle and the Philosophy of Friendship. New York: Cambridge University Press, 2003. P. 143.
[802] *Гаджикурбанова П.А*. Этика Ранней Стои: учение о должном. Москва: ИФ РАН, 2012. С. 96.

примеры и характеристики взаимодействия, которые описывает Аристотель[803]. Для краткости здесь можно сказать, что любая из возможных форм актуализирующего взаимодействия живого оказывается дружественной, собственно, таковым оно и является именно потому, что дружественно. Таким образом, филия, наблюдаемая в общении, восходит к природным задаткам[804], это дает нам не на уровне интуиции переводчика, но концептуально обоснованно говорить о «дружественности», отличной от «дружбы»[805].

Конечно, при этом нужно понимать, что φιλία/дружественность не есть уже состоявшееся в социальном смысле качество субъекта коммуникации. Здесь трудно спорить с Ф. Дирльмайером, который отвергает излишне оптимистические толкования понятия «φιλάνθρωπος»: «Я не вижу никакой возможности доказать, что Аристотель таким образом уже имел в виду: “Обнимитесь, миллионы”»[806]. Это замечание можно отнести ко всему фрагменту EN 1155 a–b[807]. Это своего рода установка, ее реализация – это долгий и непростой путь. Определить ее статус (свойство души и т. п.), практически невозможно, так как самим Аристотелем это нечто не эксплицировано, не проговорено ясно. Но помня условия возникновения койнонии, ее можно отнести к «естественному стремлению», как своего рода стремление

---

[803] Это также дает возможность соединить трактовку Л. Пэнгл и приведенную выше идею Дж. Аннас об истоке οἰκείωσις стоиков.

[804] К тому, что есть в нас по природе даже до родового развития.

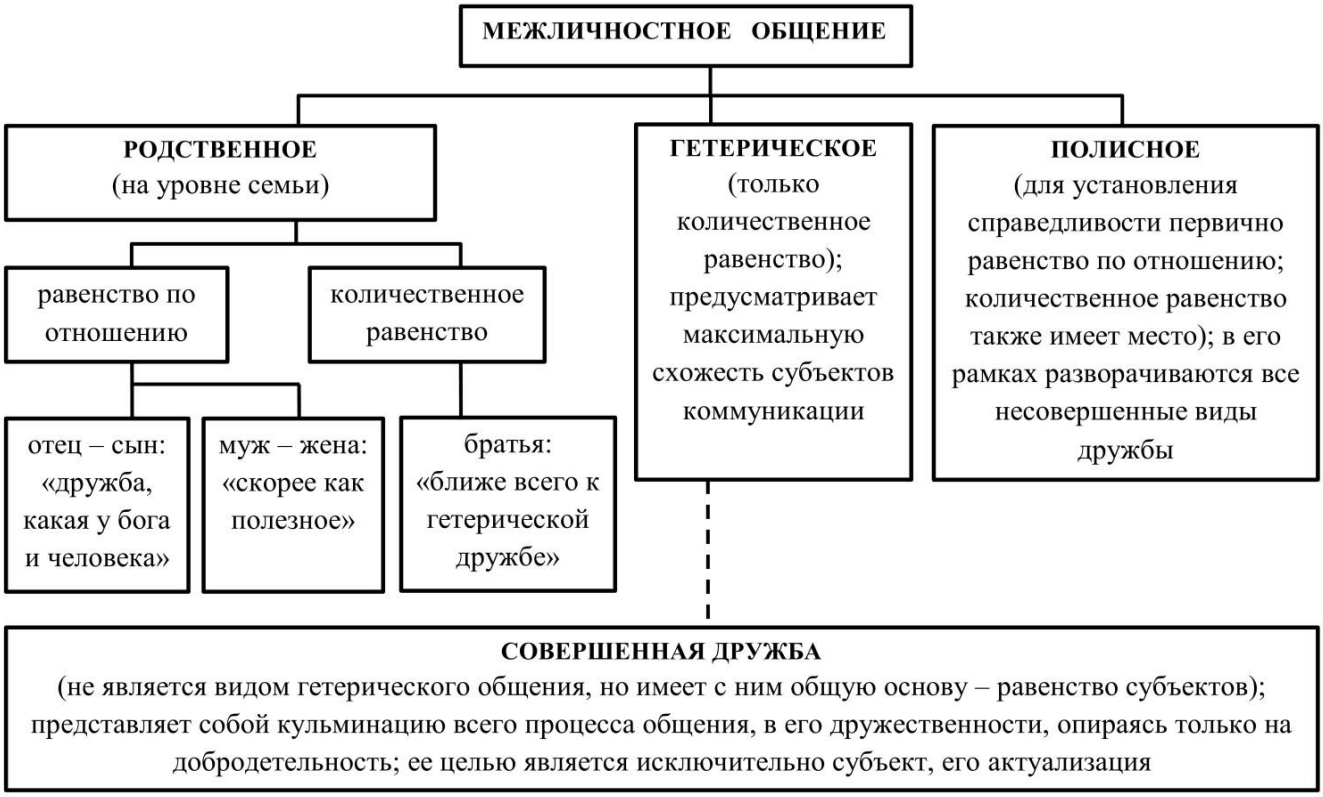
[805] Максимально близко к предлагаемой трактовке подошел Г. Хьюз. Признавая общепринятое мнение, что понятие «дружба охватывает слишком узкий диапазон». Он предлагает уйти от термина “friendship”, и предлагает «хорошо ладить (to get on well with)», также “to like”, чтобы можно было охватить весь спектр взаимоотношений, приводимый в пример Аристотелем. Однако, в трактовке Г. Хьюза это именно характеристика отношения, то есть он именно заменяет термин «дружба», чтобы сделать его более абстрактным. Поэтому и типологию дружбы – ради выгоды, удовольствия и восхищения (admiration; так он характеризует совершенную дружбу) – он интерпретирует как характеристики взаимоотношений вообще. Это отчасти совпадает с тем, что было предложено в нашем исследовании – относить несовершенные виды дружбы не к «дружбе», а к обычному межличностному общению (койнонии). Таким образом, Г. Хьюз не выходит на понимание филии как стремления, направляющего и образующего отношение. Также он обходит стороной отношения матери к ребенку, которое вряд ли можно описать через “to get on well with”. Странно было бы и отождествить эти отношения с «расположением» (благоволением), которое, согласно, Г. Хьюзу, находится в основе филии в такой широкой трактовке (см.: *Hughes G.J.* The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. New York: Routledge, 2001. P. 192–195).

[806] *Aristoteles.* Nikomachische Ethik / Üb. und komm. von F. Dirlmeier // Aristoteles: Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag GmbH., 1999. S. 510.

[807] Дж. Аннас очень точно указывает в этом вопросе на «социологические причины (sociological reasons)», ограничивающие/направляющие действие дружественности: человек для Аристотеля в значительной степени «продукт нравственного воспитания (moral education) в конкретных условиях (contexts) – семья, группа сверстников, город» (*Annas J.* The Morality of Happiness. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 251). Что особенно важно в нашем случае при использовании понятия коммуникация.

к коммуникации – социальному взаимодействию, что в целом соответствует антропологии Аристотеля, представляющего человека как πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον[808]. Любая из возможных форм общения индивидов в полисе оказывается сопоставима с филией, что особенно видно в разборе Аристотелем общего мнения – «говорят также, что дружба бывает родственная, гетерическая[809] <…> политическая»[810], это мнение Аристотель разделяет. Для краткости и наглядности разбор удобнее представить в схеме[811]:

Таблица 6. Виды межличностного общения.



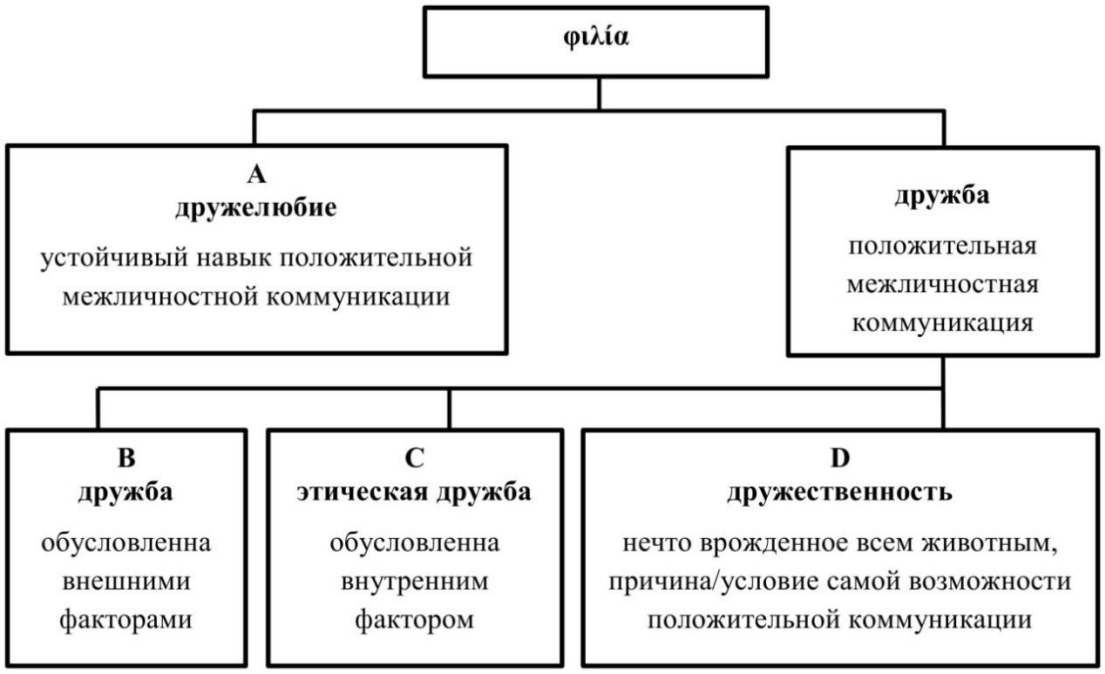
Особенно важно, что φιλία определяет отношения в семье[812] – «в родителе <…> к порожденному <…> в порожденном – к родителю <…> у существ одного

[808] EN 1097 b 10.
[809] «Гетерия: либо дружеское сообщество наподобие клуба, либо политическая организация с определенными политическими целями» (*Васильева Т.В.* Комментарии // Аристотель. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 321).
[810] EE 1242 a.
[811] EN 1161 a 15–35; цитирование в таблице, ввиду более простых формулировок, приводится по EE 1242 a 30–35.
[812] Что проясняет источник силы семьи как социальной матрицы, а также выделяет в семье некоторое ядро (отношение порождения), которое уже близко современному пониманию семьи.

происхождения»[813]. Здесь начинается выход ее влияния на уровень рода. Таким образом, филия, наблюдаемая в общении (κοινωνία), восходит к природным задаткам, это дает нам еще одно основание говорить о «дружественности», отличной от «дружбы».

Итог проведенного анализа употребления термина «φιλία» для наглядности также можно представить в схеме:

*Таблица 7. Использование термина «*φιλία*».*



Получаем линию становления личности: φίλησις – желание предмета как объекта; φιλία–B – межличностный вариант κοινωνία, то есть субъект-субъектная коммуникация, где интересы другого оправдываются его полезностью (по справедливости, но регулируемой законом; значительную роль играет полисная организация коммуникации и выработка коммуникативных навыков (φιλία–A)); εὔνοια – желание блага предмету, то есть признание его как равноценного субъекта коммуникации; φιλία–C – полная направленность на субъект, как на самого себя (справедливость от внутреннего состояния субъектов: нравственности и единомыслия), – вершина коммуникации и личностного развития.

[813] EN 1155 a 15–20.

Главное же в том, что человек способен к этому развитию по природе, а не потому, что его так выдрессировали неустанной привычкой. Иначе концепция нрава от привычки была бы только программой муштры, и лучшая организация жизни людей была бы не полития (πολιτεία), а тотальный «софронестерий» Платона[814]. Тогда и добродетели суть смирительная рубашка. Но у Аристотеля, как мы видели, совсем другая установка: добродетель в собственном смысле (ἀρετή ακυρία) исходит из некоего зачатка добродетели – добродетель по природе (ἀρετή φυσική), который есть даже у животных[815]. Здесь найденный нами в рассуждениях о дружбе концептуальный остаток встраивается в общую картину довольно хорошо как нечто природное. Φιλία/дружественность – условие того, что положительная коммуникация живого вообще может состояться, а состоявшись (уже на уровне человека), может преодолеть рациональные оправдания справедливостью, выгодой и проч., которые не в силах полностью контролировать нрав. Она дает возможность признать в другом нечто большее, чем объект желания, что раскрывается в развитии как εὔνοια, и выйти на тот уровень коммуникации (совершенную дружбу), где человек предстает как самоценный[816]. Сама же ситуация, что все живое изначально дружественно, не удивительна при телеологической установке, когда все сущее в своем развитии движется к предельной завершенности, когда у всего целокупного процесса бытия есть одна целевая причина – ум (νοῦς).

Таким образом, понятие φιλία не может рассматриваться как имеющее только одно, пусть и очень сложное, содержание, его употребление дает нам не менее трех его вариантов. Это необходимо учитывать при работе с текстом, а также при

---

[814] Σωφρονιστήριον – тюрьма в «Законах» Платона, предназначенная для вразумления невежественных (см. фрагмент 908 a – 909 b: *Plato*. Laws // Platonis Opera / Ed. J. Burnet. 5 vols. Vol. 5(II). Oxford: The Clarendon Press, 1903; *Платон.* Законы / Пер. А.Н. Егунова // Соч.: в 4 т. Т. 3-II. Санкт-Петербург: Изд. С.-Петерб. ун-та, 2007).

[815] EN 1144 b 1–15.

[816] Можно заметить, что «дружественность» при таком понимании ее как природного, врожденного свойства, а не просто характеристики коммуникации, сопоставима не только «οἰκείωσις» стоиков, но все больше походит на «эмпатию» моральной философии Нового времени. А если учесть, что это свойство Аристотель распространяет и на животных, и вспомнить, что движение задается Божественным Умом через своего рода эротическое влечение (отличие которого от дружественного стремления в роли движущей причины может быть совсем несущественно), а дружественность работает на актуализацию всего живого, а актуализация – это движение к предельной цели, которая как таковая есть Божественный Ум, то трудно удержаться от спекуляций на тему всепронизанности филией сущего, по крайней мере, на уровне живого. Однако без должного исследования это не более, чем поверхностное обобщение, о котором нужно упомянуть, чтобы отставить в сторону все скорые аналогии в истории философии.

решении любого вопроса в рамках практических наук Аристотеля, и в первую очередь в этике. Дополнительно это будет показано в третьей главе на примере с выделением рабства по природе как органичной части этической концепции. Однако очевидно, что за различением данных понятий необходимо видеть и их глубокую связь, позволяющую утверждать, что за словом «φιλία» скрывается столь значимое для жизни человека явление, что попытка его рассмотрения, по сути, и создает этическую систему, как если бы в одном слове была заключена древнейшая интуиция об отношениях между людьми. Наряду с понятиями «κοινωνία» и «ὁμιλία» «φιλία» в ее многозначности образует тот каркас, работая с которым можно уверенно анализировать этику Аристотеля.

Заключение главы

Соотношение, которое представляют процессы и формы коммуникации, выраженные в понятиях «κοινωνία», «ὁμιλία» и «φιλία», можно резюмировать следующим рассуждением.

Полнота совпадения в выборе «блага вообще» с «благом для самого себя»[817] прямо пропорциональна полноте существования в энтелехийном смысле, достигаемого энергийно, что возможно лишь через добродетельность, соответственно, невозможно без филии как дружественности (то есть определяющей общение), предельной формой действия которой является филия как дружба (то есть межличностное общение) опосредованная и непосредственная – в последней же и достигается полнота оформления.

Таким образом, мы получили описание процесса становления человека от начальной стадии его природных способностей до состояния, когда в человеке раскрывается «нечто божественное»[818]. В основании всего лежат: специфическая для человека способность – «обладание суждением»[819] и его встроенность в родовое развитие, то есть наличие с самого рождения рядом «другого Геракла»[820],

[817] EN 1155 b 20.
[818] EN 1177 b 25–30.
[819] EN 1058 a.
[820] EE 1245 a 30.

сопровождающего человека, в виде семьи, полиса, друга, что, в свою очередь, в своем основании также дружественно. Именно взаимодействие разных уровней коммуникации порождает такой круговой (от рода к индивиду и обратно) процесс единения (κοινωνία), в ходе которого вырабатывается все, что относится к именно человеческому: традиции и нормы права, полисная организация, понимание прекрасного, благого (все пространство культуры, которое существует только в общении и только им создается), а главное – сам человек. Это взаимодействие направляется как рационально (через вербальное и невербальное общение, выражаемое понятием «ὁμιλία»), так и нерационально (через особое стремление, выражаемое в понятии «дружественность / φιλία»). Вербальное общение создает «единомыслие / ὁμόνοια», которое «есть нечто подобное дружественности»[821] уже как характеристике процесса коммуникации. То есть κοινωνία реализуется в единомыслии и дружественности. Так раскрывается структура актуализации человеческой природы, а этическое знание (знание о такой структуре) получает свой понятийный фундамент в связке κοινωνία-ὁμιλία-φιλία.

[821] EN 1155 a 25.

Глава 3. Индивидуальный уровень коммуникации (внутренний)

В первой главе было показано, каким образом совершается переход от антропологического смысла добродетелей к этическому, где они определяются как качественные характеристики деятельности. Однако практическое знание с задачей «стать добродетельным» требует более детального раскрытия этого смысла. Знание о добродетели должно стать операциональным и максимально приблизиться к практике, к конкретному действию. Как следствие, Аристотель предпринимает попытки такой детализации, которые представляют собой разные способы описания добродетелей. Всего можно выделить два способа. Рассмотрев их, мы непосредственно подойдем к проблеме определения содержания конкретного поступка.

§ 1. Первый способ описания добродетели: добродетель как «середина»

«Середина» (μεσότης) с самого начала вводится как довольно своеобразно нагруженный термин. Это и количественное равенство: «во всем, непрерывно делимом, можно взять части большие, меньшие и равные <...> а равенство (ἴσον) – это некая середина между избытком и недостатком». Это и середина «по отношению к нам», «что не избыточно и не недостаточно». Середина в первом равенстве «одна и для всех одинакова», то есть имеется универсальный способ ее определения, это «середина по арифметической пропорции». Середина во втором равенстве «не одна и не одинакова для всех», то есть способ ее определения сугубо индивидуальный, она существует только «для данного человека»[822]. Строго говоря, описание Аристотелем середины через второе равенство – это образное представление оптимального, наилучшего, где срабатывает «обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, “ни убавить, ни прибавить”, имея в виду, что избыток и недостаток

[822] EN 1106 a 25 – 1106 b 5. Как выражается Э. Целлер, «зависит от своеобразия действующего лица» (*Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. С. 164).

гибельны для совершенства»[823]. В связи с этим возникает образ середины как вершины (ἀκρότης)[824].

Оставляя в стороне арифметику, Аристотель нацеливается на частные случаи второго равенства, только оно, по Аристотелю, реализует справедливость (то есть устанавливает такое соотношение между субъектами коммуникации, которое делает возможным общение (κοινωνία)). А так как «поступать правильно можно только одним-единственным способом», а добродетель именно то, что «сказывается в страстях и поступках», то «добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой»[825] в поступке. То есть поступить правильно в конкретной ситуации, ведь совершить конкретное действие можно только одно, а не два одновременно. Для выражения такого точного соответствия Аристотель использует метафору лучника и цели, по сути, говоря о биекции. Однако в этом нет абсолютизации конкретного решения, так как «для обладания серединой <...> существует известная граница»[826], такая граница (ὅρος) подразумевает включенными в нее различные варианты возможного добродетельного действия. Установка Аристотеля в данном случае такова – «зло относится к беспредельному <…> добро – к ограниченному <…> вот почему одно легко, а другое трудно; ведь и промахнуться легко, зато трудно попасть в цель»[827]. Поэтому поиску середины как определению взаимно однозначного соответствия предшествует поиск границы, определение правильного поступка оказывается определением границы[828]. Этот хоросический поиск есть определение рамок, вне которых действие становится порочным, неизмеряемым[829].

---

[823] EN 1106 b 10.

[824] Как отмечает В.П. Зубов, именно эта особенность – концептуализация середины как совершества – не позволяет «сближать аристотелевский идеал “середины” с компромиссом “золотой посредственностью” (aurea mediocritas) Горация или с Овидиевским medio tutissimus ibis – “невредим серединой проедешь”» (*Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 19).

[825] EN 1106 b 20–35.

[826] EN 1138 b 20-25.

[827] EN 1106 b 30.

[828] В.П. Зубов поясняет это так – «граница как начало формы, как начало индивидуальной законченности бытия в противоположность беспредельному множеству всего незавершенного и незаконченного была для Аристотеля источником не узкой “ограниченности”, а законченной “определенности”» (*Зубов В.П.* Аристотель. С. 21).

[829] «Можно было бы ожидать, что в неправосудных поступках, трусости, распущенности возможны обладание серединой, избыток и недостаток, ведь тогда было бы возможно, по крайней мере, обладание серединой в избытке и недостатке, а также избыток избытка и недостаток недостатка. И подобно тому, как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь – это как бы вершина, так и в названных выше пороках невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток» (EN 1107 a 15–25).

Порок вне регуляции этического знания, которое конституирует только пространство добродетельного действия, создавая обжитой, привычный мир человека, в котором его жизнь «определена». Порок же нельзя ограничить[830]. Внутри границ, наоборот, допустимы вариации, составляющие все множество возможных добродетельных решений конкретного действия.

Очевидно, что в противопоставлении добродетели порокам нет ничего, кроме противопоставления умения и неумения обращаться со страстями[831]. Например, не все ясно с определением стыда: он указывается как середина, но не как добродетель, что некоторым образом выпадает из модели середины – «обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями; так стыд (αἰδώς) – не добродетель, но стыдливый (αἰδήμων) <…> в известных вещах держится середины»[832]. Становится непонятно – каким образом эта середина достигается без участия разума – «о стыде не приличествует говорить как о некоей добродетели[833], потому что он больше напоминает страсть»[834], а если направляющую роль разума не отрицать, то почему стыд или стыдливость – не добродетель[835]?

---

[830] Ф. Фут объясняет различение добродетели от порока чрез метафору яда – в зависимости от дозировки и цели применения яд может быть полезен (*Foot Ph.* Virtues and vices and other essays in moral philosophy. P. 16). Этот пример весьма удачный (хотя Ф. Фут его дальше и не развивает его дальше), так как показывает, что сам по себе человек в его потенциальности морально нейтрален (не определен), он не плохой и не хороший. По сути одно и то же действие может становиться и плохим, и хорошим в зависимости от цели и степени (меры) его реализации. В этом смысле концепция середины Аристотеля демонстрирует неопределенность действия самого по себе. Похожей идеи придерживается и А.А. Гусейнов – «идея середины означает, что добродетельные поступки связаны с порочными состояниями единством материи деятельности; и в случае добродетелей и в случае пороков индивиды делают одно и тоже, они отличаются не тем, что делается, а тем как делается» (*Гусейнов А.А*. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004).

[831] «Как в страстях, так и в поступках [пороки] переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает» (EN 1107 a 5).

[832] EN 1108 a 30–35.

[833] Однако в «Евдемовой этике» он уже вписан в таблицу добродетелей, однако с осторожностью переводится как «стыдливость»; см. ниже.

[834] EN 1128 b 10.

[835] П. Готтлиб и Р. Бургер включают стыд в свои таблицы добродетелей, но с пометкой «не добродетель» (см.: *Burger R.* Aristotle's dialogue with Socrates: on the Nicomachean ethics. Chicago: The University of Chicago, 2008. P. 222; *Gottlieb P.* The Virtue of Aristotle's Ethics. 2009. P. 112). Прокофьев отмечает двойственность природы стыда в описаниях Аристотеля: с одной стороны, «стыд довольно жестко привязан к мнению окружающих», с другой – «стыд порожден самим по себе бесславием (бесчестием), а не его негативными прагматическими последствиями», а также «стыдящийся человек до определенной степени сам выбирает тех, кого он стыдится, и этот выбор связан в том числе с его собственными ценностными предпочтениями» (*Прокофьев А.В*. О моральном значении стыда // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 2. С. 108). Таким образом, стыд – это и эмоциональное переживание реакции окружающих, и определенная ценностная ориентация, направляющая поступок. Поэтому к нему приложима модель середины, но его реализация (стыдливость) не есть добродетель. Путаница исчезает, если концепцию середины перестать рассматривать как способ определения добродетели.

Так что хотя Аристотель и говорит, что «по сущности и по понятию, определяющему суть бытия, добродетель есть обладание серединой»[836], но сама несерединная[837]-середина-равенство-вершина, заключенная в себе самой, то есть определяемая как бы внутри добродетели, уже в некотором смысле и отделенная от тех пороков, относительно избытка и недостатка которых определялась первично, представляется таким фантастическим конструктом, что искать в нем онтологию добродетели или функциональное определение поступка просто бессмысленно. Аристотель и сам старается скорее закрепить все это в практике – «коль скоро так поступают, совершают поступок»[838], давая нам понять, что не стоит переоценивать значение этой модели[839]. Далее он переходит к разбору конкретных добродетелей, чтобы именно на конкретном примере показать и научить. Очевидно, что данный способ описания добродетели – это своего рода навигационная система, но не для определения добродетели, а для ориентирования вообще относительно того, какова природа поступка. Такая навигация не дает возможности получить знание содержания поступка, то есть ответ на вопрос *как* именно действовать в конкретной ситуации. Здесь толькотпредполагается, что в итоге появится индивидуальное понимание содержания конкретного поступка, которое для следующего поступка может быть не более чем примером[840].

Если же видеть в этой несерединной-середине-равенстве-вершине именно функциональное определение добродетельного поступка, то актуальной окажется и связанная с этим критика. И. Кант иронично называет такое определение «хваленым основоположением» и объявляет ложным, так как, согласно И. Канту, порочное и добродетельное действия определяются разными максимами. Да и сам подход Аристотеля не функционален, способен порождать только «плоскую мудрость» типа поговорки «omne nimium vertitur in vitium» (всякое излишество

---

[836] EN 1107a 5–10.
[837] «В одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других – то, в чем избыток» (EN 1109 a).
[838] EN 1107a 25.
[839] «Нужно не только дать общее определение добродетели, но и согласовать его с каждым ее частным проявлением. Действительно, в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине» (EN 1107 a 25–30).
[840] «Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае – дело трудное, как и середину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]» (EN 1109 a 25).

превращается в порок), «ведь кто же укажет мне это среднее между двумя крайностями?». И. Кант трактует этот подход исключительно колличественно, что и вызывает его недоумение – «нельзя представить себе», что «возникает добродетель благодаря постепенному уменьшению (порока. – *Р.П.*)» и наоборот[841]. Справедливости ради заметим, что он не стремится анализировать этику Аристотеля, скорее, Стагирит в данном случае для него олицетворение тех «древних», кто якобы «стоял ближе к истокам», к кому его современники некритично обращаются за «мудростью»[842]. И. Кант использует концепцию середины, чтобы яснее указать на свой подход: «если мы должны отличить порок от добродетели, то нам следует распознавать и излагать как различное не меру исполнения нравственных максим, а объективный принцип их»[843, 844].

Однако в целом с недоумением И. Канта можно солидаризироваться – никакого ясного понимания добродетели концепция середины не дает[845]. Но поскольку мы не можем вслед за И. Кантом просто отмахнуться от него, предлагая свою альтернативу, то более эвристичным здесь кажется внимательный взгляд Г.В.Ф. Гегеля.

Отталкиваясь от того, что добродетель – «это единство, в котором разум является господствующим», но не единственным элементом, он указывает, что такое единство «содержит в себе алогический момент» (то есть чувственность), поэтому «принципом добродетели» и называется середина – так Аристотель, согласно Г.В.Ф. Гегелю, концептуализирует баланс, избегание чрезмерности, которая

---

[841] *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях. 1797 // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. Москва: Мысль, 1965. С. 339.
[842] Там же. С. 371.
[843] Там же. С. 370.
[844] В свою очередь, такие спекуляции пытается оспорить у И. Канта П. Готтлиб. Она пишет: «Когда Кант жалуется: “Хорошее управление, например, состоит в среднем между двумя недостатками, расточительством и жадностью: в качестве добродетели это не может быть представлено как возникновение ни от постепенного уменьшения расточительства (к экономии), ни от увеличения расходов <...> словно эти два недостатка, перемещающиеся в противоположные направления, встретились бы в хорошем управлении” (*DOV* 163, tr. Gregor), он прав, но только потому, что он неверно истолковывает учение Аристотеля о середине как учение об умеренности» (*Gottlieb P.* The Virtue of Aristotle’s Ethics. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009. P. 23). Сама же П. Готтлиб пытается онтологизировать модель середины, заменяя умеренность равновесием, тем продолжая этот тяжкий, бесперспективный, ничего не решающий спор: «Добродетельный человек походит на пустые весы, которые правильно уравновешены» (ibid. P. 24).
[845] Похожее с Кантом мнение выражает и О. Гигон – модель середины практически не реализуема в поступке, ее описания слишком общи (*Gigon O.* Die antike Philosophie als Masstab und Realität. München, 1977. S. 90–95).

присуща чувственности. В результате определение добродетели через середину «не представляет собою определенной дефиниции, и она превращается в чисто количественное определение именно потому, что детерминирующим является здесь не только одно лишь понятие, а имеется также и эмпирическая сторона». Добродетель таким образом получает «неопределенное определение». Далее Г.В.Ф. Гегель дает очень точное, на наш взгляд, описание самой сути этической проблематики (и как ее разрабатывал Аристотель, и каковой она является поныне)[846]: «Согласно нашему способу рассмотрения (то есть в философской традиции после Канта. – *Р.П.*) долг есть нечто абсолютно в самом себе сущее, а не средина между сущими крайностями, благодаря которым он получает определение; но и это всеобщее, таким образом, пусто или вернее неопределенно, между тем как всякое определенное содержание есть некий момент бытия, который нас сразу запутывает в коллизию обязанностей. В практической области человек ищет в человеке, как единичном человеке, необходимости и стремится формулировать эту необходимость; но последняя либо формальна, либо, будучи частной добродетелью, представляет собою некое определенное содержание, которое именно потому, что оно является определенным содержанием, как раз попадает в зависимость от эмпирии». Г.В.Ф. Гегель противопоставляет пустоту «в самом себе сущего» долга и «неопределенную определенность» добродетели, порождаемую ее зависимостью «от эмперии»[847, 848].

Аристотель не говорит о долге, но в его противопоставлении эпистемического и практического знаний, проговаривается та же проблема – соотношения общего и частного, той эпистемической невыразимости «момента бытия», в котором «единичный человек» реализует себя через свой единичный/конкретный поступок. Как подвести человека к такому реализующему поступку, а точнее – к поступку правильному? Как определить правильность всегда единичного поступка? Как в этой правильности утвердиться? Понимание природы добродетели Аристотелем

---

[846] Иначе не появилось бы целое направление – этика добродетели.

[847] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // *Гегель*. Соч. в 14 т. Т. 10. Москва: Типография «Печатный двор», 1932. С. 300–301.

[848] Взгляд Г.В.Ф. Гегеля здесь настолько зоркий, что он фактически предвидит критику сторонников этики добродетели, а также и критику самой этики добродетелей. Однако, странным образом, ни Г.Э.М. Энском, ни Ф. Фут, ни даже А. Макинтайр не обращают на него внимания.

должно было способствовать ответам на эти вопросы. Иначе зачем вообще нужно было бы разрабатывать этическую проблематику со столь неэффективным ключевым понятием? Соответственно, Аристотель либо должен был отказаться от понятия «добродетель», либо он все-таки видел в нем нечто большее, чем «неопределенное определение» середины. Хотя Г.В.Ф. Гегель считает это «различие по степени» соответствующим «природе вещей», более адекватно предположить, что шаткость концепции середины есть следствие ее вспомогательной роли, вторичной функциональности, что она скорее указание пути, чем руководство к действию.

Концепция середины лишь подводит к указанным вопросам, делает их более очевидными. Кратко и словами самого же Аристотеля принцип действия этой концепции (навигационной системы) можно описать примерно так: а) «мы сами от природы более склонны к удовольствиям, и потому мы восприимчивее к распущенности, нежели к скромности», точнее – «от природы все склонны к разному, а узнать к чему – можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев»; б) «значит, делая середину целью, прежде всего, нужно держаться подальше от того, что резче противостоит середине»[849].

«Середина», «противоположная сторона», «кривизна деревьев» – все это образы, пространственные метафоры, в которых Аристотель пытается объяснить сложное просто через наглядное[850], так как в данном случае требуется именно практическая реализация – в этом смысле практика более требовательна, чем знание[851]. Поэтому, если в случае указания четырех причин, то есть на уровне онтологии, Аристотель может оставить нечто без названия[852], то практика, несмотря на то, что «и тут по большей части нет названий», требует напрягать фантазию – «мы же

---

[849] EN 1109 a 15 – 1109 b 5.

[850] Задача, общая для всех времен, вследствие чего еще со «школьной скамьи» в нашем воображении летают всевозможные шарики, спирали, а химические «σ» и «π» связи представляются как разрывающиеся и неразрывающиеся веревочки.

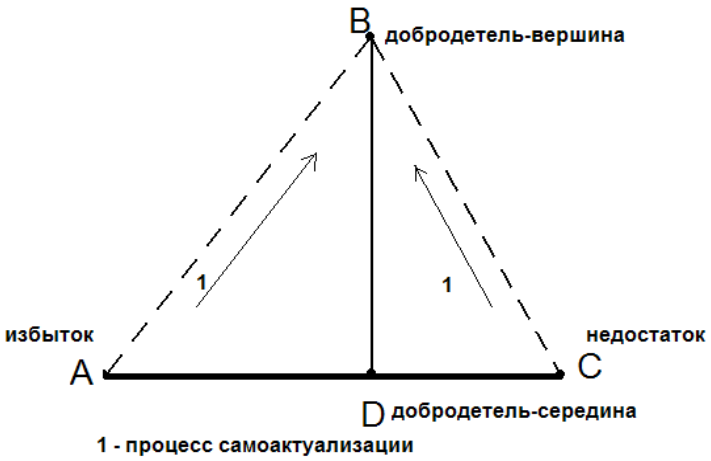
[851] «Если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное» (Met 981 a 20).

[852] «То, что мы хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным с помощью наведения, и не следует для каждой вещи искать определения, а надо сразу замечать соответствие» (Met 1048 a 35).

попытаемся все-таки <...> создать имена ради ясности изложения и простоты усвоения»[853]; так, например, в «Евдемовой этике» уже не останется неназванных добродетелей[854].

Следуя требованию наглядности, мы графически изобразим модель добродетели как середины в виде треугольника, где добродетель-вершина (то есть совершенство) представляется добродетелью-серединой как проекцией ее на основание, причем не обязательно, как мы понимаем, строго по центру. Основание же есть те природные задатки, с которыми надлежит работать разуму (добродетель по природе); боковые стороны – путь становления человека, подчеркивая свободу воли, их можно изобразить пунктирными линиями:

Таблица 8. Модель добродетели как середины.



Середина в ее этическом аспекте есть только одно из проявлений концепции середины в философии Аристотеля. А.Ф. Лосев, следуя анализу Ван дер Мейлена, уточняет середину как «активное начало, вечно утверждающее себя и из себя порождающее все реальности» следующим образом – «середина есть 1) живое и динамическое, 2) средоточие бытия, в котором 3) частное и общее сливаются в 4)

---

[853] EN 1108 a 15–20.

[854] «Лучшая разработанность терминологии Е.Е.» служит аргументом «в пользу поздней (по сравнению с E.N.) датировки Е.Е.» (*Солопова М.А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 390).

телесно идеальном 5) художественном единстве»[855]. С учетом изложенного выше, очевидно, что и в этическом единстве тоже, то есть единстве правильного поступка. Сам А.Ф. Лосев такого добавления не делает, хотя указывает, что «середина добродетели не есть выбор между заранее заданными противоположностями блага и зла, храбрости и трусости и т. д., а есть постоянное самоутверждение живого существа как определяющего эти противоположности»[856]. В свою очередь, мы можем добавить, что концепция середины здесь доходит до своего предела, осуществляемая в поступке, она оказывается вершиной энергийного бытия. Именно поэтому значение «середины» и «меры» для функционального определения поступка (то есть *как* действовать) оказывается незначительным – главная проблема поступка (его неопределенность) не решается с помощью концепции середины, а именно указывается, эксплицируется. Концепция середины здесь остается лишь общим выражением требуемого положения вещей. То есть описывает добродетель только относительно целевой причины, но не раскрывает ни ее материи и формы (структуры поступка)[857], ни ее движущей причины[858]. Природу добродетели раскрывает именно второй способ ее описания.

§ 2. Второй способ описания добродетели: добродетель как «должное»[859]

Аристотель, говоря о добродетелях, постоянно использует формулировки *как следует, когда следует* и т. д. для указания стандартов в реализации добродетелей. Эти указания так и не переходят у него в формулирование норм, но само их наличие говорит об обязательности действия определенного качества, тем самым от человека *требуется* соответствие. Таким образом, этот способ описания добродетелей есть описание через императивную модальность, что требует серьезного

---

[855] См. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. С. 721–726.
[856] Там же. С. 724.
[857] Как было видно из модели Модуля этического действия, принцип середина в нем никак не применяется (опять же, если только как целевая установка поиска и анализа).
[858] Немного заходя вперед, скажем, что понятием метаязыка исследования «императивнось» будет обозначена именно движущая причина.
[859] Данный параграф основан на тексте статьи *Платонов Р.С.* Проблема императивности в этике Аристотеля // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 2. С. 51–69.

прояснения. Есть ли в это выход на определение содержания требования, соответственно, и добродетельного поступка? Что выражает эта императивная модальность в рассуждениях Аристотеля и каков источник самой императивной модальности – откуда появляется должное в самой своей функции требования, обращенного к индивиду? Что особенно важно для нашей интерпретации: как связаны коммуникация и моральная императивность в этике Аристотеля?

2.1. Анализ употребления слов «δέον» и «δεῖ»

Сначала необходимо проанализировать употребление императивной модальности Стагиритом в его этических текстах и определить, имеет ли она собственно этическое значение или сводится к особенностям грамматической структуры языка. Другими словами, за императивной модальностью необходимо обнаружить моральную императивность, только потом конкретизировать ее статус.

Понятие, которое ближе всего у Аристотеля к выражению императивности, – δέον. Оно появляется практически в первых же строках «Никомаховой этики», когда Стагирит говорит о благе, где как раз используется метафора стрелка из лука. «Разве познание (γνῶσις) его (блага. – *Р.П.*) не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного[860] (τοῦ δέοντος)?»[861]. Сразу же необходимо указать известное различение понятий «δέον» и «долг». Последнее сегодня связывается в первую очередь с этикой Канта, поэтому еще Ф. Дирльмайер замечает, что со словом *долг* (Pflicht) в перевод закралось бы фальшивое звучание. Хотя при этом он указывает на дискуссионность жесткого различения понятий «δέον» и «Pflicht», однако общим смыслом «δέον» все же признаются преобладающие стандарты принятого в полисе поведения[862]. Н.В. Брагинская повторяет примечание Дирльмайера и также отмечает, что «to deon – общинная норма: “что́ следует делать”»[863], однако при этом использует

---

[860] В переводах Д. Росса и Р. Криспа “right”, в переводе Ф. Дирльмайера “das Richtige”.
[861] EN 1094a 20–25.
[862] *Dirlmeier F.* Anmerkungen // *Aristoteles*. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 268–269.
[863] *Брагинская Н.В*. Примечания. 1984. С. 693.

уже принятое для перевода «δέον» на русский язык[864] слово, сохраняющее связь с понятием «долг», – *должное*. Таким образом, в отличие от английского и немецкого, в русском переводе «Никомаховой этики» (пусть и неосознанно, так как сделано ударение на что) сохраняется аспект не только правильности (что) действия, то есть содержания, но и его обязательности (следует), то есть функциональности, специфики процесса реализации. Пока мы исходим из наших представлений о жизненном укладе греческих полисов V в. до н. э., эта обязательность прочитывается нами как чисто внешнее требование/стандарт, соответствие которому определяло причастность гражданина к конкретному полису. Однако если обратиться собственно к текстам Аристотеля, то можно увидеть, что «должное», как оно им описывается, выражает нечто большее, чем внешние и локальные стандарты. Сама правильность должного, а также его обязательность получают иной источник. Обычно за этот источник принимается моральная личность (это еще одно общее место в понимании этики Аристотеля). Например, С. Энгстром и Дж. Уайтинг во введении к сборнику, у которого даже в названии указано «переосмысление счастья и долга», указывают как факт, что Аристотель «видит правильное действие как определенное пониманием добродетельного агента того, что необходимо в конкретных обстоятельствах»[865]. Но такой ответ только порождает вопрос о возможности этики как науки практической, то есть как того, что выходит за рамки действия отдельного человека.

Однако А. Адкинс, наоборот, выделяет концептуальную значимость «должного», замечая, что Аристотель описывает добродетели в первую очередь в терминах долженствования (δεῖ) и прекрасного (καλόν)[866]. Отмечая, что дать адекватный перевод слову «δεῖ» достаточно трудно, сам он использует слово «necessary»[867]. Но для А. Адкинса должное не дает структурного описания поступка, скорее, является указателем на прекрасное, которое собственно и описывает содержание поступка.

---

[864] Например, при переводах диалогов Платона А.Н. Егуновым, С.П. Маркишем и пр.

[865] *Engstrom S., Whiting J*. Introduction // Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty. Ney York: Cambridge University Press, 1996. P. 2.

[866] *Adkins A.W.H*. Merit And Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford: The Clarendon Press, 1965. P. 318.

[867] В оценке различий долженствования у Аристотеля и понятия «долг» в современной этике он солидарен с Ф. Дирльмайером, поэтому избегает слова “Duty”, которое даже пишет с большой буквы.

В этом смысле «действие δεῖ, необходимо, потому что оно καλόν»[868]. Поэтому А. Адкинс уделяет больше внимания анализу понятия «καλόν».

Описанное выше скептическое отношение к «императивным формулировкам» в текстах Аристотеля активно критиковалось Н. Уайтом. По его мнению, мысль Аристотеля искажается современными интерпретаторами, которые, начиная с Нового времени, видели в его учении «гармонию мотивов»[869], которая не предполагает внутреннего конфликта, соответственно, не требует и понуждения. В нем также видят «альтернативу современному повышенному вниманию к императивности»; закрепляется мнение, что «Аристотель должен, по меньшей мере, верить в жесткое различие между двумя видами понятий, императивными и аттрактивными»[870]. Все это отражается и на переводах: в частности, Н. Уайт упрекает Д. Росса за употребление наряду со словом “ought” еще и “right”, которое, по его мнению, слабо выражает долженствование и создает отвлекающие коннотации с правом, и сам использует исключительно “ought” как эквивалент δεῖ[871] для выражения именно морально должного.

Н. Уайт проводит свой анализ употребления слова δεῖ, подчеркивая его оправданность двумя положениями, на которые и мы можем сослаться: 1) в слабом или сильном варианте, но Аристотель использует понятие «должное», 2) он нигде не делает попыток устранить императивы. Первое дает нам конкретный материал, с которым мы можем работать. Второе говорит о том, что мы не входим в принципиальное противоречие с исследованиями Аристотеля, если пытаемся акцентировать внимание на императивности.

Максимальная цель анализа, поставленная Н. Уайтом, – выявление особого статуса императивных понятий – им не достигается, что он сам и признает. Однако ему удается найти интересный ход, проследив текстуальную связь понятия «δέον» с понятием «середины» (μεσότης):

---

[868] *Adkins A.W.H*. Op. cit. P. 329.
[869] *White N*. Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford: Clarendon Press, 2002. P. 109.
[870] Ibid. P. 118.
[871] Ibid. P. 110. Как и δέον, δεῖ производно от глагола δέω – связывать, заковывать, а также – нуждаться (см. о «δέω»: *Frisk H*. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Heidelberg, 1960. S. 374–376).

«Счастье определяется как деятельность в соответствии с добродетелью, то есть с деятельностью, которая направлена на средину, то есть с деятельностью, которая состоит в выполнении того, “что должно, когда должно” <…> Понятие “должного” таким образом является важным компонентом определения добродетели»[872].

Это позволяет ему сделать вывод, что «Аристотель не видел никакого особого антагонизма между двумя видами формулировок: императивной и аттрактивной»[873], что «добродетельный человек рассматривает свои действия как действия, которые он “должен” делать, и в то же время как действия, которые доставляют ему удовольствия»[874]. Таким образом, Н. Уайт успешно продемонстрировал, что императивная модальность не является у Аристотеля лишь грамматической модальностью, проявлением обыденного словоупотребления, без какого-либо этического смысла. Наоборот, она тесно связана с описанием добродетели.

Теперь заданные в начале параграфа вопросы можно уточнить: должное и добродетельное оказываются сопряжены друг с другом в правильном поступке, но что это значит? Это два разных способа говорить об одном и том же, то есть за ними скрывается одно явление, но по-разному концептуализируемое? Это два разных аспекта человеческой природы? Каков источник долженствования/императивности и как он связан с добродетелью? Н. Уайт не задает этих вопросов, его внимание останавливается на уровне формулировок и высказываний, но его работа – отличный прецедент в установлении связи «должного» и добродетели в этике Аристотеля.

В определенном смысле наше исследование в этом вопросе является продолжением работы Н. Уайта. Но все-таки анализ употребления Аристотелем слов δέον и δεῖ нужно провести заново. В текстах его Этик можно выделить три типа их употребления.

Первый – обыденное употребление (оно касается в первую очередь δεῖ); в нем не акцентируется какая-то особая правильность действия или его обязательность.

---

[872] Ibid. P. 114.
[873] Ibid. P. 119.
[874] Ibid. P. 120.

Отличие такого употребления сродни отличию «есть» как связки от утверждения существования. Например, говорится: «Спорным является вопрос, что следует (δεῖ) считать мерой»[875]. В обыденном употреблении и δεῖ, и δέον могут встречаться также в рамках одной фразы: «нужно (δεῖ) не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным случаем <…> поступки – это все частные случаи и [определения] должны (δέον) согласовываться с ними»[876].

К обыденному употреблению можно отнести и выражение нехватки чего-либо, потребности, так как в этом случае синонимом слову δέον оказывается ἀνάγκη (нужда) и отсутствует значение правильности: «даже блаженные (μακάριοι), не нуждаясь (δέονται) ни в чем полезном, нуждаются в удовольствиях; поэтому они желают проводить жизнь с кем-то сообща»[877]. Что подтверждается равнозначной заменой слов при одинаковых описаниях: «самодостаточность (αὐτάρκεια) прежде всего связана с созерцательной деятельностью, ибо в вещах, необходимых для существования, нуждается (ἀναγκαίων) и мудрый, и правосудный, и остальные»[878].

Второй – речь идет также о природных потребностях, но выделяется аспект правильности их удовлетворения, а не сам факт их наличия. Правильность при этом задается природой/телом, именно тело определяет содержание «должного» и относительно самого этого факта человек не может принимать решение. Он может лишь исполнить или не исполнить, то есть, учитывая структуру души, по Аристотелю, можно сказать, что «должное» в этом случае задается растительной частью души – тем, что не контролируемо разумом. Оно представляет собой «естественную меру по количеству» (τὸ κατὰ φύσιν τῷ πλήθει)[879] – правильное (адекватное природе) удовлетворение «естественного влечения» (φυσική ἐπιθυμία), целью которого является «восполнение недостающего»[880].

---

[875] EN 1163a 10.
[876] EN 1107a 25–30.
[877] EN 1158a 20–25. Здесь «полезное» как материальное, вещественное противопоставляется общению, но и то, и то выражает именно нужду.
[878] EN 1177a 25–30.
[879] Более точен перевод этой фразы у Д. Росса – “natural amount”.
[880] EN 1118b 15–20.

Третий (относящийся именно к этической проблематике) – взаимоотношения людей и отношение человека к самому себе как существу, способному к сознательному выбору. Здесь содержание «должного» задается двояко, обществом и самим моральным субъектом, «должное» предполагает воздаяние, справедливость и меру. Таков долг перед родителями, перед друзьями (в том числе и перед друзьями «ради пользы» или согражданами) и даже перед самим собой[881]. Но практически везде это «должное» описывается только функционально, то есть со стороны цели и структуры процесса развития человека, соответственно, в первую очередь выражается в коммуникативных связях посредством учета того, кто кому (характеристики субъектов) когда, что и как должен. «Щедрый будет давать во имя прекрасного и правильно (ὀρθῶς): кому следует (δεῖ)[882], сколько и когда следует, и так далее во всем, что предполагается правильным даянием, а кроме того, это доставляет ему удовольствие»[883]. Осуществляясь в такой структуре, субъекту, чтобы совершить добродетельное действие, иногда *нужно* изменить свой статус. Например, бедняк не может реализовать добродетель щедрости, «у него ведь нет средств, чтобы потратить подобающе (πρεπόντως) много». Здесь не работает логика лепты вдовы, когда качество действия определяется исходя из состояния субъекта[884], так как в центре внимания соответствие природе (предельно возможной цели, совершенству): субъекту необходимо активно менять себя во всех аспектах своего существования, чтобы стать полноценно добродетельным. Чрезмерные траты бедняка будут «вопреки и достоинству (ἀξίαν), и должному (δέον)»[885], что не будет правильным (ὀρθός), то есть не будет соответствовать самой функции добродетели. Ведь «кто преступает меру (ὑπερβάλλων) <…> преступает ее <…> издерживаясь против должного (δέον)»[886].

---

[881] «Добродетельному надлежит (δεῖ) быть себялюбом» (EN 1169a 10–15).

[882] В данном контексте трудно различить значение слова «δεῖ»: *нужно* или именно *следует*. Скорее всего, имеет место и то, и другое, так как само даяние может быть раскрыто и содержательно как удовлетворение нужды, и функционально как осуществление правильного действия.

[883] EN 1120a 25.

[884] Отдаю все и тем самым качественно отдаю больше того, кто отдал лишь часть, но большую по количеству.

[885] EN 1122b 25–30.

[886] EN 1123a 20. Заметим также, что иногда два разных употребления встречаются даже в одной фразе. Например, EN 1104 b 10–15 – «как говорит Платон, с самого детства надо (δεῖ) вести к тому, чтобы наслаждение и страдание доставляло то, что следует (δεῖ)». Слово «δεῖ» используется тут явно в разных значениях: первое – обыденное

Таким образом, функциональное описание «должного» оказывается частью функционального описании добродетели, и в этом описании оно становится тождественно мере, середине, правильному движению к правильной цели: «как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное (δέοντος) либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает»[887]. Это тесно связывает «должное» и с понятием «цель», то есть того, «ради чего (τὸ οὗ ἕνεκα)» совершается поступок. Цель, наряду с серединой и мерой, также относится к функциональному описанию добродетели: «“ради чего” – это “среднее” (μέσον), причиной его служит добродетель, выбор ради чего-то»[888]. Содержательное же описание не идет дальше отождествления цели с благом/совершенством, когда «избыток и недостаток гибельны для совершенства (εὖ), а обладание серединой благотворно»[889]. Но и этого оказывается достаточно, чтобы «должное», в силу привычного для Аристотеля, но не анализируемого им самим употребления, оказалось в его этике единственным, что имплицитно соединяет в себе и функциональное описание процесса становления человека, соотносясь с мерой, и содержательное, где ему соответствует «правильность» (ὀρθότης)[890]. Очевидно, что императивная модальность в рассуждениях Стагирита не исчерпывается грамматикой: императивность, которую она выражает, встроена в его моральную философию как часть описания добродетели, точнее – описания реализации добродетели в поступке.

Однако уточнение «должного» Аристотелем не проводится, и содержание поступка остается в области частного опыта. А значит, нет возможности говорить о самостоятельном значении императивности, то есть ее концептуализации вне понятия добродетели. Человек *должен* соблюдать меру, стремиться к истинной цели, потому что такова его природа, об этой природе мы можем иметь точное знание

(нужно), а второе – этическое (правильно, надлежаще). Однако Д. Росс переводит здесь оба раза “ought”, это лишний раз подтверждает, что он не придавал значения таким смысловым различиям и упреки Н. Уайта вполне справедливы. А вот Х. Рэкхэм, наоборот, делает различение: “definitely trained” и “the proper things”.

[887] EN 1107a 5.

[888] EE 1227b 35–40.

[889] EN 1106b 10.

[890] Что и выделяется в переводах.

(ἐπιστήμη), но это опять дает нам только функциональное понимание процесса. В этике Аристотеля долженствование оказывается возможным как выражение одного из аспектов процесса становления человека, но невозможно выражение долженствования в норме, то есть содержательно.

Фрагмент 1244a 10–20 из «Евдемовой этики» дает возможность особенно ясно представить суть ненормативности этики Аристотеля и указать на сложность ее изложения в рамках языка, где «должное» никогда не бывает разъято на функциональную и содержательную составляющую. «У детей долг не только перед отцом, но есть у них долги (ἃ δεῖ) перед матерью, хотя отец имеет превосходство <…> что-то полагается (ἃ δεῖ) другу ради пользы, а что-то другу по добродетели». Дается некоторое разъяснение относительно соответствия такого долга – «например, если кто-то дает хлеб и все необходимое, вовсе не обязательно (δεῖ) жить с ним вместе», то есть совместная жизнь не является адекватным ответом на получение материальных благ и наоборот. Осуждается смешение совместной жизни и материальной выгоды, что может иметь место в случае влечения – «кто так поступает и своему любимцу (ἐρωμένῳ) дает решительно все, что и не полагается (δέον), те люди ничего не стоят»[891]. Такое разъяснение и осуждение кажутся попыткой содержательного наполнения «должного», но только вне контекста рассуждений о практическом знании. Анализ структуры отношений с полным отвлечением от всех качеств ее элементов сделал бы изложение такого анализа совершенно непонятным, крайне абстрактным и даже невербализуемым. К тому же полная очистка языка этики от конкретного содержания в рамках философии Аристотеля не имеет эвристической ценности и не принципиальна. Ведь отношение к другому предполагает определенное качество действия, то есть конкретные содержательные характеристики, и такая дифференциация действий по качеству признается адекватной факту различия качества самих субъектов отношений и различия типов отношений. Примером

[891] EE 1244a 10–20. Примечательно, что Аристотель здесь использует только одно слово (ἃ δεῖ, δέον), но и в русском, и в английском переводах дается целая гамма модальностей, что особенно заметно в переводе Дж. Соломона: в отношении отца – must, матери и друга ради пользы – should, адекватности воздаяния – need, отношений с «любимцем» – ought. Видимо, переводчики хотят раскрасить речь Стагирита, хотя в его текстах достаточно синонимов, чтобы оставить слово δέον в целости, особенно там, где речь идет о регулировании отношений между людьми.

чему является описанная во второй главе добродетель «дружелюбия», которая выражает «одинаковое» отношение ко всем «незнакомым и знакомым»[892] как надлежащую реализацию долженствования, содержание которого зависит от всего комплекса условий действия (качества всех составляющих структуры коммуникации), и в первую очередь качество другого как добродетельного и порочного, близкого и постороннего и т. д.[893].

Вывод тут очевиден: актуализация добродетелей предполагает «должное» как функциональный, а не содержательный элемент процесса[894]. Среди различного по качеству «должного» проступает общее «должное» как выражение императивности, задающей функцию соответствия человека своей природе, ведущего его к акту биекции, попаданию в цель.

Учитывая вышеизложенное, а также разделение знания «что» и «как», последний вопрос (об источнике) можно уточнить: если моральная императивность – это значимый элемент в определении добродетели, то, что она конкретно собой представляет как в этическом знании (ее гносеологический статус), так и на уровне бытия человека (ее онтологический статус)?

2.2. Значение императивности

Вопрос «как стать добродетельным?» предполагает ответ, прежде всего адекватный наличной ситуации существования человека. Если содержание (качество) действия является предметом поиска в каждом конкретном случае (и в этом смысле «должное» есть «правильное», есть *что*), то сама данная ситуация существования в своей структуре есть нечто истинное, единственное, родовое (соответственно, может быть понята только исходя из точного знания о природе человека).

---

[892] EN 1126 b 25–30.
[893] EN 1127 a 1–5.
[894] Странно было бы утверждать, что Аристотель занимается здесь тем, что подспудно протаскивает принятые им стандарты (нормы), входя в противоречие со своими же рассуждениями о «практическом силлогизме» (см. ниже). Хотя из этого не следует, что выводы нравственно развитого человека в конкретной ситуации не совпали бы с данным разъяснением и осуждением; к тому же мы должны допустить, что и сам Аристотель является нравственно развитым человеком, раз уж он разработал целую науку о нравственном развитии, поэтому упоминаемое им содержание адекватно его же системе и может так или иначе проговариваться им. Но это не должно сбивать нас с толку – Аристотель анализирует, а не проповедует.

Относительно этой структуры действие предстает как функция (и в этом смысле «должное» есть функционально адекватное, соответствующее природе, ровно в том смысле, что человеку адекватно ходить ногами, а не руками, потому *должно* так ходить).

Как известно, А. Макинтайр увидел в этом специфику всей этической традиции, названной им классической. Ставя задачу показать конкретно-историческое происхождение знаменитой «гильотины Юма», он со ссылкой на А. Прайота приходит к выводу, что «любой аргумент с посылками, утверждающими выполнимость соответствующих критериев, и заключением, утверждающим “такое-то является хорошим”, где “такое-то” указывает вещь, специфицированную функциональным понятием, будет значимым аргументом с фактическими посылками и оценочным заключением». Согласно А. Макинтайру, именно понятие «человек» является в классической традиции «центральным функциональным понятием», на котором базируются все моральные суждения, таким образом, ее краеугольным камнем становится принцип «“человек” – это “хороший человек”»[895].

Не касаясь традиции в целом, отметим, что в этом рассуждении А. Макинтайр выразил саму суть этики Аристотеля – это наука о том, как человеку стать человеком. Без такой цели сам вопрос о том, как стать добродетельным, не имел бы смысла и всякий мог бы с недоумением спросить: а зачем быть добродетельным? Таким образом, в основании этики и оказывается та самая «метафизическая биология», о которой речь шла в первой главе[896].

Однако, отождествляя Аристотеля с классической традицией, сам же А. Макинтайр продолжает свои рассуждения странным умозаключением, которое, по его логике, должно обозначить разрыв традиции, приведший к ситуации, с которой он борется в своей знаменитой книге: «Только когда человек мыслится как индивид до и независимо от всех ролей, “человек” перестает быть функциональным

---

[895] «Functional concept» (Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. P. 58).

[896] Теоретической/эпистемической репрезентации такой «метафизической биологии» как раз и является знание «что». В самом общем смысле, используя слова Х.-Г. Гадамера, его можно назвать «представлением, которое человек имеет о том, чем он должен быть» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 375).

понятием». Для нашего исследования важна не проблема разрыва, а тот факт, что у А. Макинтайра человек как «функциональное понятие» определяется через «множество ролей», сами роли понимаются им исключительно социально – «член семьи, гражданин, солдат, философ, слуга Господа»[897]. Начав с выделения понятия «человек» как «центрального функционального понятия», он странным образом растворяет его функциональность в наборе социальных ролей, словно и не замечая сути вопроса, который задает Аристотель, при разработке «функционального аргумента». Именно этот аргумент и понятие «ἔργον» лежат в основе классической традиции, какой ее описывает А. Макинтайр. В нем у Аристотеля речь идет о функции человека как такового, то есть о его экзистенциальной функции: как уже говорилось, «ἀργός» – это «бездельник» в смысле бесцельного существования. В такой определенности человека самим его бытием он уже не может мыслиться иначе, чем индивид, но при этом, в рамках философии Аристотеля, он остается «функциональным понятием». Это выражается не непосредственно в ролях, а именно в добродетелях, которые уже опосредуют и социальные роли[898]. Работает тот самый принцип – «“человек” – это “хороший человек”»[899], и добродетели реализуются в том числе и в выполнении социальных ролей (хотя не все), но при этом они сами суть обращение человека к своей природе, а не к социуму (социальность человека лишь часть его природы). Добродетельный человек, тем более добродетельный в полной мере – καλὸς κἀγαθός, – это именно индивид, но его функция (быть человеком) не тождественна социальным ролям. Однако обсуждение странности того факта, что Макинтайр не разглядел эту особенность «метафизической биологии» Аристотеля, выходит за рамки данной статьи, равно как и оценка его интерпретации этики Стагирита. Нам важно указать на методологическую установку, которую исследовал А. Макинтайр и совершенно справедливо охарактеризовал ею в первую очередь этику Аристотеля: долженствование следует из функциональной определенности человека.

---

[897] Ibid. P. 59.

[898] Они своего рода экзистенциальный буфер между индивидом и социумом (то есть родом, представленным конкретным, современным индивиду обществом).

[899] Который на языке Аристотеля можно сформулировать так – «быть человеком значит быть добродетельным».

Эта функциональная определенность и есть то, что нам предоставляет практическое знание, основанное на эпистеме. Однако следующий из этого вопрос – каким образом такое знание скоррелировано с практикой? – А. Макинтайром не ставится, и создается впечатление, что из набора данных о том, что есть хороший человек, можно вывести «следует» для конкретного поступка. Но в рамках философии Аристотеля и его деления видов познавательной деятельности функциональный аргумент объясняет лишь общую логику рассуждений в получении практического знания. Чтобы эпистемическая функциональная определенность заработала на практике, нужно установить более точную связь.

Для этого нужно рассмотреть роль рассудительности (φρόνησις), так как, по Аристотелю, именно ею определяется поступок и практическое знание. Что представляет собой рассудительность как знание? Эксплицируемый процесс работы рассудительности – это практический силлогизм: «силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: “поскольку такая-то цель и есть наилучшее <...>” (причем безразлично, что именно, ибо при рассуждении это может быть что угодно), но, что есть [наилучшее], никому, кроме добродетельного, не видно, так как испорченность сбивает с толку, заставляя обманываться насчет исходных принципов поступков»[900]. Соответственно, для выявления искомой связи нам нужно обратить внимание на большую посылку, ведь «решение может быть принято ошибочно либо с точки зрения общего, либо с точки зрения частного»[901] – что обеспечивает истинность «общего»?

Е.В. Орлов, рассматривая более широкий вопрос (каким образом рассудительность может быть истинной?), придает решающее значение для истинности «общего» тому, что Аристотель называет «око» (ὄμμα)[902], не считая это метафорой, но

---

[900] EN 1144a 30–35. «Силлогизм практический отличается от теоретического прежде всего тем, что вместо заключения он предполагает поступок (праксис). По общему правилу в практическом силлогизме большая посылка – универсальная (правильный логос), меньшая – единичная (касающаяся единичной ситуации, к которой применяется правильный логос), а вместо заключения – поступок» (*Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 86). Подробнее о роли практического силлогизма именно в этике Аристотеля см.: *Gottlieb P.* The Practical Syllogism // The Blackwell guide to Aristotle’s Nicomachean ethic. Oxford: Blackwell, 2006. P. 218–233; *Nussbaum M.* Aristotle's De Motu Animalium. Princeton: Princeton University press, 1985. P. 165–220.

[901] EN 1142 a 20–25.

[902] EN 1143b 10–15. Стандартно переводится как «око души». Разъяснение переводов данного термина для удобства можно привести цитатой из работы Орлова: «Аристотель не употребляет выражение “око души”, он говорит просто

отдельной способностью, которая «позволяет человеку понимать и усматривать цель праксиса-деятельности[903] в самой добродетельной деятельности»[904]. Такое понимание и составляет «правильный логос» (ὀρθὸς λόγος), являющийся содержанием большой посылки. Хотя Е.В. Орлов и признает, что «рассудительность, исходя из некоего “ока”, не ограничивается им, а прибегает и к практическому уму»[905] в процессе принятия решения, но при этом он не допускает зависимости «ока» от практического, тем более теоретического ума[906]. В результате ключевым оказывается положение – «истина рассудительности, то есть практическая истина, не предполагает соотнесения рассудительности с чем-то внешним для себя»[907]. В таком контексте, если рассмотреть рассуждения Е.В. Орлова в этическом аспекте, мы получим отрыв этической проблематики у Аристотеля от «метафизической биологии» и ее жесткую привязку к социологии. «Рассудительность приходит к людям с возрастом и опытом, и не ко всем людям, а добродетельным <…> “Утверждающие сказывания” таких людей, хотя и недоказанные, принимаются остальными людьми в качестве правильных логосов. Получается, что остальным людям подобает признавать авторитет рассудительных пресвитеров (то есть старших, опытных и добродетельных людей) и проявлять послушание их логосам»[908]. Тем самым искажается мысль Аристотеля о роли мудреца как примера в поступках, теперь она выглядит так: «истина рассудительности оказывается своего рода “ходячей истиной”, то есть она оказывается человеком, которому присуща рассудительность»[909]. В конечном итоге вопрос – «а где гарантия, что логосы пресвитеров правильные и что практическое осуществление их логосов приведет нас к благу?» – остается без ответа. Мы получаем ситуацию не построения знания (этики), когда в рамках философии

об “оке”. Выражение “око души” появляется в переводах EN VI xii 1144a29–36: У.Д. Росс дает перевод “eye of the soul”, а Н.В. Брагинская – “око души”. Выражение “око души” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) встречается у Платона» (там же. С. 89).

[903] «Праксисом-деятельностью» Орлов называет «поступок / πρᾶξις» как таковой, который, согласно Аристотелю, как элемент составляет «деятельность / ἐνέργεια» (там же. С. 90).

[904] Там же. С. 91.

[905] Там же.

[906] «В данном случае мы не ведем речь о теоретическом уме, который у Аристотеля оказывается еще дальше от “ока (души)”, чем практический ум» (там же).

[907] Там же.

[908] Там же. С. 85.

[909] Там же. С. 87.

Аристотеля «этика имеет свою меру точности»[910], а ситуацию крайней субъективизации правильного поступка (моральной практики), когда ничто не обусловливает наш случайный опыт. Чем поиск правильного в области моральных поступков в изложении Аристотеля тогда отличается от речей Карнеада в Риме, в один день выступившего в защиту справедливости, а в другой – против[911]?

Избежать такой субъективизации можно, только признав зависимость «ока», если его вообще можно отделять от практического ума, от той структуры видения мира/сущего, которую задает теоретический ум, которая и определяется в эпистемических понятиях. Поэтому более удачным вариантом разъяснения действия рассудительности, на наш взгляд, является предложенное Х.-Г. Гадамером сопоставление такого действия как «применения», то есть реализации рассудительности, с актом понимания. «Применение – это не какая-то дополнительная и необязательная часть феномена понимания, но что оно определяет этот феномен с самого начала и во всем его объеме <…> применение оказалось не соотнесением чего-то всеобщего, данного заранее, с той или иной особенной ситуацией». Поэтому интерпретатор «не должен абстрагироваться от себя самого и от той конкретной герменевтической ситуации, в которой он находится»[912]. Тем удивительнее, что Х.-Г. Гадамер не учитывает роль «ока души». Ведь, по сути, «око» – это метафорическое описание того самого «эффекта понимания», подготовленного интеллектуальным и нравственным развитием, в бытийном смысле это как раз герменевтический эффект[913].

Связь же теоретического и практического знания яснее всего назвать парадигмальной (в современном смысле), то есть эпистемическое понятия (потенциальное, действительное, актуальное, цель, причина и т. д.) и создаваемые из них концепции

---

[910] *Гусейнов А.А*. История этических учений. Москва: Гардарики, 2003. С. 380.

[911] Как пишет Лактанций, в чьем пересказе Цицерона до нас дошли сведения об этом эпизоде, «легко было поколебать справедливость, не имевшую корней» (*Лактанций*. Божественные установления. Книги I–VII. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2007. С. 334. Хотя, по свидетельству того же Лактанция, Цицерон, описывая этот эпизод с Карнеадом в своем трактате «О государстве», видит в нем образовательную роль: «Карнеад <…> выступил <…> не потому, что он полагал, что справедливость заслуживает порицания, но с целью доказать, что поборники справедливости не выставили в ее защиту никаких определенных, никаких незыблемых доводов» (*Цицерон*. О государстве // *Цицерон*. Диалоги. Москва: Наука, 1966. С. 58).

[912] *Гадамер Х.-Г*. Истина и метод. С. 382.

[913] Наверное, поэтому Х.-Г. Гадамер не дает полного, законченного герменевтического описания рассудительности и остается в удивлении: «Нравственное знание – это в самом деле знание особого рода. Оно удивительным образом охватывает и средство, и цель» (там же. С. 381); с этим удивлением он и переходит к проблеме естественного права.

(учение о четырех причинах, о существовании как переходе из потенциального в актуальное, учение о душе и т. д.) создают «истинное» пространство существования, показывают протекающие в нем процессы «истинно». Тем самым они как бы предзаданы[914] поиску оснований деятельности в этом пространстве и направляют его, позволяя разумному человеку посмотреть на свой путь из конечной, целевой точки. Такая связь эпистемы и практики никак не противоречит философии Аристотеля: нет непосредственного вывода практического содержания из эпистемических посылок, но есть функциональная определенность практического поиска рамками эпистемического знания. Например, при правильном понимании природы человека будет невозможна логика, выводящая моральные суждения из «животной» составляющей его природы. Также невозможно нравственное оправдание отшельничества, что противоречит социальной составляющей человека (это особенно важно при анализе созерцательного образа жизни). Намного яснее, чем в поступке, эта парадигмальная связь, конечно, видна в разработке практической науки: невозможно понять, как стать добродетельным, не опираясь на знание о том, как структурирована форма (душа) и в каких процессах она совершается, то есть как на уровне бытия человека происходит переход из потенциального состояния в актуальное.

Таким образом, императивность, эксплицируемую в работе рассудительности (явленную в нашем понимании, проговариваемую словом «должное»), можно описать как парадигмальную связь эпистемы и практики. В ней и заключается тот самый «опыт», который рассудительным «дал око»[915]. Остается вопрос – что стоит за этой связью, каков ее онтологический статус или что собой представляет императивность имплицитная, сущая в процессе перехода из потенциального в актуальное, и есть ли она вообще?

Для ответа на этот вопрос нам нужно обратиться к анализу Аристотелем рассудительности и рассмотреть ее уже как добродетель, то есть перейти из области

---

[914] В этом смысле их функция схожа с функцией «предрассудков», как их описывает Х.-Г. Гадамер (см.: *Гадамер Х.-Г.* Op. cit. С. 329–345).
[915] EN 1143 b 10–15.

гносеологии в область антропологии, с уровня понятий на уровень сущего. Обычно отделение Аристотелем рассудительности от эпистемы трактуется как полемика с Сократом, то есть с концептуализацией добродетели как знания, что выражает в своем комментарии М. Вудс – суть отделения в том, что рассудительность (wisdom)[916] есть «добродетель, которая направляет поведение человека»[917]. Однако в антропологическом аспекте это отделяет ее от мудрости: «рассудительность не пользуется мудростью, но только следит, чтобы мудрость возникала»[918]. Первое, на что нужно обратить внимание, – «не пользуется» не означает отсутствие влияния мудрости на рассудительность, а только наоборот: «рассудительность не главнее мудрости», «предписания рассудительности – это предписания ради мудрости, а не ей [самой]». Учитывая теоретический (созерцательный) характер деятельности разумной части души, отвлеченность предметов, на которые она направлена, у нее нет возможности непосредственного влияния на поведение человека. Но как было показано выше, есть опосредованное функциональное влияние. Второе – рассудительность как часть «главенствующего» (κυρία)[919] практического знания, регулирующего все, «что осуществимо в человеческих поступках»[920], необходимо отличить от рассудительности как добродетели, чтобы понять специфику ее отношения с нравственными добродетелями[921].

Рассудительность как знание можно назвать и «родом занятий»[922], так как очевидно, что в основе деления Аристотелем практического знания на управление государством, управление хозяйством и рассудительность лежит количество

---

[916] В переводе Д. Росса и Р. Криспа “practical wisdom”, в переводе Г. Рэкхэма “prudence”.

[917] *Woods M*. Commentary // *Aristotle*. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII / Tr. with com. by M. Woods. Oxford: The Clarendon Press, 2005. P. 159.

[918] EN 1145a 5–10.

[919] Вудс дополнительно поясняет ее сравнение с медициной, которую она превосходит как «наука (science), которая управляет образом жизни» (ibid. P. 160).

[920] Вместе с рассудительностью его составляют: «государственная деятельность и домашнее хозяйствование» / «πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις» (EE 1218b 15). В целом дифференциация терминологии Аристотеля в описании познавательной деятельности человека отсылает к вопросу дифференциации им видов знания. Рассудительность как «особый род познания (γένος ἄλλο γνώς<εως>)» (EE 1246b 35), определяющий поиск правильных средств для истинной цели (EN 1144a 5–10), подпадает под вид «практического знания».

[921] Понять это совершенно невозможно, если оставаться в области гносеологии и разбирать практические силлогизмы.

[922] *Миллер Т.А*. Комментарии // Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. С. 282.

субъектов деятельности: от полиса до отдельно взятого человека[923]. Этому соответствует рассудительность, «связанная с самим человеком», в шестой книге «Никомаховой этики». Но как добродетель она реализует и практическое знание вообще, то есть представляет собой надлежащее развитие практической познавательной способности, которая работает также и в политике, и в вопросах хозяйствования[924]. В этом смысле рассудительность уже не является видом «главенствующего знания», но оказывается добродетелью, определяющей всю практическую деятельность человека. Кажется, что как добродетель она всевластна – в ней реализуется доминирующее превосходство разумной части души над неразумной, осуществляется некий интеллектуальный диктат. Тогда в чем позиция Аристотеля принципиально отличается от позиции Сократа?[925]

Это легко понять по следующему фрагменту из «Евдемовой этики»: «Немыслимо, в самом деле, чтобы негодность (μοχθηρία), заключенная в неразумной части души, перевернула и обратила (στρέψει καὶ ποιήσει)[926] в неведение добродетель разумной части, а добродетель неразумной части не перевернула бы неведение, заключенное в разумной части души, не заставила бы разумно судить и исполнять должное (δέοντα); опять же [немыслимо, чтобы] рассудительность, заключенная в разумной части, [не перевернула бы и не заставила бы] поступать благоразумно распущенность, заключенную в неразумной части, в чем, по-видимому, и состоит воздержанность»[927]. Другими словами, правильное развитие нрава преодолевает неправильное развитие разума, правильное развитие разума преодолевает неправильное развитие нрава, то есть в процессе развития нрав и разум функционально обуславливают друг друга.

Если и возможно говорить о превосходстве разумной части души, соответственно, и ее добродетелей, то только качественном, так как через нее действует

---

[923] Можно сказать, что это управление человека самим собой, в котором рассудительность как добродетель совпадает с «занятием» – деятельностью по ее реализации.
[924] EN 1141b 25–35.
[925] В рамках гносеологии нам бы пришлось говорить о различии эпистемического и практического силлогизмов, но, как видим, по существу это нам ничего не объяснит.
[926] В переводе М. Вудса “change and make”, в переводе Дж. Соломона “twist and make”.
[927] EE 1246b 20–25.

«нечто божественное» в нас[928]. Но из него никак нельзя вывести ее функциональное превосходство (что нам и давало бы отождествление добродетели со знанием), так как нравственные добродетели никогда не уходят на второй план в процессе становления человека: «невозможно ни быть собственно добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели»[929]. Ведь, с одной стороны, как мы уже говорили, нравственная добродетель – это «склад души согласный с верным суждением <…> и причастный ему», то есть получающий «руководство ума»[930], с другой – нравственная добродетель определяет выбор, то есть саму цель, к которой должна изыскать путь рассудительность[931]. Только при участии нравственных добродетелей происходит преобразование «изобретательности» (δεινότης) в рассудительность, только при участии рассудительности происходит преобразование нравственной «природной» (φυσική) добродетели в добродетель «в собственном смысле» (κυρία)[932].

В общей перспективе становления такое взаимообусловленное развитие добродетелей (этических и дианоэтичеких), выстраивающееся в прогрессивную линию, необъяснимо без соответствующей онтологии перехода потенциального в актуальное под действием четырех причин. Что особенно важно (и здесь мы подходим к ключевому моменту), в таком взаимовлиянии рассудительности и нравственных добродетелей проявляется функциональное превосходство добродетели над негодностью, это можно назвать экзистенциальным приоритетом правильного развития. Получается некое *«обращающее» действование как эффект правильного развития, онтологического приоритета добродетели.* Это действование происходит посредством взаимовлияния, взаимопринуждения рассуждающей и страстной частей души (разума и нрава). Именно его и можно назвать *императивностью* на уровне сущего: содержательно это приближение к конечной цели/благу, функционально – своего рода экзистенциальное давление, которое направляет человека при

---

[928] EN 1177b 25–30.
[929] EN 1144b 30–35.
[930] EN 1144a 25–30.
[931] EN 1145a 5–10.
[932] EN 1144b 5–25.

правильном развитии, и чем более человек правильно развит, тем сильнее это давление/понуждение идти к истинной цели его существования. Другими словами, *императивность представляет собой действие движущей причины*. При этом индивиду только изнутри этого процесса видно, что есть истинная цель – «что есть [наилучшее] никому, кроме добродетельного, не видно»[933]. До того такое понимание или знание истинной цели как бы растворено в законах правильного государства и предписывается индивиду как конкретная норма. «Главенствующее знание» определяет содержание «должного»: у добродетельного эту задачу (нахождение середины-цели) выполняет исключительно рассудительность, для всех прочих (в той или иной степени еще не способных быть самостоятельно добродетельными) эту задачу выполняют законы[934]. Так же определяется и предписанность «должного»: добродетельный может и определить, и исполнить его самостоятельно, недобродетельный принуждаем извне. Работоспособность предписанного извне «должного» (нормы) ограничена в силу того, что конкретный поступок индивида неисчислим, остается вне точного знания и погружен в сознательный выбор (προαίρεσις). Столь же ограниченной оказывается и понуждающая сила таких норм, так как за ними стоит не осознание истинного блага, а страх перед наказанием.

Еще одним аргументом в пользу прочитывания в этике Аристотеля императивности как экзистенциального эффекта правильного развития может быть критерий эмоционального переживания нарушения должного, вводимый им для определения поступка «по неведению», рассмотренного в первой главе при анализе сознательного выбора. Спецификой этого поступка является невозможность осуществления контроля действия разумом ввиду искажения информации о наличной ситуации – «неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится поступок»[935]. Однако невозможно знать, действительно ли причиной

---

[933] EN 1144a 35.

[934] С одной оговоркой: для правильного развития нужны правильные законы, неправильные законы лишены подлинного, в экзистенциальном смысле, содержания. В такой ситуации вполне возможен моральный конфликт между добродетельным человеком и недобродетельным государством (законами); но эта тема выходит за рамки данной работы.

[935] Эти обстоятельства соответствуют все той же структуре коммуникации – определяют кто, как, чем, кому и когда что-либо сделал (EN 1111a 5).

неправильного поступка было незнание или человек на самом деле порочен и лишь оправдывается незнанием. Судить о внутреннем состоянии человека в этом случае можно, только если совершенное «заставило страдать и раскаиваться»[936]. Но почему для Аристотеля это проблема, ведь объективно человек в любом случае оказывается невиновен? Более того, очевидно – оправдывающийся при таком критерии все равно неизобличим, так как может симулировать раскаяние. Все проясняется, когда мы понимаем, что речь не идет об оценке со стороны, суде, вине и всем том, что составляет право. Речь идет о развитии человека, о том, что как раз ускользает из-под власти закона, о состоянии чего может судить лишь сам субъект. Предложенный критерий реально может работать только в самооценке морального субъекта, когда он сам себя спрашивает, прислушивается к себе – действительно ли он сожалеет или он оправдывается? Однако природа этого переживания не ясна (не прописана Аристотелем). Почему человек вообще способен так переживать то, в чем он объективно не виновен? Мы можем сделать следующий шаг в объяснении за Аристотеля, просто следуя его рассуждениям. Если сопоставить это переживание с невозможностью подлинно добродетельному совершать недобродетельные поступки, где эта невозможность обусловлена взаиморазвитием разума и нрава и выражается в некотором внутреннем принуждении, то получим переживание, вызванное осознанием действия, противоречащего природе, то есть стресс от мысленного сопротивления силе императивности[937]. Реальное сопротивление, в рамках философии Аристотеля, невозможно даже «в неведении», осознанное, оно должно вызывать сильное потрясение, которое выражается в раскаянии. В этом случае только человек абсолютно развращенный (ἀκόλαστος)[938] абсолютно лишен этого эффекта, что также соответствует логике рассуждений Аристотеля.

Таким образом, мы получили ответы на оба вопроса. В практическом знании императивные формулировки возможны и имеют источник в эпистеме через

---

[936] EN 1110b 15–25.

[937] Стресс этот усугубляется тем, что неведение показывает ограниченность возможности главенствующей, направляющей части души, что-то наподобие функционального сбоя. Это еще раз показывает, насколько «трудное дело быть добропорядочным» (EN 1109a 25).

[938] См.: EN 1146 b 5 – 1148 b 15. «Это глубоко испорченное существо, сознательно избирающее порок» (*Брагинская Н.В.* Примечания. 1984. С. 732).

функциональное понятие «человек», как и полагает Макинтайр: конкретное содержание цели – благо – не просто усматривается разумом и выбирается нравственной добродетелью частного опыта, а обусловлено точным знанием природы человека, специфики его существования и существования вообще. Только в этом случае частный опыт не представляет собой случайности и произвола субъективности. Соответственно, его также можно проверить через сравнение с эпистемой, хотя только в функциональном аспекте: если усмотренное содержание встраивается в функциональность, заданную эпистемическими понятиями, то ему уже можно доверять (то есть нет никакой «ходячей истины»). Более того, императивность не только познается человеком, но и ощущается: в случае соответствия ей как удовольствие, в случае несоответствия как эмоциональное переживание («страдание», позитивно концептуализируемое как «раскаяние»). В качестве морального феномена императивность представляет собой экзистенциальное давление взаимообусловленного развития частей души.

Такое взаимодействие частей души и есть аутокоммуникация[939] – общение человека внутри себя / с самим собой, которое также можно раскрыть через Формулу: 1) материальная причина – добродетели по природе; 2) движущая – как само природное стремление к подчинению, так и императивность[940] (она раскрывается как принуждение рассудительностью этических добродетелей и наоборот)[941]; 3) формальная причина – образование добродетельного склада души[942]; 4) целевая причина, обеспечивающая устойчивость правильного развития, раскрывается как экзистенциальный приоритет добродетели над пороком в воздействии на поступки человека, а не некий идеал. Особенно важно, что с развитием индивида аутокоммуникация становится приоритетнее межличностного и полисного общения, становится определяющей. Однако из этого не следует, что прочие виды общения

---

[939] В надлежащем качестве это по сути и есть то, что описывается Аристотелем как состояние «дружбы с самим собой (αὐτὸς αὑτῷ φίλος)»: разум и нрав суть «две половинки, которые по природе желают быть в дружбе, и разлучить их невозможно» (EE 1240b 30).

[940] То есть сила движущей причины нарастает по мере правильной реализации человеком своей природы, вплоть до того, что он уже не сможет поступить недобродетельно.

[941] Соответственно, долженствование, о котором речь шла выше, надо понимать не как «нужность» и социальный стандарт, а как предъявленность человеку его природы.

[942] О чем говорилось раньше – добродетель как форма формы.

перестают быть важными для его развития, так как от рождения и до смерти развитие индивида встроено в развитие рода, то есть происходит наращивание коммуникативных кругов, но не исключение их.

§ 3. Актуализация добродетелей

Рассмотренный второй способ описания добродетели дает возможность избавиться от «неопределенного определения» и увидеть саму суть добродетели – устойчивость правильного (должного, сообразного природе) поступка, а точнее – поступания, а через это увидеть и структуру внутреннего развития человека вообще. Становится также очевидной и невозможность универсального содержательного определения добродетельного поступка. Указание на такую специфику аристотелевской концепции добродетели, опять же, можно найти у Х.-Г. Гадамера: «Он (Аристотель. – *Р.П.*) сам не считает описанные им руководящие образцы поведения таким знанием, которому можно кого-либо научить. Они могут претендовать лишь на роль схем <…> следовательно, не являются нормами <…> занимающими свое неизменное место в некоем нравственном миропорядке <…> С другой стороны, однако, они не являются и простыми конвенциями, но действительно отражают природу вещей, и дело лишь в том, что эта последняя определяет себя всякий раз только благодаря тому применению, которое находит для них нравственное сознание»[943].

То, что в данном исследовании представлено как структурное описание поступка, обычно принимается именно за концептуальный недостаток этики Аристотеля, в связи с чем его подход признается неэвристичным для решения моральных проблем[944]. Однако коммуникативная трактовка позволяет показать ценность такого подхода именно как раскрывающего всю сложность человеческой

---

[943] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 379.

[944] В первую очередь, эти обвинения звучат относительно его концепции справедливости (см.: *Mathie W.* Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle // The Review of Politics. Vol. 49. № 1. 1987. P. 75; *Harvey M.* Deliberation and natural slavery // Social Theory and Practice. Vol. 27. № 1. 2001. P. 63). Хотя есть и положительные оценки, когда говорится, что Аристотель устанавливает более высокую планку, чем современные теории, больше склонные к «арифметическому» пониманию справедливости. Но все равно, остается не совсем понятно, как работать с таким высоким стандартом (см.: *Sandel M.J.* Justice: What's the Right Thing to Do? London: Allen Lane, 2009. P. 192–203).

деятельности, обращая внимание на специфику ситуации поступка, включая и особенности индивида. Как, например, человеку быть мужественным? Одно дело мужество опытного война, другое – слабого и больного человека, оно не может быть одинаковым. Как и мужество конкретного опытного война не может быть одинаковым в разных ситуациях (например, в типичной и привычной для него битве и в ситуации стихийного бедствия или битвы с драконом, если бы такая могла состояться)[945]. Но учитываются не только особенности субъекта действия, но индивидуальные особенности другого. То есть конкретное содержание действия находится в том числе и через коммуникацию с другим человеком. Этому пример, в частности, добродетель дружелюбия. Здесь Аристотель предписывает действовать, «воздавая каждому, что подобает, предпочитая [при этом] как таковое доставление удовольствия и остерегаясь доставления страдания, но принимая во внимание (когда это важнее), что из этого выходит, то есть нравственную красоту и пользу»[946]. В этом случае удовольствие и страдание объективны. Они уже не собственное переживание индивида, определенное его нравственным развитием, а определенный внешний факт – состояние другого человека. Однако и этот критерий лишь еще один нюанс ситуации, так как его оценка зависит от понимания «нравственной красоты и пользы», которые, в свою очередь, отсылают к соответствию человека своей природе. Тот же, кто всецело ориентируется на этот внешний факт, оказывается «угодником», «льстецом». Соответствие же человека природе фиксируется в бессодержательном, то есть чисто функциональном, должном, и опять уводит от универсального и однозначного критерия.

Вся полнота ситуации поступка может быть представлена только как многоуровневая коммуникация, тем самым функционально любая добродетель является коммуникативной. Для выражения сути этой коммуникативности можно привести слова А.А. Гусейнова: «Добродетель разворачивается в отношениях индивидов

---

[945] Также обстоит дело и с видами мужества, которые приводит Аристотель (полисное, от опыта, из-за прекрасного, в гневе, от самонадеянности). Анализируя эти виды, Е.В. Алымова отмечает, что «есть мужество по определению и есть разновидности этой добродетели, реализуемые ситуативно» (*Алымова Е.В.* Тема мужества в этике Аристотеля // Verbum. 2017. № 19. С. 69).

[946] EN 1127 a 1–5.

друг к другу, в пространстве между ними. Она задает эти отношения, в них находит свое предметное воплощение. Когда Аристотель говорит, что добродетель есть привычка, то он имеет в виду привычные формы поведения и отношений между людьми»[947].

Однако возникает проблема с некоторыми добродетелями, например мужеством или благоразумием, ведь они могут быть реализованы и не в отношении конкретного другого. Например, можно быть мужественным в бою именно сражаясь, а можно спасти кого-либо в том же бою, проявив мужество. Эту особенность Аристотель также оговаривает – «самый добродетельный не тот, чья добродетель обращается на него самого, а тот, чья – на другого»[948]. Но это также решается в рамках многоуровневой коммуникации, в которой добродетель, будучи единым актом, «разворачивается» в двух аспектах, генетическом и объектном. Сразу уточним, что это именно составляющие одного действия, как две стороны медали, а не два этапа или типа действия добродетели.

Объектно, то есть в направленности поступка на тот или иной объект, добродетель может и не предусматривать наличие другого человека как реципиента для своей реализации, то есть быть вне межличностного общения. Но генетически, то есть по происхождению всякая добродетель соотнесена с другими людьми. Ведь добродетелен человек не сам по себе, а благодаря включенности в жизнь рода (благодаря родовому опыту добродетель появляется и, в свою очередь, оказывает на него обратное влияние самим фактом своей реализации). Человек поддерживает род любыми своими добродетельными поступками[949]. Генетическая коммуникативность добродетели раскрывается прежде всего в аспекте внутренней коммуникации (как естественный механизм развития человека), что сохраняет

---

[947] *Гусейнов А.А*. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004. Такая особенность добродетели отмечалась давно, например, Аль-Фараби: «необходимо полезное и активное стремление – это прежде всего такое стремление, которое для одного человека сочетается либо со стремлением другого для него, либо с его стремлением для другого, все равно, является ли это стремление действием или суждением» (*Аль-Фараби*. Философия Аристотеля // Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1985. С. 212).

[948] EN 1130 a 5–10.

[949] Этим объясняется и осуждение самоубийцы как поступающего «неправосудно по отношению к государству» (EN 1138 a 10–15).

поливариатность, диалогичность развития. В результате чего моральный субъект формируется, с одной стороны свободным, сохраняет индивидуализирующий фактор, с другой – встроенным в общий процесс (о чем уже говорилось выше)[950], при этом в своих действиях он всегда остается целостным[951]. А так как именно действия составляют его существование, то и бытие морального субъекта, следующего правильной цели, предстает целостным на каждом возможном его уровне/телосе. В общей же перспективе правильного развития нет разрыва между уровнями, насколько бы они ни отличались друг от друга; так телос юноши – «покорный страстям» – не делает его аморальным, если в свое время он достигает развития «хорошего» человека, а момент данного телоса определен стремлением стать таковым; наоборот, аморальным можно назвать требования с большего уровня, проходящие «без пользы»[952]. Человек как бы постоянно собирается в некотором притяжении будущего, но так как само существование энергийно, то будущего как точки остановки нет, оно всегда в настоящем, в моменте «теперь», настоящее же морального субъекта только деятельно, где проявляется онтология того *изменяющегося, которое уже должно быть изменившимся*, и в этом смысле деятельное настоящее всегда цельно. Тут нет парадокса, наоборот, можно говорить о цельности морального сознания, когда моральный субъект не раздвоен между сущим и должным, его настоящее не разрывается во внутреннем диалоге, а формируется им.

Более того, само разделение добродетелей можно рассмотреть как исключительно методологический прием[953], ведь по сути оно только проясняет деятельность

---

[950] Удивительно, но похожую интерпретацию можно встретить у Аль-Фараби, который видел в развитии человека, по Аристотелю, двойной процесс, практически говоря о внутренней и внешней коммуникации, когда «человек <…> обретает добродетель <…> от того, что имеется между ним и его душой», но также «в некоторой степени он заимствует эти добродетели у народа или что он обязан народу наличием у него <…> тех добродетелей, знание которых для всех людей считалось отдаленным и трудным для достижения» (*Аль-Фараби*. Философия Аристотеля // Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1985. С. 213). Другими словами, вне родового опыта человек не способен достигнуть полноты добродетелей.

[951] Только «у испорченных нет ничего прочного, ведь они не остаются подобными самим себе» (EN 1159 b 10).

[952] EN 1095 a 5.

[953] Речь не идет о том, много ли добродетелей или она одна (как ее называет в этом случае В.Е. Семенов «типичный эмерджент», который «всегда больше своих частей и представляет собою совершенно новое по сравнению с ними качество» (*Семенов В.Е.* Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. 2012. С. 86). Этот вопрос в рамках данного исследования не рассматривается, так как не имеет принципиального значения при функциональном описании. Речь именно о том, что в каждой добродетели представлена некоторая типизированная ситуация. Хотя дополнительно можно отметить, что добродетель как «эмерджент» в этом случае может выражать целостность всех возможных жизненных ситуаций, то есть конкретную жизнь в целом как деятельность

в типичной ситуации, где поиск границы, то есть границы всех возможных правильных действий, определяет добродетель уже как ситуацию, действуя в которой человек может быть определен как «мужественный», «щедрый» и т. д. Вся жизнь человека есть деятельность, которая разделена «на занятия и досуг, на войну и мир» и «направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное»[954]. Добродетели оказываются своего рода экзистенциальными компетенциями – «мужество и выносливость нужны для трудовой жизни, философия – для досуга; воздержность и справедливость – и в то и в другое время»[955]. «Выносливость» можно назвать добродетелью тела (или растительной части души), что Аристотель не рассматривает в этике; философия как род деятельности очевидно нуждается в мудрости. Добродетели представляют собой в этом – практическом, а не онтологическом – смысле не что иное, как этические/экзистенциальные компетенции индивида. Таким образом, каталог добродетелей – это всегда и каталог типичных ситуаций, в которых разворачивается человеческая деятельность (а значит, сам человек). Это максимальное обобщение которое может дать практическое знание в своем приближении к конкретному поступку[956]. Поэтому все, что у Аристотеля можно найти, напоминающее описание содержания, это всегда иллюстрации. Аристотель говорит поступать «как должно», а потом приводит пример[957]. Но это пример, как если бы мы наблюдали за действием мудреца в той или иной ситуации. Этот пример тоже в какой-то степени обобщение, он не создает норму, не говоря уже о том, что в нем не формулируется норма. Однако детальный анализ типологии ситуаций

конкретного человека (что, впрочем, невозможно описать, поэтому холистская трактовка добродетели не имеет эвристической силы для этики – для ответа на вопрос «как стать добродетельным?»).

[954] Pol 1332 a 30–35.

[955] Pol 1334 a 25.

[956] В несколько ином смысле, но похожее отмечает и А. Адкинсон, говоря, что Аристотель не определяет «стандарт добродетели / standard of arete» и ему «не нужно доказывать, что все, что он считает arete, ею и является», так как этот стандарт «естественным образом соответствует форме государственного устройства <…> хотя формально из него и не выводится». То есть определение типов деятельности и ее оценки формируется непосредственно в родовом опыте, тогда как знание может только описать, но не определить их *(Adkins A.W.H.* Merit And Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford: The Clarendon Press, 1965. P. 336).

[957] Ф. Дирльмайер говоря об описании Аристотелем добродетелей, назвал его «обратной индукцией (umgekehrte Induktion)», указав на схему рассуждений Аристотеля – «он идет от общего, затем подкрепляет его наблюдаемыми фактами из жизни» (*Aristoteles.* Nikomachische Ethik / Üb. und komm. von F. Dirlmeier // Aristoteles: Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin, 1999. S. 386).

ничего не может добавить к коммуникативной интерпретации, поэтому описание каждой из указанных Аристотелем добродетелей не столь важно[958].

Таким образом, функциональное описание раскрывает развитие человека в комплексе всех особенностей ситуации его деятельности как коммуникативного процесса, где понятие «добродетель» позволяет увидеть основные структурные элементы этого процесса (тип ситуации и тип поступка). Такой комплекс, каким он предстает в этике Аристотеля, можно представить в таблице. Так как и сам Аристотель говорит о таблице[959], то, по всей видимости, ни один исследователь не избежал соблазна ее составить с той или иной долей самостоятельности. Здесь таблица приводится с учетом «Никомаховой этики», но за основу взята вторая книга «Евдемовой этики», так как в ней, по выражению Т.А. Миллер, «суммируются добродетели, которые в разных сочетаниях рассмотрены в EN III–VI; MM I, 20–34; “Риторике” I, 1366 b 1–22»[960].

Таблица 9. Список добродетелей и пороков

[958] Хотя, безусловно, может быть в дальнейшем проведено.
[959] EN 1106 a 30.
[960] *Миллер Т.А*. Комментарии // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 285.

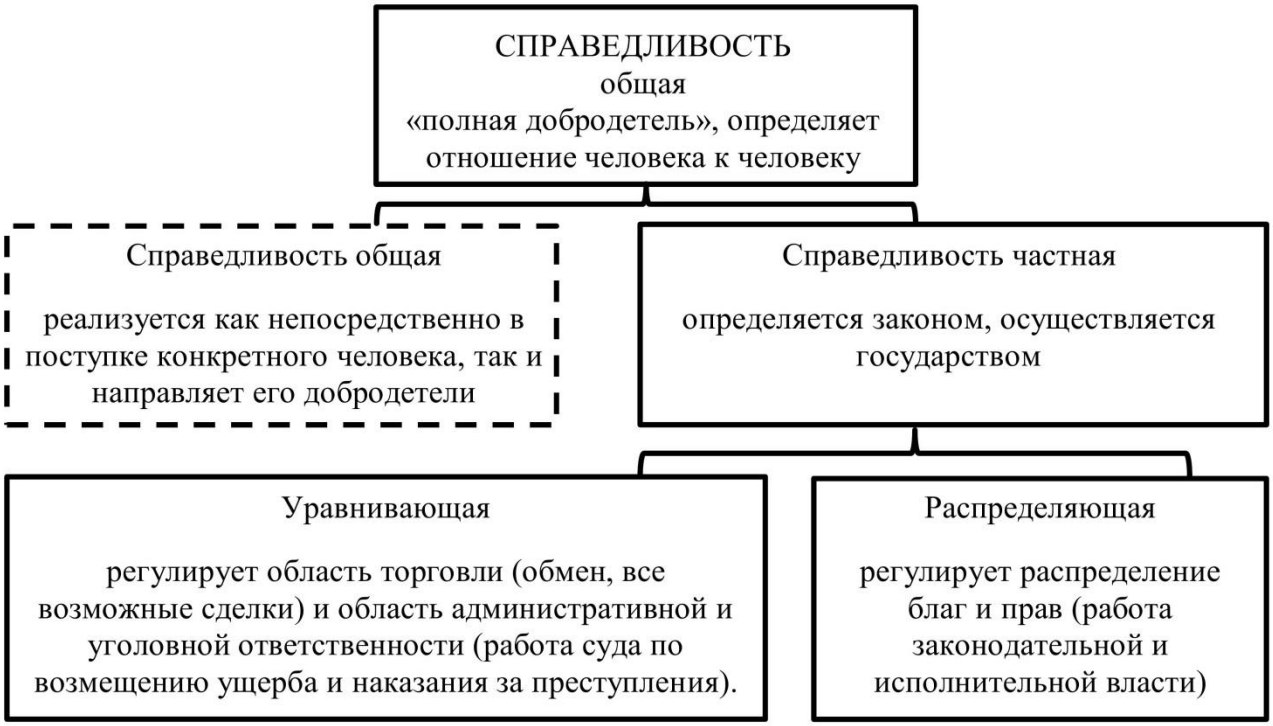
недостаток	**добродетель**	**избыток**	**начало описания в EN**
δειλία* **φόβος** в EN трусость / страх	**ἀνδρεία** мужество	**θρασύτης** отвага	1116 a 10
ἀναισθησία бесстрастие / нечувствительность	**σωφροσύνη** благоразумие	**ἀκολασία** распущенность / необузданность	1117 b 25
ἀνελευθερία скупость	**ἐλευθεριότης** щедрость	**ἀσωτία** мотовство	1119 b 20
μικροπρέπεια мелочность / крохоборство	**μεγαλοπρέπεια** великолепие	**δαπανηρία** пышность / расточительность	1122 a 20
μικροψυχία приниженность	**μεγαλοψυχία** величавость / широта души	**χαυνότης** спесивость / самомнение	1123 b
ἀρέσκεια **N**** в EN подхалимство	**σεμνότης** **N** в EN чувство собственного достоинства	**αὐθάδεια** **φιλοτιμία** в EN высокомерие / честолюбие	1125 b
ἀναλγησία **ἀοργησία** в E.N. бесчувственность / безгневность	**πραότης** ровность / кротость	**ὀργιλότης** гнев / гневливость	1125 b 25
κολακεία угодничество / лесть	**φιλία** дружелюбие	**ἀπέχθεια** вздорность / враждебность	1126 b 30
εἰρωνεία притворство	**ἀλήθεια** правдивость	**ἀλαζονεία** хвастовство	1125 a 10
ζημία ущерб	**δίκαιον** **δικαιοσύνη** в EN справедливость / правосудность	**κέρδος** корысть	1129 a
ἀγροικία грубость	**εὐτραπελία** остроумие / любезность	**βωμολοχία** шутовство	1108 a
N в EE **ἐπιχαιρεκακία** в EN злорадство	**νέμεσις** негодование	**φθόνος** зависть	1108 b
* термины на греческом приводятся по EE 1220 b 35 – 1121 a 15, расхождение с EN указывается дополнительно. ** N – не имеющие названия (ἀνώνυμον)			

Тогда как комплекс добродетелей дает структурное описание человеческой деятельности, существует ряд понятий, которыми описывается прогрессирующее

развитие актуализации в ее направленности на совершенство, хотя и существующей лишь в приближении к нему.

Фундаментальной для развития, как и для коммуникации вообще, является добродетель справедливости[961]. По ходу изложения исследования основные аспекты справедливости уже затрагивались, поэтому здесь достаточно дать общее описание[962].

Таблица 10. Справедливость



Вторичность темы частной справедливости для этики очевидна уже потому, что в связи с уравнивающей справедливостью у Аристотеля и возникают рассуждение о деньгах (монете как условном эквиваленте). Такое, казалось бы, не относящееся напрямую к этике (развитию индивида) деление справедливости В.Ф. Асмус объясняет тем, что «справедливость есть общее начало воздаяния», тем самым неизбежно затрагивает и вопросы «стоимости» и «обмена хозяйственных благ». В свою очередь, распределение благ имеет «отношение к личным качествам, не

[961] Аристотель прямо указывает, что «исследовать, как следует общаться (ὁμιλεῖν) с другом, – значит исследовать, что есть справедливое (δίκαιον)» (EE 1240 a 20). Выше уже говорилось, что «общение с другом» в данном контексте Аристотель раскрывает через общение с «ближним (κοινωνός)», в этом смысле, очевидно, что понятие справедливости раскрывает общение с ближним вообще.

[962] Вопросу справедливости посвящена вся пятая книга «Никомаховой этики».

имеющим хозяйственного значения (заслуги, моральные доблести и т. д.)»[963]. То есть более близка этике тема распределяющей справедливости, так как касается воздаяния[964]. Особой коммуникативной значимостью обладает именно соотносительный (геометрический) метод установления справедливости, так как в нем создается справедливое равенство субъектов, тем самым делается возможным общение любого человека с любым человеком: с рабом «в той мере, в какой раб – человек»[965], более развитого и даже мудреца с менее развитым. Исключает себя из полноценной коммуникации только «распущенный» (ἀκόλαστος), так как деформация им человеческой природы достигает критической точки – он уподобляется зверям[966], что фактически является выпадением из структуры общения. Однако главной составляющей здесь остается закон (судебная практика), а этическая только в аспекте моральности самих законов (в связи с чем можно рассматривать проблему справедливых и несправедливых законов как соответствующих природе).

Общая справедливость как «полная дородетель <...> в отношении к другому»[967] определяет отношение к человеку вообще, тем самым относится ко всем этическим добродетелям в их социальной направленности, представляя собой «добродетель в целом»[968]. Как это поясняет А.А. Гусейнов, отталкиваясь от утверждения Аристотеля «справедливость и дружба суть одно и то же или весьма близкое»[969], справедливость есть «внешняя выраженность этической добродетели, ее проекция на полис и одновременно критерий нравственной устроенности государства»[970]. Эта та добродетель, которая определяет другие добродетели. Однако такую трактовку Аристотель дальше не рассматривает, на что также специально обращает внимание Н.В. Брагинская, а «занимается затем только частной δικαιοσύνη

---

[963] *Асмус В.Ф.* Античная философия. Москва: Высшая школа, 1976. С. 274.
[964] Дополнительно о различении арифметической и геометрической справедливости (уравнивающей и распределяющей) см. также: *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. Москва; Ленинград: Издательство АН СССР, 1942. С. 133–138; *Miller D.* Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Oxford Clarendon Press. 1995. 67–87.
[965] Pol 1161 b 5–10.
[966] Pol 1146 b 5 – 1148 b 15.
[967] EN 1129 b 25. «В отношении самого себя не бывает справедливости» (EN 1134 b 10–15).
[968] EN 1130 a 10.
[969] EE 1235 a. При дифференциации понятия «φιλία» в данном случае очевидно, что речь именно о дружественности.
[970] *Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 363.

в области права»[971]. Собственно, такое разделение и дает Н.В. Брагинской основание переводить «δικαιοσύνη» как «правосудность». Как уже говорилось выше, дифференцированный перевод позволяет подчеркнуть разделение общей и частной δικαιοσύνη, поэтому лучше использовать оба термина – ту самую (интегральную, близкую дружественности) добродетель называть «справедливостью», а ее фиксированные законом корреляты в родовом опыте, предстающие всегда только в опосредованном общении[972], называть «правосудностью». Что еще раз указывает на актуализацию человека в многоуровневой коммуникации.

В несколько иной трактовке (как начало развития проблематики *обстоятельств справедливости*, то есть определения «пространства поиска релевантного контекста употребления понятия “справедливость”») на это двойное присутствие справедливости указывает А.В. Прокофьев. При таком рассмотрении полис понимается как то самое пространство – «антропологический, коммуникативный и институциональный контекста, в котором принципы и нормы, выражающие содержание понятия “справедливость”, обладают обязывающей силой»[973]. В каком-то смысле А.В. Прокофьев подошел вплотную к коммуникативной трактовке, представляя полис как антропологическое и коммуникативное пространство, задающее понимание добродетели. Однако без трактовки полиса как родового человека, внутри которого коммуникативно осуществляется развитие конкретного человека, не совсем понятного, каким образом *общая справедливость* «стоит над обоими видами частной справедливости: “распределительной” (“дистрибутивной”) и “направительной” (“коммутативной”) и извне обеспечивает их равновесие»[974]. Как она может «стоять» над ними, если актуально в полисе представлена только частная справедливость, то есть правосудность? Если же справедливость – это близкое дружественности приобретаемое родовое качество, то понятно и почему оно направляет

---

[971] *Брагинская Н.В*. Примечания. С. 715–717.
[972] Как говорит Аристотель, «в частной жизни справедливое в отношении с друзьями зависит только от нас, в остальных же отношениях – определяется законом и от нас не зависит» (EE 1235 a).
[973] *Прокофьев А.В*. Обстоятельства справедливости: Аристотель и Юм // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2015. № 4. С. 115–116.
[974] *Прокофьев А.В*. Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 144.

коммуникацию в целом, и почему о нем можно говорить как о качестве непосредственного общения, и каким образом оно имеет свои корреляты в виде правосудности на уровне организации жизни рода. Но в любом случае трактовка, сделанная А.В. Прокофьевым, достаточно удачно показывает, какой выход к современной этической проблематике может иметь этическое учение Аристотеля. Также А.В. Прокофьев отмечает и чисто функциональное описание справедливости: «Стагирит не дает нам достаточных указаний на то, в чем состоит нормативное содержание такой справедливости <...> лишь утверждение о невреждении рабу или ребенку как самому себя (в смысле, как части себя)»[975]. Заметим, что и «утверждение о невреждении» не имеет содержательного определения, так как понимание вреда остается в рамках личного опыта. Тем очевиднее, что особую роль в реализации справедливости как функции коммуникации играет вербальное общение, так как без него она остается принудительной и понятной лишь судьям-законодателям.

Так, на основе справедливости человек развивает все свои добродетели, в свою очередь, весь комплекс добродетельных поступков определяет состояние человека как хорошего или плохого.

Дополнительно можно еще раз обратить внимание на добродетель щедрости, точнее, на этимологию слова «щедрый» (ἐλευθέριος) – его происхождение от слова «свободный» (ἐλεύθερος)[976]. Так как это в некоторой степени затрагивает вопрос благородства. Выше уже рассматривались случаи схожести слов «ἔθος» и «ἦθος», «βούλησις» и «βουλή». Но в отличие от случая с «этос» Аристотель связь «щедрый – свободный» никак не концептуализирует, так что невозможность точного перевода здесь ничего не упускает. В узком – специальном – смысле «ἐλευθέριος» у Аристотеля всегда «щедрый», но в широком смысле – это достойное качество (как мы говорим «аристократизм», «аристократичный», подразумевая некие качества

---

[975] *Прокофьев А.В*. Обстоятельства справедливости. С. 119.

[976] В связи с чем Н.В. Брагинская иногда переводит «ἐλευθέριος» как «свободнорожденный»: «Человек же обходительный (χαρίεις) и свободнорожденный будет вести себя так, словно он сам себе закон» (EN 1128 a 30). Д. Росс выходит из затруднения словом “well-bred man”, а Х. Рэкхэм – “cultivated gentleman”. Интересно, что Р. Крисп в данном фрагменте вообще выкидывает это слово из своего перевода, оставляя только “sophisticated” (обходительный, утонченный), хотя, возможно, что «ἐλευθέριος» у него заменяется словом “gentleman” – “sophisticated gentleman”, что, конечно, было бы слишком по-викториански для человека второй половины XX в.

нрава, а не происхождение). Такую двойственность слова «ἐλευθέριος» рассматривает Ф. Дирльмайер[977], относя ее к специфики развития культуры[978], что можно назвать самым удачным объяснением, ведь по сути соотношение «свободный – раб» было культурно значимым для античности, как совсем недавно у нас «аристократ – простолюдин». Концептуальную значимость «ἐλευθέριος» в широком смысле обретает у Аристотеля именно в оппозиции рабству, ведь понятие «свободнорожденный» по смыслу схоже с «благородным», то есть в полной мере обладающим «добродетелями от природы», и противоположен, таким образом, «рабу по природе»[979]. Такая *свободность* становится у Аристотеля в первую очередь этическим понятием, как и рабство.

Имея определенные задатки, человек на пути своего становления проходит разные уровни. Когда речь заходит о человеке, чей нрав положительно состоялся, то он определяется Аристотелем как «порядочный / σπουδαῖος»[980], а также «хороший / ἀγαθός»[981]. Это тот, кто «судит правильно (κρίνει ὀρθῶς)[982] в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае [благом] ему представляется истинное (τἀληθὲς) <…> так, будто он для них правило и мерка (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν)»[983]. Его добродетели как «орудие ума»[984], дают ему «хорошо», то есть правильно, пользоваться «природными благами», как то: «почет и богатство, достоинства тела», но который еще не устремлен на «блага, прекрасные сами по себе»[985]. Но если он развивается правильно, то достигнутое состояние не воспринимается им как итог, он стремится к дальнейшему развитию.

---

[977] *Dirlmeier F.* Anmerkungen // *Aristoteles*. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 354–357.

[978] См. также соответствующий комментарий у Н.В. Брагинской (*Брагинская Н.В.* Примечания. С. 710).

[979] См. о рабстве по природе ниже, в § 4.

[980] Слово производное от «σπουδή» – забота, усердие, стремление. Также Аристотель называет и кифариста в примере с совершенством каждого в своем деле – «изрядный кифарист», то есть порядочный, усердный, дельный.

[981] Являются ли они для Аристотеля синонимами или есть какое-то различие, в данном случае не так важно.

[982] Κρίνω – это и судить, и решать, и избирать.

[983] EN 1113 a 30–35.

[984] EE 1248 a 30.

[985] EE 1248 b 25–30; 1249 a 1–5. Возможно, что именно этот образ вызвал у Б. Рассела его пренебрежительную и скептическую реакцию на этику Аристотеля: «Те, кто не пал ниже и не поднимается выше уровня приличных и благопристойных граждан, найдут в “Этике” систематическое изложение принципов, которыми, по их мнению, должно регулироваться поведение. Те же, кто требует чего-то большего, будут разочарованы. Книга обращена к почтенным людям средних лет». Хотя, Б. Расселу не нравилось многое, в частности и образ величавого, о котором речь пойдет ниже, что помешало ему увидеть в аристотелевском человеке, когда тот εὐδαίμων, мудреца, воина,

Следующий уровень – это «καλὸς κἀγαθός» (переводимый как «нравственно прекрасный», или, при попытке буквального перевода, *прекрасно благой*)[986], «кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти <...> прекрасные блага ради них самих»[987]. Это функционально раскрывает понятие καλοκἀγαθία, возможно, именно поэтому Аристотель говорит о ней, как о «добродетели, какая из них[988] [образуется]»[989], ведь мы имеем дело с неким гармоничным сочетанием всех (этических и дианоэтических) добродетелей, дающих, наконец-то, человеку быть тем, кто он в подлинном смысле по природе своей есть, а бытие это, как было сказано, постоянно активно (энергийно). Таким образом, καλοκἀγαθία и есть то состояние (ἕξις), при котором человек подлинно[990] прекрасен, максимально близок к цели, а иначе как добродетелью такое состояние назвать нельзя (так как любое «состояние» в энергийной действительности есть процесс/дело, а значит, может быть определено как добродетельное или порочное).

Для характеристики позиции Аристотеля в этом вопросе лучше всего подходит фраза «нет предела совершенству». Онтологически, как мы уже говорили, совершенным, то есть энтелехийно сущим, находящимся в завершенности, может быть только бог, прочее сущее существует лишь энергийно, то есть в процессе. Соответственно, никакого мудреца как совершенной личности (или в нравственном аспекте – совершенного морального субъекта) быть не может, мудрец – это тоже процесс. Энергийное существование в правильном развитии движется от природных задатков через этически *развивающуюся* личность (начиная с ребенка), чье развитие идет в правильном направлении, к этически развитой личности («хороший»

вообще человека устремленного к чему-то большему, чем сытая жизнь обывателя (*Рассел Б.* История западной философии. В 3 кн. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2001. С. 228).

[986] См. фрагмент EE 1249 a 25. В переводе под редакцией Д. Росса во всех случаях «ἀγαθός» только “good man”, а «καλὸς κἀγαθός» – “noble” (см.: Ethica Eudemia // The Works of Aristotle / Tr. under the editorship of W. D. Ross, M.A. Oxford: The Clarendon Press, 1925).

[987] EE 1248 b 35. А.Ф. Лосев так разъясняет это этико-эстетическое слияние блага и красоты: «По своему содержанию категория прекрасного относится только к реальному бытию, но не просто к бытию, а к такому, которое больше всего ценно, прилично, достойно, прочно, богато, здорово и сильно <…> Человек владеет таким бытием и такими благами <…> так, что он остается внутренне свободным от них <…> созерцает их как самодовлеющую ценность» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 164).

[988] Из других добродетелей.

[989] EE 1248 b 10.

[990] То есть сообразно своей природе, то есть энергийно.

и «нравственно прекрасный»). Далее оказывается в постоянном приближении к совершенству, которое даже четко не может быть обозначено в виде образа или стандарта, а предстает, скорее, только границей, за которой уже бог.

Устойчивость достигнутого состояния – добродетельности – хорошо выражается во фрагменте EN 1100 b 30 – «нравственная красота продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья – и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости». Можно заметить, что в текстах «Этик» для выражения изменения Аристотелем часто используется глагол γίγνομαι (рождаться, становиться, меняться), таким образом, изменение в этом качестве раскрывается как рождение – становление, сообразное природе и в правильном ее раскрытии направленное к благу. В этом случае и благородство (γενναῖον) допускает трактовку, связанную с раскрытием природы, то есть как благое происхождение, когда благородный (γεννάδας) – это обладающий по природе благими задатками, рожденный (γενητός) со способностями к правильному развитию. Тогда логичной выглядит в данном рассуждении связка с «тупостью» как неспособностью[991], что также выводит нас к противопоставлению «благородного» и «раба по природе», то есть от природы неспособного, не имеющего *в себе* таких возможностей достичь подлинно человеческого блага[992].

Загадочная добродетель μεγαλοψυχία (величавость, великодушие, широта души) своим названием указывает, что это то состояние души, когда о ней можно сказать, что она большая[993], содержательно же – когда человек «считает себя достойным великого», но только «будучи этого достойным». Аристотель относит достоинство (ἀξία) к внешним благам[994], а «величайшее из внешних благ» есть честь (τιμή), но, однако, вопрос тут не в *цене*. О.В. Зубец обращает внимание на то, что

---

[991] Ἀναλγησία – бесчувственность, невосприимчивость. В EE так назван один из пороков, противостоящий добродетели кротости, но так как в EN – из которой приводится данный фрагмент – этот порок назван ἀοργησία (EN 1125 b 25 – 1126 a 1–5), то данное совпадение можно не принимать во внимание.

[992] То есть «принять участия в жизни, ведь счастье состоит не в таком времяпрепровождении, но в деятельностях сообразно добродетели» (EN 1177 a 10).

[993] В названии очевидно применение общеупотребительной и по сей день пространственной метафоры, лежащей в основании таких понятий, как «великий», «величие», во многих языках, в том числе и греческом.

[994] «Следует помнить, что греч. ἀξία по сравнению с русск. “достоинство” в большей мере “цена” и “стоимость”, нежели чисто нравственное качество» (*Брагинская Н.В.* Примечания. С. 712).

«один из первых вопросов к Фрагменту (1123 a 34 – 1125 a 35. – *Р.П.*) <...> – вопрос о том, что есть великое»[995]. Μεγαλόψυχος (величавый) «даже к чести не относится как к чему-то величайшему»[996], и тем более странно видеть в этом противоречие[997], так как не честь является подлинной целью, а значит, она не выражает того подлинного величия, на которое может быть нацелен человек.

В этом случае имеющиеся варианты перевода, такие как «величавый» или “proud man”[998], с одной стороны, полностью уничтожают аутентичный термин, с другой – больше говорят о традиции толкования, чем о самом тексте. Это, видимо, и приводит к тому, что констатирует О.П. Зубец: «даже многоопытные исследователи не могут избежать негативных реакций <...> Росс (Ross) жалуется, что герой Фрагмента погружен в себя и в целом неприятен»[999]. Однако и те, кто стремится к точности перевода – «Рассел отвергает предлагаемый Оксфордской энциклопедией термин “proud man”, предпочитая “great–souled”»[1000], – все же остаются сбитыми с толку: «Рассел считает, что Аристотель проявляет в своем этическом идеале эмоциональную бедность»[1001]. Так что любой перевод требует своей концептуализации.

«Великое» – это та доля истинного, благого бытия, та подлинная цель предельного (великого) оформления, к которой может стремиться человек, – это всецело правильный телос, то есть наиболее полная реализация человеком себя, каким он есть по природе как Человек. Именно поэтому он «крайний с точки зрения величия», то есть стремления к пределу, одновременно «будучи этого достойным», то есть имея соответствующие способности и прилагая должные усилия, что выражается в его срединности «с точки зрения должного»[1002]. Поэтому и «величие во

---

[995] *Зубец О.П.* Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый // Этическая мысль. 2011. № 11. С. 60.
[996] EN 1124 a 15.
[997] «Обнаруживается противоречие: вопреки определению величавого как имеющего дело с честью (1123 б 23) Ар. говорит, что он честью пренебрегает (1124 a 15)» (*Брагинская Н.В.* Примечания. С. 712).
[998] Используется Д. Россом. См.: Ethica Nicomachea / Tr. W.D. Ross // The works of Aristotle. Oxford: The Clarendon Press, 1925. Vol. 9.
[999] *Зубец О.П.* Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый // Этическая мысль. 2011. № 11. С. 59.
[1000] Там же. С. 55.
[1001] Там же. С. 59.
[1002] EN 1123 b 1–15.

всякой добродетели можно считать признаком величавого»[1003], ведь именно такое целеустремленное деятельное их проявление и продвигает человека в его развитии, тем делая достойным (стоящим) предельного телоса. То есть эта добродетель выражает энергийную устремленность, в которой человек достоин называться человеком[1004]. Иначе в подлинном смысле человеком мог бы считаться только мудрец, но бытие человека энергийно, поэтому человек тот, кто стремится – находится в деятельном становлении, а не тот, кто достиг предела[1005]. Таким образом, μεγαλοψυχία выражает то – великое, большое[1006] – состояние нрава, когда душа (оформление) соответствует великой цели, это одно из важнейших достижений направляющей работы ума над стремящейся частью души[1007] – она становится подлинно человеческой. В этом смысле μεγαλοψυχία – это действительное (в том числе и в значении действующего, энергийного) «украшение добродетелей»[1008].

Μεγαλοψυχία идет в связке с благородством как *условие* «нравственной красоты», точнее – здесь красота (καλόν) не просто красота нрава[1009], а, если совсем точно, энергийная красота, то есть красота подлинного становления человека, когда «деятельности – главное в жизни»[1010], когда они властвуют, определяют жизнь. Это выражается не в любой активности, а в той, в которой «никогда не совершают омерзительных и дурных [поступков]», где никто из вышедших на должный уровень оформления – «блаженных» – «не может стать злосчастным». Здесь Аристотель в очередной раз использует глагол γίγνομαι для выражения перехода из одного состояния в другое; при положительном понимании этого термина ему в обратном порядке, соответственно, можно поставить деградацию, точнее – вырождение.

[1003] EN 1123 b 30.

[1004] «Быть истинно величавым <...> невозможно без нравственного совершенства» (EN 1124 a); рассмотренное выше понятие καλοκἀγαθία (переведенное здесь как «нравственное совершенство») как нельзя лучше подчеркивает выражаемую мысль: быть истинно добродетельным можно только в полноте всех добродетелей (это касается каждой отдельной добродетели), но быть энергийно.

[1005] Тем более, как уже говорилось, подлинное совершенство есть только бог.

[1006] В пространственных метафорах эти понятия синонимичны.

[1007] В таком случае можно согласиться с утверждением О.П. Зубец, что «в основе величавости не просто адекватное восприятие человеком самого себя» (*Зубец О.П.* Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый // Этическая мысль. 2011. № 11. С. 57), так как не в «адекватности восприятия» суть этого состояния.

[1008] EN 1124 a.

[1009] Тем более не «нравственная красота» как добродетель (καλοκἀγαθία); подобная терминологическая путаница еще раз напоминает нам о всех трудностях перевода.

[1010] EN 1100 b 30 – 1101 a.

Таким образом, получаем, что люди, по природе способные к подлинно человеческому развитию (благого происхождения) и правильно актуализующие свои способности, чье оформление соответствует цели, являются носителями и, если так можно выразиться, производителями подлинной красоты жизни (красоты энергийного процесса), обретая в этом подлинно человеческое счастье[1011]. Противоположное счастью «злосчастье» оказывается состоянием неправильного развития – вырождения, – когда становление имеет ошибочную цель, искажающую природу.

Заметим, что в этом случае не «раб по природе» или «варвар» являются крайней (самой низкой) ступенью развития (они только противоположны «благородному» по своим способностям), а человек, исказивший свою природу до невозможности исправления, выродившийся, чему концептуально соответствует понятие ἀκόλαστος (распущенный)[1012]. Хотя он не соответствует и бесчувственному, невосприимчивому в смысле тупости, однако как невосприимчивый/тупой может не осознавать своего бедственного положения и в этом смысле «по тупости» (δι᾽ ἀναλγησίαν) переносить «великие несчастья», так и распущенный, не понимая или отрицая истинно человеческое развитие, может быть самодоволен и счастлив в своем понимании того, что есть счастье[1013].

Наблюдаемая в индивидуальном развитии иерархия уровней отражается и в иерархии коммуникативных ролей индивида, что особенно хорошо видно в концепции рабства по природе.

[1011] Неудивительно, что величавый не выпадает из коммуникации, что подчеркивает Р.Г. Апресян: «заслуживает внимания замечание Аристотеля относительно величавого, что при том, что тот никогда не станет приспосабливаться к иному человеку, есть исключение, и это исключение составляет друг – к другу и величавый может начать приноравливаться» (*Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 68).

[1012] См. фрагмент EN 1146 b 5 – 1148 b 15. «Это глубоко испорченное существо, сознательно избирающее порок» (*Брагинская Н.В.* Примечания. С. 732).

[1013] Как говорит об этом Ф. Фут: «человек лишенный мудрости, имеет ложные ценности (false values)», соответсвенно, распущенный – это «лишенный рассудительности, чьи ценности ложны, но он считает их истинными» (*Foot Ph.* Foot Ph. Virtues and vices and other essays in moral philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 7).

§ 4. Концепция рабства по природе

Анализируя практику рабовладения, Аристотель определяет два возможных подхода к ее концептуализации – рабство по закону и рабство по природе[1014]. Кажется, что он использует стандартный прием деления на νόμος и φύσις. По мнению А.И. Доватура, Аристотель выстраивает свою теорию рабства в противоположность как обыденному пониманию (где «вопрос о справедливости или несправедливости рабства <...> не существует»), так и радикальному мнению «в среде интеллектуальной элиты» (где «ставят под сомнение справедливость самого института рабства» на основании «равенства всех людей от природы»), но «полемика Аристотеля направлена в первую очередь против сторонников второй теории»[1015].

Недостаток рабства по закону Аристотель видит в том, что человек вне зависимости от его личных качеств или поступков, а только в силу некоторого внешнего легального действия (в первую очередь, взятия в плен) может лишиться свободы[1016]. Согласно Аристотелю, этим нарушается справедливость по вопросу власти, когда властвуют «лучшие в смысле добродетели» и сочетаются «благоволение (εὔνοια) к людям» и сила[1017]. Происходит разделение благоволения и силы, тогда уже власть основывается только на силе, а закон в этом случае уже не адекватен природе. Пример тому обычная практика войны, где утверждается исключительно власть сильного, а посему «сам принцип (ἀρχή) войны можно считать несправедливым»[1018], соответственно, и порожденные ею законы (в том числе и обращение пленных в собственность победителя). Надо заметить, что война обсуждается Аристотелем в контексте разделения типов рабства, в этом смысле, как обычная практика рабства (по закону), так и обычная практика войны, не справедливы именно потому, что определяются исключительно насилием. Этика Аристотеля отнюдь не

[1014] Pol 1254 b 35 – 1255 a 10.
[1015] *Доватур А.И.* Рабство в аттике в VI–V вв. до н. э. Ленинград: Наука, 1980. С. 122–123.
[1016] То есть все равно что невиновного человека посадить в тюрьму.
[1017] Словами «сила» и «насилие», добавляя оттенки смысла в зависимости от контекста, С.А. Жебелев переводит одно и то же слово, образованное от глагола «βιάζω» (применять силу). Так же поступают Х. Рэкхэм и Б. Джоуэтт, используя “power” и “force” (см.: *Aristotle*. Politics / With tr. by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1959; *Aristotle*. Politics / Tr. by B. Jowett // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).
[1018] Pol 1255 a 15–25.

является этикой ненасилия, и «добродетель <...> может <...> прибегать <...> к насилию»[1019], но не сила критерий справедливости. Поэтому могут быть войны, «по природе своей справедливые»[1020], но только в контексте подчинения добродетели[1021].

Второй вид рабства Аристотель вводит, делая акцент на формулировке – «раб по природе – тот, кто может принадлежать другому (потому он и принадлежит другому) и кто причастен рассудку[1022] в такой мере, что способен понимать <...> приказания, но сам рассудком не обладает»[1023], такому человеку находиться в рабстве и полезно, и справедливо.

Концепция рабства по природе рассматривается чаще всего как социально-политическая[1024], то есть как оправдание экономически выгодной практики, идеология эксплуатации[1025], в первую очередь делается отсылка к культурно-историческому контексту[1026]. В этом случае этическая составляющая концепции либо не учитывается[1027], либо считается производной от самого факта эксплуатации. Другой взгляд предполагает именно этическую трактовку – рабство по природе является следствием задаваемых Аристотелем различий актуализации человека. Без отсылок к культурно-историческому контексту восстанавливается внутренняя логика аристотелевского учения, где характеристики раба и хозяина именно этические, их отношения строятся на взаимности (взаимовыгоде), а экономическая

[1019] Pol 1255 a 10.
[1020] Pol 1256 b 25.
[1021] Тема справедливой войны является производной от темы справедливости рабства, соответственно, ошибочно рассматривать ее как отдельную концепцию.
[1022] Словом «рассудок» в данном случае С.А. Жебелев переводит слово «λόγος». Х. Рэкхэм использует “reason”, а Б. Джоуэтт “rational principle”.
[1023] Pol 1254 b 20–25.
[1024] Это неудивительно, так как ей уделено много внимания именно в «Политике».
[1025] Вполне себе в духе деления на базис и надстройку.
[1026] Д. Росс называет «прискорбным, но не удивительным (regrettable, not surprising)» тот факт, что Аристотель рассматривает как естественное то, что было «частью повседневной греческой жизни (part of everyday Greek life)» (*Ross D.W.* Aristotle. London; New York: Routledge, 1995. P. 253). Э. Целлер говорит, что Аристотель «отдает дань национальному греческому предрассудку и господствующим общественным условиям» (*Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. С. 166). А.И. Доватур завершает свой анализ аристотелевской концепции словами: «его рассуждения по вопросу о рабстве носят строго консервативный характер, он защищает рабство, один из устоев античного общества» (*Доватур А.И.* Op. cit. С. 127).
[1027] Суть рабства предоставить досуг свободным (см.: *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. Москва; Ленинград: Издательство АН СССР, 1942. С. 76).

составляющая, наоборот, вторична и производна от этической[1028]. Однако этическая трактовка практически не разработана и, скажем так, представлена в слабой форме, поэтому иногда ее сложно отличить от социально-политической. Некоторое общее отношение исследователей к аристотелевской теории рабства хорошо описал М. Шофилд, назвав его «общим сетованием (common complaint)» на то, что теория рабства «является аномалией в его философской системе», это «либо огромная ошибка, либо притворство» Аристотеля, ведь невозможно поверить, чтобы он полагал, что раб «в реальном мире» (in the actual world) – это именно то, что он назвал «рабом по природе»[1029].

4.1. Социально-политическая трактовка

Посредством отсылки к культурно-историческому контексту в социально-политической трактовке Аристотеля часто представляют «идеологом». Например, Б. Вилльямс выводит взгляды Аристотеля на рабство, также и на роль женщин, исключительно из такого контекста: очевидность тяжелого труда – нужны рабы для производства, очевидность роли семьи в жизни общества – нужна женщина для домашних дел. Таким образом, получается, что Аристотель только подводит теоретическую базу под привычное ему положение вещей[1030]. Для Б. Вилльямса Аристотель именно идеолог, так как объясняет, зачем нужно рабство, тогда как большинством оно воспринималось просто как данность[1031]. Иногда в более мягкой форме обращение к справедливости трактуется не как идеология, но как риторика. В. Ньюман полагает, что моральное оправдание рабства вызвано именно моральным характером осуждения рабства. Ведь критикуют рабство не за «его социальную или экономическую нецелесообразность (its social or economical inexpediency)», а за несправедливость[1032].

[1028] Дополнительно подчеркнем, что «этической» именно в аристотелевском смысле, то есть исходящей из учения о правильном индивидуальном развитии человека, а не просто «моральной».
[1029] *Schofield M.* Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery // *Aristoteles' "Politik"*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8 – 3.9.1987. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. P. 4.
[1030] *Williams B.* Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 123–125.
[1031] Ibid. P. 112.
[1032] *Newman W. L.* The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887. P. 148.

А.Ф. Лосев не только называет Стагирита «неуклонным идеологом рабовладения»[1033], но и считает, что «идеология рабовладения» пронизывает все мировоззрение Аристотеля – «все в природе и вообще все во всем космосе одно другому подчиняется <…> вся эта космическая закономерность, основанная на связи одних предметов с другими и на зависисмости одних предметов от других, является не чем иным, как закономерностью вполне рабовладельческой»[1034]. В чем-то схожую идею высказывает и Е. Гарвер – все находится в строгой иерархии, и «соответствующий вид подчинения будет варьироваться в зависимости от причин, по которым человек не является полноправным членом полиса»[1035]; подчинение раба самое сильное, оно даже не социальное, тем более не этическое, а почти биологическое – «разделение на раба и хозяина – это как разделение на мужчину и женщину, а не на ремесленника и торговца»[1036]. Однако так можно любой порядок в различиях свести к абсолютной системе иерархии с аллюзией на “dominus et deus” Домициана[1037], что выглядит все-таки большой натяжкой. Если же говорить о степени совершенства, то в этом смысле, конечно, абсолютно свободен лишь бог-ум, так как свободен от любого претерпевания и изменения. Все прочее сущее находится в движении, концептуализируемом через четыре причины, и никогда не достигает такой свободы, погружено в каузальность, лишь отчасти разрываемую на уровне человека свободой выбора. Именно как констатацию недостижимости совершенства и можно понять фразу Аристотеля, что «во многих отношениях природа людей рабская»[1038]. Но это не дает основания проецировать концепцию рабства по природе на всю структуру космоса.

[1033] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. С. 833.
[1034] Там же. С. 836.
[1035] *Garver E*. Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // Journal of the History of Philosophy. Vol. 32. № 2. 1994. P. 183.
[1036] Ibid. P. 176.
[1037] Suetonius / With tr. by J.C. Rolfe. In 2 vol. Vol. 2. London: William Heinemann Ltd., 1959. P. 366; *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. М.Л. Гаспаров, Е.М. Штаерман. Москва: Наука, 1964. С. 217.
[1038] Met 982 b 30. Заметим, что это ограничение связывается Аристотелем с познавательными способностями человека как такового, которому «не подобает искать несоразмерного ему знания» (там же).

Также две трактовки отличаются друг от друга своими оценочными суждениями. Сторонники социально-политической трактовки редко нейтральны[1039] и тем более не высказываются хоть как-нибудь положительно об аристотелевской концепции. Так, А. Макинтайр называет ее «слепотой» античной культуры, которую не смог преодолеть Аристотель[1040]; С.Ф. Кечекьян – « “расовой” теорией рабства»[1041]; А.Ф. Лосев – «злой точкой зрения»[1042]; по отдельным моментам оценки бывают и более резкими[1043]. Это, очевидно, обусловлено тем, что трудность анализа теории рабства, как удачно замечает Е. Гарвер, в том, что «она выглядит как образцовый пример того, как великий ум оправдывает то, что нельзя оправдать (a paradigm case of a great mind defending the indefensible)»[1044].

В целом можно выделить несколько основных составляющих социально-политической трактовки (в некоторых она сближается с этической трактовкой):

1. Как понимать, что раб не обладает рассудком (логосом)? При самом радикальном подходе полагают, что у раба «вовсе нет самостоятельного рассудка»[1045]. Согласно А. Валону, таким образом раб сводится до «тела», в определении Аристотеля А. Валон видит истоки распространившегося позднее словоупотребления, когда «раба просто и открыто стали называть “телом”»[1046]. Получается, что раб лишен какой-либо самостоятельности. Он, как пишет С.Ф. Кечекьян, «существо, способное лишь повиноваться и следовать чужим приказаниям»[1047]. Такое толкование можно объяснить разве что эмоциональностью некоторых исследователей, ведь Аристотель сам подчеркивает, что «рабы – люди и одарены рассудком»[1048], а также должны обладать добродетелью пусть и «в слабой степени»[1049]. К тому же рабы

[1039] Как, например, Д. Росс и В. Ньюман, рассуждающие довольно спокойно.
[1040] *Macintyre A.* After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. P. 159.
[1041] *Кечекьян С.Ф.* Op. cit. С. 75.
[1042] *Лосев А.Ф.* Op. cit. С. 661.
[1043] См. ниже.
[1044] *Garver E.* Op. cit. P. 173.
[1045] *Доватур А.И.* Op. cit. С. 126.
[1046] *Валон А.* История рабства в античном мире / Пер. С.П. Кондратьева. Москва: Госполитиздат, 1941. С. 166.
[1047] *Кечекьян С.Ф.* Op. cit. С. 75.
[1048] Pol 1259 b 25–30. Выше уже приводилась прямо противоположное высказывание Аристотеля – фрагмент Pol 1254 b 20. Это еще раз показывает, что для понимания концепции нужно восстанавливать контекст рассуждений, а не просто противопоставлять отдельные фразы, ловя Аристотеля на мнимых противоречиях.
[1049] Pol 1260 a 35.

способны быть ремесленниками, музыкантами и т. д. Поэтому большинство исследователей согласны, что речь идет о той или иной степени отсутствия рассудительности. Так, В. Ньюман (еще на заре историко-философского изучения Аристотеля) обратил внимание на то, что «раб по природе не имеет той части души, которая необходима для совершенствования моральной добродетели (to make moral virtue complete)», и не нуждается в руководстве относительно прочих дел[1050]. Так что у раба в любом случае есть изобретательность (δεινότης) – он не может быть неспособным достигать любой цели действия. Очевидно, что если бы раб не обладал даже изобретательностью, то он был бы не в состоянии позаботиться даже о себе и тем самым был бы совершенно бесполезен для хозяина[1051]. Соответственно, вопрос о несамостоятельности раба касается не его возможностей в жизни вообще, а только его морального поведения в обществе[1052] или его возможности самоактуализации. Такая оценка соответствует и этической трактовке, однако в рамках социально-политической трактовки в этом продолжают видеть лишь идеологию, из чего следует вторая состаялющая.

2. Функция раба исключительно хозяйственная/экономическая. Как пишет А.Ф. Лосев, для Аристотеля рабство – «это то, без чего вообще не мыслим никакой строй социально-экономической и государственной жизни»[1053]. Это кажется очевидным, поэтому никто не уделяет особого внимания доказательствам, скорее обращая внимание на аргументацию самого Аристотеля (это определяет третью сотавляющую).

3. Критикуются как отдельные аргументы, так и подход Аристотеля в целом. Особым нападкам подвергается пример с неким подобием робототехники – «если бы ткацкие челноки сами ткали», то «господам не нужны были бы рабы»[1054]. В комментарии В.П. Зубова по этому фрагменту чувствуется явный сарказм: «в глазах Аристотеля подобная “автоматизация производства” была химерой <...> а потому

[1050] *Newman W. L.* Op. cit. P. 149.
[1051] *Harvey M.* Deliberation and natural slavery // Social Theory and Practice**.** Vol. 27. № 1. 2001. P. 52.
[1052] *Walsh M.* Aristotle's Conception of Freedom // Journal of the History of Philosophy. Vol. 35. № 4. 1997. P. 497.
[1053] *Лосев А.Ф.* Op. cit. С. 661.
[1054] Pol 1253 b 35.

рабство должно было существовать вечно»[1055]. А. Валон просто называет эти слова Аристотеля «глупостями» и сравнивает их с ехидством комедиографа Кратеса, чей персонаж, противник рабства, приказывает пирожкам самим идти на стол, а стакану наполняться[1056].

Иногда рассуждения заранее объявляются несостоятельными, так Е. Гарвер берется за анализ аристотелевской концепции с «уверенностью», что выводы Аристотеля в этом случае ложны, равно как его утверждение, что пустоты не существует[1057]. Сторонники социально-политической трактовки если не оставляют аргументацию Аристотеля без внимания, то странным образом начинают упрекать его в недалекости. У. Амблер считает, что в концептуализации рабства по природе «ошибка проистекает из общего непонимания Аристотелем отношения между природой и реальными политическими институтами»[1058]. Благодаря этой концепции рабства мы, согласно У. Амблер, понимаем, что «недостатки реальной политической жизни» не могут быть преодолены с помощью «новой государственной политики (new public policies)», то есть с помощью идей Аристотеля (это фактически упрек в утопизме). Эвристичность рассуждений Аристотеля в данном случае в том, что они показывают нам «фундаментальные ограничения» реальной политической жизни, в которой не существуют «богоподобные люди», чье господство было бы справедливым[1059]. В. Ньюман указывает, что различение «раба как раба и раба как человека» из «Никомаховой этики», кажется, не направляет рассуждения в «Политике». Поэтому в первой книге описывается взаимовыгодное общение (κοινωνία) с рабом внутри домохозяйства, а в третьей уже говорится, что польза рабу в таком

[1055] *Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 23.
[1056] *Валон А.* Op. cit. С. 158. А. Валон вообще отличается крайне негативными оценками рассуждения Стагирита о рабстве. Для него они лишь «изворoты неясной аналогии», «область гипотез», «уклонения и двусмысленности» (там же. С. 167–168).
[1057] *Garver E.* Op. cit. P. 173. Это довольно жесткая методологическая установка – заранее позиция Аристотеля прочитывается через современное понимание рабства и оценивается как некий архаизм. По сути любая социально-политическая трактовка аристотелевской теории рабства исходит именно из этой позиции: мы знаем, что рабство – это крайняя форма эксплуатации для обеспечения экономических и политических интересов, и уже из этой трактовки делаются моральные выводы – плохо это или хорошо, и проецируются на этику Аристотеля. Таким образом, к рассуждениям Стагирита подходят с уже заранее заготовленным пониманием рабства, а не выводят непосредственно из его текстов.
[1058] *Ambler W.* Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery // Political Theory. Vol. 15. № 3. 1987. P. 390.
[1059] Ibid. P. 406–407.

общении может быть лишь привходящим образом. В. Ньюман видит в этом общую нестройность рассуждений Аристотеля о рабстве[1060]. Похоже высказывается и А.Н. Чанышев – Аристотель «был человеком уклончивым, стремился примирять крайности»[1061]. Это сказано о стороннике меры во всем, а крайности называвшем пороками. Неудивительно, что чаще всего такие оценки ведут к явному искажению или упрощению рассуждений Аристотеля.

Таким упрощением как раз можно назвать четвертую составляющую, она же главный аспект критики аргументации, примыкающий и к вопросу о рассудке.

4. «Апория рабства». Так А.Н. Чанышев назвал описываемое Аристотелем в конце первой книги «Политики» затруднение. Аристотель признает, что на вопрос «мыслима ли у раба вообще какая-либо добродетель помимо его пригодности для работы и прислуживания?» нельзя ответить просто *да* или *нет*, так как в первом случае он не будет отличаться от свободных, во втором не будет человеком[1062]. Аристотель склоняется к тому, что добродетелью раб обладает, но отличается от свободного не степенью добродетельности, то есть количественным показателем (этим различаются между собой равные по природе), а типом добродетели, определенным «долей участия в решении общих задач»[1063]. Единственное, ни о каких «общих задачах» здесь не говорится – так С.А. Жебелев переводит «αὐτοῦ ἔργον», то есть речь идет о соответствии своему назначению, своей функции. Таким образом, каждая этическая добродетель имеет несколько, если так можно выразиться, экзистенциальных типов[1064]. Значительнее всего у раба ограничена «способность решать»[1065].

Такие декларативные суждения кажутся неубедительными, своего рода гипотезой ad hoc, а не частью общей концепции. По мнению А.Н. Чанышева,

---

[1060] *Newman W.L.* Op. cit. P. 150.
[1061] *Чанышев А.Н.* Аристотель. Москва: Мысль, 1987. С. 187.
[1062] Pol 1259 b 20–30.
[1063] Pol 1260 a 20.
[1064] «Одно мужество свойственно начальнику, другое – слуге; так же и с остальными добродетелями» (Pol 1260 a 20–25).
[1065] Pol 1260 a 10–15. То есть раб не является тем, кто способен решать – «τὸ βουλευτικόν». Возвращаясь здесь к Модулю этического действия, скажем, что у него недостаточно развит тот самый элемент поиска правильных средств к правильным целям. При этом, обладая этическими добродетелями, то есть определенным нравом, он вполне способен делать выбор. Проще говоря, единственная проблема раба – рассудительность.

«Аристотель не способен решить эту апорию»[1066]. Менее жестко об этом говорит Д. Росс – двойное определение раба и как *живого орудия* и как *человека* «имплицитно содержит опровержение его (Аристотеля. – *Р.П.*) теории»[1067, 1068].

Первый, кто решил последовательно показать, что в теории Аристотеля нет внутреннего противоречия, был У. Фортенбо. Он рассмотрел соотношение раб – хозяин не на соотношении человек – человек, а на обозначенном Аристотелем соотношении *тело – душа*. Это соотношение упоминалось и до У. Фортенбо, но он таким образом встроил концепцию рабства по природе в более общую концепцию антропологии, хотя и не сделал перехода в этику[1069, 1070]. Развивать подход У. Фортенбо продолжил Н. Смит. Он учел также соотношения *страсть – разум* и *зверь – человек*. Однако пришел к выводу, что противоречия нет, только если не признавать отпущение раба на волю в качестве платы за труд[1071] (это фактически вывело его к этической трактовке).

5. Последняя и самая болезненная проблема, составляющая основное содержание социально-политической трактовки, – это соотношение эллина и варвара. Как понимать, что «варвар и раб по природе своей понятия тождественные»[1072]? Чаще всего звучат обвинения в расизме, ведь очевидно, что для Аристотеля «полноценными людьми, в полной мере обладающими разумом и способными руководствоваться в своих поступках требованиями разума, являются только греки»[1073]. Но

[1066] *Чанышев А.Н.* Op. cit. С. 189.

[1067] *Ross D.W.* Op. cit., p. 254. Такой же позиции придерживается и Р. Шлайфер (см.: *Schlaifer R.* Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle // Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960. P. 120–127).

[1068] Самое простое объяснение апории предлагает С.Ф. Кечекьян, взяв на вооружение историко-культурный контекст, – Аристотель был женат на дочери вольноотпущенника Гермия, а потому не мог последовательно провести свою теорию (*Кечекьян С.Ф.* Op. cit. С. 77). Это еще раз демонстрирует зыбкую почву расширенного контекста.

[1069] См.: *Fortenbaugh W.W.* Aristotle on Slaves and Women // Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics. London: St. Martin's, 1977. P. 135–139; *Fortenbaugh W.W.* Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics And Rhetoric. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 249–263.

[1070] Однако такой прием убеждает не всех, так, П.А. Брант считает, что таким сравнением Аристотель только все запутывает, ведь между душой и телом не может быть каких-либо посредствующих отношений – они есть единство формы и материи (*Brunt P.A.* Aristotle and Slavery // Studies in Greek History and Thought. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 378). На наш взгляд, П.А. Брант упускает из виду собственно специфику построения знания, роль анализа. Так и душа как форма не может иметь частей, как и не может быть трех душ, однако для понимания формы Аристотель ее единство описывает через структуру.

[1071] *Smith N.D.* Aristotle's Theory of Natural Slavery // Phoenix, Vol. 37. № 2. 1983. P. 110–111.

[1072] Pol 1252 b 5–10.

[1073] *Доватур А.И.* Op. cit. С. 127.

даже если избегают резких формулировок, какие приводились выше, то все равно остаются на позиции жесткого разделения эллинов и варваров. Так, Д. Росс обращает внимание, что «ребенок раба по природе не обязательно является рабом по природе»[1074], и даже на то, что необходимо дружеское отношение и наставление (“reason with him”), но все равно говорит, что Аристотель «разрезал человеческую расу надвое»[1075].

Таким образом, видно, что социально-политическая трактовка недостаточна для разъяснения концепции Аристотеля, и если саму концепцию считать «легкой гипотезой» в оправдание неравенства, как назвал ее А. Валон[1076], то эту ее трактовку можно назвать легким объяснением. Кроме того, что более внимательные исследователи то и дело подходят к решениям, отодвигающим эксплуатацию и идеологию на второй план, остаются еще некоторые неясности. Почему Аристотелем не провозглашается абсолютная власть господина над рабом, а отношения раба и хозяина не сводятся к чисто хозяйственной деятельности (если, конечно, не считать провозглашение их близости лживым, идеологическим лозунгом)? Почему не всякий свободный может быть хозяином, более того, нет такого утверждения, что всякий эллин превосходит по добродетели всякого варвара, даже наоборот – есть некоторые варвары, которые по природе способнее к управлению, чем некоторые эллины? Если раб имеет лишь экономическую функцию как орудие, то почему Аристотель называет одушевленным орудием не только раба, но и ремесленника и рулевого на корабле[1077] (на что практически всегда не обращают внимания)?

Неудивительно, что поиски продолжаются и с недавнего времени появился и иной взгляд на эту аристотелевскую коцепцию.

[1074] Фрагмент Pol 1255 b 1-5, где Аристотель, описывая мнение противников рабства, говорит – «предполагается, что как от человека рождается человек, а от животного – животное, так и от хороших родителей – хороший; природа же зачастую стремится к этому, но достигнуть этого не может», явно выражает и мнение самого Аристотеля.
[1075] *Ross D.W.* Op. cit. P. 253.
[1076] *Валон А.* Op. cit. С. 172.
[1077] Pol 1253 b 30.

4.2. Этическая трактовка

Стремление отойти от распространенных упреков Аристотелю в «культурной предвзятости и логической непоследовательности (culturally biased and logically inconsistent)»[1078] определяет работу Д. Доббса. Он предлагает обратить внимание на гумниазацию «культурных практик», связанных с рабом по природе, когда «деспотические отношения оправданы природой только в той мере, в какой право собственности хозяина на раба вытекает из природы раба как человека и при должном уважении в отношении к этой природе»[1079]. Анализ Д. Доббса основан на том, что он смещает акценты – функция раба как орудия вторична, главное – его человеческая природа. Здесь уже есть выход на этическую трактовку, но Д. Доббс к ней не переходит, так как рассматривает теорию Аристотеля только в контексте проблемы «классического естественного права (classic natural right)»[1080] и остается, таким образом, в социально-политической, хотя и положительной трактовке[1081].

Зачинателем этической трактовки можно считать П. Пеллегрена, хотя он и называет аристотелевскую концепцию рабства практически так же, как А.Ф. Лосев, «идеологической в марксистском смысле (ideological in the Marxist sense)»[1082], ведь «константа идеологического дискурса утверждать, что угнетенные, в конечном счете, заинтересованы в собственном угнетении»[1083]. Однако он акцентирует

[1078] *Dobbs D.* Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery // The Journal of Politics. Vol. 56. № 1. 1994. P. 69.
[1079] Ibid. P. 86.
[1080] Ibid. P. 92.
[1081] В похожей ситуации оказывается и А. Тротт, рассматривая рабство исключительно в рамках политического учения Аристотеля, она, как и Д. Доббс, акцентирует внимание на том, что раб прежде всего человек, может быть отпущен на волю и может заниматься практически всеми видами деятельности. В результате везде, где до этого исследователи ставили знак минус, А. Трютт ставит плюс. В противоречиях она видит доказательство того, что Аристотель не защищал никакой концепции рабства по природе, именно потому, что она противоречит определению природы человека. Эта концепция только завуалированная попытка ограничения рабства по закону, и не от «глупости» Аристотеля, а, наоборот, от его реалистичного взгляда на вещи. Идея отмены рабства для того времени была как раз утопичной (к чему относится и пример с робототехникой), а вот идея ограничить рабство и сделать его временным (давать свободу за труд в определенный период времени) была и прогрессивна, и осуществима (*Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. New York: Cambridge University Press, 2014. P.176–201). Здесь еще раз повторим уже сказанное во введении. Трактовка А. Тротт, безусловно, очень интересна, однако она предполагает равенство в этическом смысле, что совсем не очевидно. Для концептуального завершения такой интерпретации в нее необходимо включить все практическое знание, то есть еще и этическую проблематику, что А. Тротт делает лишь отчасти.
[1082] *Pellegrin P.* Natural slavery // The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics. New York: Cambridge University Press, 2013. P. 92.
[1083] Ibid.P. 105.

внимание на утверждении Аристотеля о том, что «власть господина над рабом», пусть и «привходящим образом», но все-таки «полезна» рабу, ведь «одно и то же полезно и для прирожденного раба, и для прирожденного господина»[1084]. Согласно П. Пеллегрену, невозможно свести теорию Аристотеля исключительно к экономической выгоде хозяина, не проигнорировав этот аспект взаимной пользы[1085], то есть (1) взаимности, (2) полезности не только экономической. Если раб может выжить без хозяина, то в чем выгода для раба[1086]? Ответ П. Пеллегрена – «скромная коррекция (modest correction)», когда слабые возможности добродетельной жизни раба дополняются возможностями хозяина и тем самым раб получает то самое «участие в жизни»[1087]. Ведь только «хозяин может обеспечить свои действия и действия своего раба этическим кругозором (ethical horizon)». П. Пеллегрен понимает здесь «жизнь» как «нравственную жизнь (ethical life) свободного человека»[1088]. Можно сказать, что П. Пеллегрен увидел другой аспект «апории рабства» (признание в рабе человека как субъекта морали – по отношению к нему возможна взаимность, это уже нечто иное, чем просто проблема разумности или способности-неспособности к самостоятельной жизни). Соответствующее решение, естественно, оказалось в области этики как учения о правильном индивидуальном развитии. Но П.

[1084] Pol 1278 b 35–40.

[1085] Существуют некоторые уточнения возможной выгоды хозяина, однако в общем смысле они все равно остаются в рамках выполнения рабом хозяйственных функций. Так, А.Н. Чанышев говорит о выгоде как «реализации своих замыслов» хозяином (*Чанышев А.Н.* Op. cit. С. 188). Однако если «замыслы» соотнести с предпочтительной для хозяина деятельностью (управлением полисом и философией), то получим, что в первом случае орудием можно назвать всех жителей полиса, а во втором орудия (внешние) не нужны вовсе (единственное орудие философии – ум). Таким образом, деятельность раба обеспечивает удовлетворение физиологических потребностей хозяина, она не специализируется на «замыслах». Такую – исключительно «домашнюю (domestic)», а не «сельскохозяйственную или промышленную (agricultural or industrial)» – функцию раба в описаниях Аристотеля подчеркивает и Д. Росс (*Ross D.W.* Op. cit. P. 252).

[1086] К такому вопросу подходит и Р. Шлайфер, однако его решение неоднозначно. С одной стороны, он не видит противоречия между утверждением выгоды раба и исключительностью выгоды хозяина, так как «все приносит пользу, только выполняя свою функцию, достигая “energeia” в соответствии со своей собственной “arete”». Поэтому нет необходимости «сознательно (consciously)» уделять внимание благу раба, достаточно, чтобы он просто работал, остальное неважно. С другой стороны, связь хозяина и раба в этом направленном к совершенству процессе столь «тесная (intimate)», что «причинение вреда одному, наносит вред другому», то есть взаимность существует на каком-то бессознательном уровне и ее можно фиксировать в некоем негативном прочтении. Такие рассуждения делают позицию Р. Шлайфера близкой этической трактовке, но в полной мере он ее не заявляет – для него концепция рабства по природе терпит крах на основании все той же «апории рабства» (см.: *Schlaifer R.* Op. cit. P. 93–132).

[1087] EN 1177 a 5–10.

[1088] *Pellegrin P.* Op. cit. P. 112. Учитывая специфику английского слова “ethical”, не имеющего альтернативы наподобие русского «нравственный» или немецкого “sittlich”, нельзя сказать определенно, разделяет ли точно в данном случае П. Пеллегрен *этическое* как знание и *нравственное/моральное* как качество поступка. По контексту его рассуждений это сложно установить ввиду близости того и другого.

Пеллегрен, к сожалению, даже не задается вопросом: а каким именно образом это вообще возможно? Хотя он подчеркивает, что с учетом естественного стремления властвования рабство оказывается лишь одним из элементов общей иерархизированной структуры мира, которое на уровне человека раскрывается как «сотрудничество (cooperation)», определенное различными социальными ролями (муж, жена, гражданин, правитель и т. д.)[1089]. То есть, в отличие от А.Ф. Лосева, он представляет порядок не в виде системы тотального рабства, а в виде системы упорядоченных различий. Это раскрывает «естественную зависимость, которая способствует взаимосохранению (mutual preservation)», когда одни люди способны решать задачи (foresee in thought), другие – их выполнять, таким образом «рабство выгодно обеим сторонам», а раба нельзя просто назвать инструментальным благом и тем ограничить этический аспект рабства[1090]. П. Пеллегрен особенно подчеркивает, что Аристотель выступает против современной ему (несправедливой) практики рабства, то есть рабства по закону, хотя и не отвергает возможный «насильственный и “этнический” характер (violent and “ethnic” character)» рабства, но важна именно возможность утверждения в добродетели «через повторение правильных поступков (good actions), как для свободных, так и для рабов»[1091].

Очевидно, что этическая трактовка еще не раскрыта полностью – не прояснены отношения раба и хозяина. Если в социально-политической трактовке утверждается, что Аристотель объявляет неполноценной определенную группу людей, тем самым оправдывает рабство, то в этической – что Аристотель не находит оснований признавать равенство всех перед всеми, но при этом видит взаимовыгодное сотрудничество, признает за рабом возможность добродетельной жизни, тем самым гумманизирует современный ему взгляд на рабство. Однако все равно рассматривается как равнозначная и экономическая цель рабства, а проблема развития в добродетели хозяина и раба если и обозначается, то не раскрывается сам механизм их взаимоотношений. Вследствие чего остается открытым вопрос: почему же

[1089] *Pellegrin P*. Op. cit. P. 95.
[1090] Ibid. P. 96–97.
[1091] Ibid. P. 113.

некоторые люди должны быть именно рабами, а не просто ограниченными, скажем, в праве голоса гражданами, занимающимися физическим трудом (каково, например, третье сословие (γένος) в «Государстве» Платона)?

Отталкиваясь от разработок Н. Смита и П. Пеллегрена, этическую трактовку можно дополнить и представить в ее коммуникативном варианте. Так что же собой представляют отношения раба и хозяина?

Во-первых, всегда нужно помнить, что концепция рабства по природе разрабатывается через ограничения. Это противодействие рабству по закону[1092], но не через уточнение некоего самодовлеющего закона, а именно через обращение к индивидуальным качествам человека[1093]. Ограничивается и проявление силы – не допускается жестокость. Раб как принадлежащий хозяину (собственность для активной деятельности)[1094] является его частью (относится к нему, как часть к целому), а в таком случае «дурное применение власти не приносит пользы»[1095], ведь «жизнь – активная деятельность (ἡ πρᾶξις)»[1096] и «что полезно для части, полезно и для целого»[1097]. То есть рассматривается некоторый процесс, где опять же внимание фокусируется на межличностном взаимодействии раба и хозяина, полагается их единение в процессе актуализации. Именно тогда для хозяина причинять вред рабу – значит причинять вред себе. Сам же процесс актуализации предусматривает силу добродетели и власть ума, а не насилия. Конечно, это не та обоюдонаправленная актуализация, которую мы видим в дружбе, раб не становится в этом процессе учеником или другом (именно как раб), но важно то, что таким образом концептуализированное рабство устраняет отношение к рабу как к вещи, «телу». Таким образом, благодаря этим ограничениям, внимание переключается с внешних условий, на межличностное общение.

[1092] Pol 1255 a 5.

[1093] Значение критики Аристотеля рабства по закону в социально-политической трактовке иногда нивелируется. Так, А.Н. Чанышев пишет, что, по Аристотелю, «не правы те, кто думают, что раб и свободный таковы только по закону» (*Чанышев А.Н.* Op. cit. С. 188). Этим «только» проводится скрытое смещение акцентов – получается, что и по закону тоже, но не только. Точнее же было бы сказать, что *только* рабство по природе справедливо, а совпадает ли это с законом или нет, сути дела не меняет.

[1094] Pol 1254 a 5.

[1095] Pol 1255 b 10.

[1096] Pol 1254 a 5–10.

[1097] Pol 1255 b 10.

Во-вторых, как это уже видно, основой определения рабства являются индивидуальные характеристики. При том что Аристотель достаточно скептически относится к варварам и позволяет себе резкие высказывания, он достаточно ясно указывает, что жесткой привязки индивидуальных способностей к происхождению в смысле крови нет (благородство происхождения может определяться только относительно индивидуальных задатков). Здесь не лишним будет повторить, что согласно Аристотелю, только «предполагается, что <...> рождается <...> от хороших родителей – хороший; природа же зачастую <...> достигнуть этого не может»[1098]. О том же говорит и фрагмент Pol 1327 b 20-35, который часто приводят в доказательство расистских взглядов Аристотеля: «Племена, обитающие в странах с холодным климатом, притом в Европе, преисполнены мужества, но недостаточно наделены умом и способностями к ремеслам. Поэтому они дольше сохраняют свою свободу, но способны к государственной жизни и не могут господствовать над своими соседями. Населяющие же Азию в духовном отношении обладают умом и отличаются способностью к ремеслам, но им не хватает мужества; поэтому они живут в подчинении и рабском состоянии. Эллинский же род, занимая как бы срединное место, объединяет в себе те и другие свойства: он обладает и мужественным характером, и умственными способностями; поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшим государственным устройством и способен властвовать над всеми». В данном фрагменте особенно важна его концовка, которую либо опускают, либо не придают ей почему-то важного значения: «То же самое различие наблюдается и между отдельными эллинскими племенами: у одних природа отличается односторонностью, у других имеется соединение обоих этих качеств». Другими словами, отличие эллинов здесь чисто статистическое, тем более зависящее от климата, то есть от внешних условий. Очевидно, что ни о каком генетическом отличии речь не идет. Можно сказать, что, следуя все той же установке середины, меры, Аристотель обрисовывает некое оптимальное состояние развития, которое даже в масштабах всего человечества, то есть всего разнообразия актуализации родового человека,

[1098] Pol 1255 b.

уходит от крайностей. Все должно быть в меру: климат, еда, свобода, власть, поступок, то есть все жизненное пространство (территориальное, социальное, личностное) сходится в некой точке оптимума. Только созерцание в своей богоподобности не имеет избытка, ведь получаемое от него удовольствие не может быть сверх меры[1099].

Дополнительно также можно привести критику Аристотелем «требования, обращенного к стражам, – быть жестоким к чужим». Ведь «люди, по природе своей великие духом (μεγαλόψυχοι), враждебно относятся только к тем, кто поступает несправедливо»[1100]. Этот критерий Аристотель вводит в противовес мнению, что «дружелюбие» реализуется только в отношении своих, а «суровость по отношению к чужим»[1101], а это в свою очередь позволяет к ним «быть жестоким»[1102]. Таким образом, деление свой-чужой уступает делению на справедливый-несправедливый, то есть внешний критерий (принадлежность к группе) заменяется внутренним критерием (качество поступка самого индивида). Можно сказать и по-другому: своим становится тот, кто поступает добродетельно, а чужим – наоборот. Что еще раз указывает на относительность мнения Аристотеля о варварах как о рабах по природе.

Таким образом, мы получаем чисто коммуникативную структуру межличностного общения, где речь идет об индивидуальном качестве субъектов коммуникации, о порождаемой этими качествами специфики коммуникации и о зависимости качества коммуникации от качества ее субъектов.

Каковы же эти качества? Логику Аристотеля обозначить здесь довольно просто. Есть люди, не способные самостоятельно быть добродетельными даже настолько, насколько для них это вообще возможно (если считать их разумными людьми, а не животными), и это факт, простая констатация поведения, которое можно наблюдать каждый день, несмотря на все усилия образования и воспитания. Почему такое происходит? Добродетель направляется интеллектуальной

[1099] Хотя вся жизнь не может быть при этом сведена к созерцанию. О невозможности интеллектуального эскапизма или монашества в этике Аристотеля говорилось выше в гл. 2.
[1100] Pol 1328 a 10.
[1101] Pol 1327 b 40.
[1102] Pol 1328 a 5–10.

способностью – рассудительностью. Значит, эти люди имеют ограничения в развитии своей рассуждающей части души. Соответственно, им нужно помогать, если их разумности хватает на то, чтобы принять помощь. Однако доверить им интеллектуальный труд – управление – нельзя. Аристотель добавляет к этому фактору свое наблюдение, что таким людям свойственно быть физически крепкими. Соответственно, раз у них такие особенности, то справедливо, если им будет доверено выполнение тех работ, которые связанны с физическим трудом. Впрочем, они также могут быть музыкантами, художниками, а не только ремесленниками и слугами, ведь речь идет только о функции управления (управления собой – этический аспект, управление другими и процессами, касающимися других, – политический). Таким образом, социальные роли – это именно следствие нравственного состояния.

Поэтому «небезусловность рабства», о которой говорит А.Н. Чанышев, когда «рабство имеет право на существование лишь ввиду отсутствия автоматизации»[1103], касается не рабства как такового, а именно его экономической/хозяйственной составляющей. Чисто экономическая трактовка не согласуется с описанием рабства по природе уже по определению, так как появление роботов не изменит природу раба. Единственное разумное объяснение – это не обвинять Аристотеля в противоречии, а признать, что хозяйственная функция не единственная и не основная, а является лишь следствием этического статуса индивида. Понятно, что Аристотель не мечтал о некой робототехнике, выводя ее как из прообраза из самоходящих треножников Гефеста, но он делает акцент на этой ситуационной необходимости – необходимости функционального распределения обязанностей. Тем самым подчеркиваетя, что не она суть вопроса, что человек, даже будучи рабом, несводим к своей хозяйственной функции, не она делает его рабом[1104]. Теперь ясно видно, что никакой «апории рабства» не существует.

В понимании раба прежде всего именно как человека особую роль играет как раз концепция оформления – актуализации всего как потенциального, которая,

---

[1103] *Чанышев А.Н.* Op. cit. С. 189.

[1104] Конечно, на это можно не обращать внимания, если заранее назвать рассуждения «глупостями».

начиная с уровня животной формы (вожделеющей души), имеет коммуникативный характер, а с уровня собственно человека (разумной души) еще и коллективный[1105].

Эта ситуация не рассматривается только в одну сторону – с точки зрения нравственно несамостоятельного человека (если так – политкорректно – назвать раба по природе)[1106]. Присутствие таких людей в обществе автоматически накладывает обязанность на людей нравственно самостоятельных – вести за собой, отвечать за их развитие. Значит, чтобы быть «хозяином», нужны определенные качества, то есть не всякий нравственно самостоятельный или свободный человек может быть таким «хозяином». Здесь, с учетом того, что выше было сказано о власти, на первое место ставится этика, так как хозяин выступает по отношению к рабу в этической роли актуализатора[1107], давая ему возможность находиться на том нравственном уровне, на котором он самостоятельно находиться не может. Раб и хозяин оказываются более тесно связаны в общении друг с другом, чем родители и дети. Как пишет Аристотель, раб нуждается в общении даже больше, чем ребенок[1108]. Это, конечно, специфическое общение, оно не в виде дружбы, это назидания, нечто корректирующее, сродни общению учителя и ученика, но при этом постоянное. Дети, ученики вырастут, научатся и станут нравственно самостоятельными, а раб по природе всегда будет нуждаться в этой опеке, но не для развития, а для поддержания некоторого уровня человечности[1109].

[1105] «Большинство <...> объединившись, окажется лучше <...> в своей совокупности <...> В каждом из них, взятом в отдельности, заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек» (Pol 1281 b). Здесь Аристотель явный оптимист, так как можно было бы рассудить и наоборот – люди объединяются и пороками, так что такой «один человек» будет хуже, чем каждый в отдельности. Возможно, с этим связаны опасения Аристотеля относительно объединения рабов по природе, в результате чего они перестанут подчиняться.

[1106] Может быть, слово «раб» оказывается для нас слишком культурно-исторически нагруженным понятием, и для ясности вообще не нужно употреблять этот термин.

[1107] Для чего есть специальное знание, которое состоит не в умении покупать/продавать рабов, а в умении распоряжаться ими (Pol 1255 b 30–35). Однако такое распоряжение не следует понимать упрощенно и только с позиции ведения хозяйства, ведь «господин должен давать рабу импульс необходимой для него добродетели <…> неправильно говорят те, кто утверждает, что с рабом нечего и разговаривать, что ему нужно только отдавать приказы» (Pol 1260 b 5). Если совсем точно следовать тексту, то *хозяин должен быть* ***причиной*** *добродетели раба* – «τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην» / «такой вот добродетели причиной быть должен рабу хозяин».

[1108] «Для рабов более, чем для детей, нужно назидание (νουθέτησις)» (Pol 1260 b 5–10).

[1109] «Раб живет в постоянном общении со своим господином». Например, тогда как ремесленник хоть и «находится в состоянии некоего ограниченного рабства» своего «низкого ремесла», все-таки живет самостоятельно (Pol 1260 a 40).

Раб в смысле его нравственной несамостоятельности есть вечный ребенок. Аристотель прямо сопоставляет раба и ребенка в такой этической зависимости от более развитого человека – «принимая во внимание неразвитость ребенка, явно нельзя говорить о его самодовлеющей добродетели, но лишь поскольку она имеет отношение к дальнейшему развитию ребенка и к тому человеку, который ребенком руководит. В том же самом смысле можно говорить и о добродетели раба в отношении к его господину». Добродетели раба должно хватать хотя бы на обуздание своеволия, чтобы он мог трудиться – «чтобы его своеволие и вялость не наносили ущерба исполняемым работам»[1110]. Но это не вся возможная рассудительность раба, а своего рода необходимый минимум, без которого на раба не будут иметь воздействия «назидание» (νουθέτησις) и «приказ» (ἐπίταξις) хозяина. Становится понятным, почему «полезно рабу и господину взаимное дружеское отношение (φιλία), раз их взаимоотношения покоятся на естественных началах»[1111], и что значит, что φιλία возможна с рабом как человеком[1112]. Φιλία здесь не дружба и не дружелюбие, а именно дружественность как основа коммуникации. Только тогда и возможны назидания и приказы не как угрозы, а как направляющие действия. Там же, где действуют только «закон и насилие», происходит разрыв коммуникации (назидание уже невозможно, приказ может носить только распорядительный характер), основой становится насилие. Поэтому можно утверждать, что различение рабства у Аристотеля проходит не через риторическое противопоставление *природа – закон* (νόμος – φύσις), а через концептуальное *дружественность – насилие* (φιλία – βιασμός).

То есть речь не идет об эксплуатации человека человеком, речь идет о справедливом и взаимообязывающем распределении социальных и коммуникативных ролей. Хозяин к рабу оказывается привязан своей обязанностью его направлять.

[1110] Pol 1260 a 30–35.

[1111] Pol 1255 b 10–15. «Взаимным дружеским отношением» С.А. Жебелев здесь переводит «φιλία».

[1112] EN 1161 b 5–10. П. Пеллегрен видит в этом «некоторый вид этической автономии раба». С рабом как с рабом нельзя дружить именно потому, что с ним невозможна взаимность – нельзя дружить с рукой или ногой, они просто часть тебя. Признавая возможность дружбы с человеком, который является рабом, Аристотель тем самым выводит его из «рабского состояния (servile condition)», признавая, что раб есть все же нечто большее, чем только инструментальное благо, средство для достижения добродетели, но и сам имеет цель утвердиться в добродетели (*Pellegrin P.* Op. cit. P. 113).

Здесь причинение вреда есть несоответствие этой коммуникативной функции хозяина. Даже если речь идет о наказании, то оно должно иметь результатом не вред, а полноценное развитие. Обратный результат говорит о том, что хозяин не есть хозяин – не соответствует своей коммуникативной роли. Чтобы взять эту ответственность на себя, она должна быть ему по силам, иначе несправедливо, чтобы он был хозяином. Более того, «начальствующий должен обладать нравственной добродетелью во всей полноте»[1113], а это уже высокая планка индивидуального развития, и достигают ее не все, кто способен быть нравственными самостоятельно[1114]. В этом смысле статус хозяина не юридический, а именно этический и коммуникативный. То есть хозяин не потому хозяин, что у него есть право собственности, а потому, что он может поддерживать правильное регулирование через коммуникацию.

Раба в этой ситуации, как это и отметил Н. Смит, невозможно просто отпустить на волю, признавая тем самым, что рабом он был именно по закону и никакой моральной справедливости в том не было[1115]. Часто упоминаемый в социально-политической трактовке фрагмент Pol 1330 a 30–35 – «правильнее всем рабам в виде награды подавать надежду на свободу»[1116]. Перевод С.А. Жебелева здесь хоть и

[1113] Pol 1260 a 15.

[1114] Однако надо отметить, что такая коммуникация не является первостепенной как в личностном развитии хозяина, так и в жизни полиса. Именно поэтому «в обязанность господина вовсе не входит обучать раба добродетели» (Pol 1260 b 5–10). Такое общение можно отодвинуть на второй план ради управления полисом или философии, если назначить управляющего (Pol 1255 b 35 – 1256 a). А.И. Доватур видит в этом «освобождение от забот по поводу руководства рабами», так как «ничего возвышенного и почетного в этой науке нет» (*Доватур А.И.* Op. cit. С. 126–127). Но нужно заметить, что такова она в сравнении с управлением полисом и философией, а к таким видам деятельности тоже способен не каждый. То есть в этом нет разрыва коммуникации, а только утверждение иерархии ценности различных уровней общения. Так, πολιτεύω (участвовать в управлении полисом) менее прекрасно и достойно, чем φιλοσοφέω (философствовать), истинная дружба прекраснее прочих видов межличностного общения, но это наличие иерархии не означает ненужности, неважности чего-либо. Иначе, как уже говорилось, такая логика ведет к эскапизму, а по сути и гибели полиса. Соответственно, меньшая сложность общения с рабом допускает для некоторых хозяев со способностями к управлению полисом и философии вводить посредников. Очевидно также, что для людей с такими способностями наличие посредника не должно составлять проблемы. Это важно учитывать, ведь Аристотель не ведет речи о неких Обломовых, не способных управлять даже собой и толком не понимающих, как вообще живут их «триста Захаров».

[1115] Так, например, в своем завещании Аристотель не просто отпускает рабов, как об этом пишет А.И. Доватур (*Доватур А.И.* Op. cit. С. 91), но только пятерых, к кому у него, видимо, было особое отношение. Это отношение предполагало уверенность в их способности к самостоятельной жизни, так как о другой группе рабов он говорит следующее – «никого из мальчиков, мне служивших, не продавать, но всех содержать, а как придут в возраст, то отпустить на волю, если заслужат (κατ' άξίαν)», то есть если они будут того достойны. При этом есть и третья группа рабов, которых он оставляет в рабстве и раздает наследникам (См. фрагмент V.12–16: *Diogenis Laertii*. Vitae philosophorum. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. 2008. S. 314–315; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва: Терра-Книжный клуб, 2009. С. 173–174).

[1116] На этот фрагмент часто обращают внимание, но обычно видят в нем обещание свободы как плату за физический труд (см.: *Millett P.* Aristotle and Slavery in Athens // *Greece & Rome, Second Series*. Vol. 54. № 2. 2007. P. 204).

неточен – ни о какой надежде речь не идет (просто, «наградой предлагать свободу (ἆθλον προκεῖσθαι ἐλευθερίαν)»), – но суть выражает точнее, ведь речь идет о награде, которую еще нужно заслужить. Очевидно, что обещать ее следует всем, но заслуживают ее не все. Х. Рэкхэм и Б. Джоуэтт также удачно используют “should”, которое не выражает ни условия, ни правила, ни требования: “all slaves should have their freedom set before them as a eward” и “liberty should be always held out to them as the reward”[1117]. Приводимый иногда для уточнения этого фрагмента фрагмент 1344 b 1-5 из «Экономики»[1118] (где освобождение жестко привязано именно к физическому труду раба) не может играть особой роли, так как авторство Аристотеля здесь весьма спорно[1119], а также потому, что рассуждения слишком специализированы тематически, касаются именно хозяйственной функции рабства и нельзя быть уверенными, что они могут иметь общий (политический, тем более этический) характер.

Итак, раб по природе – это тот, кто: а) не может быть добродетельным своими собственными силами, посредством своего ума (образно выражаясь, он добродетелен не своей рассудительностью); б) не может быть таковым постоянно, а не временно, в отличие от детей или «подверженных страстям» юношей (хотя тех рабов, чьей рассудительности все же будет достаточно, в конечном итоге можно отпустить на свободу). Соответственно, ему необходим руководитель для того, чтобы быть на определенном уровне нравственного порядка, даже быть полезным, а не опасным, ведь «человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позывах»[1120], то есть оказывается на том уровне, где его ограничить может только насилие.

[1117] См. Фрагмент Pol 1330 a 30–35: *Aristotle*. Politics / With tr. by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1959; *Aristotle*. Politics / Tr. by B. Jowett // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

[1118] «Справедливо и полезно, чтобы наградой была свобода. Они работают охотно, когда назначена награда и определенный срок».

[1119] См. подробнее: *Аристотель*. Экономика / Пер. Г.А. Таронян // Вестник древней истории. № 3 (109). 1969. С. 217.

[1120] Pol 1252 a 35.

Отталкиваясь от природных способностей, когда человек либо благородный (γεννάδας)[1121], либо раб (δοῦλος), можно указать некоторую шкалу нравственного развития как шкалу актуализации возможностей: 1) «звероподобный / θηριώδης» (крайняя форма распущенности, где человек практически перестает быть человеком)[1122]; 2) «распущенный / ἀκόλαστος» (не имеет внутренних ограничений, то есть отсутствует «воздержанность / ἐγκράτεια» и на него не действуют внешние ограничения); 3) тот, на кого действует лишь страх наказания, то есть внешние ограничения (запреты, закон); 4) тот, на кого действуют наставления (нечто переходное между действием внешних и внутренних ограничений); 5) «порядочный / σπουδαῖος» и «хороший / ἀγαθός» (способные самостоятельно быть добродетельными); 6) «нравственно прекрасный / καλὸς κἀγαθός» (достигающий возможного совершенства)[1123]. Каждый может актуализоваться сообразно своим возможностям. Конечно, уровень «καλὸς κἀγαθός» недостижим для раба по природе, а вот благородный по природе, очевидно, вполне может скатиться до распущенного. Получается, что воздержанный раб по природе, то есть чьи способности максимально развиты, оказывается лучше благородного, но не реализовавшего свои способности[1124].

Учитывая направляющую роль рассудительности, по этой шкале люди распределяются по степени силы и слабости рассудительности. Если у человека вообще рассудительности никакой нет, одна изобретательность, то видимо, кроме страха наказания, его ничто не может сдерживать, но страх, опасность он все-таки может

[1121] О чем упоминалось выше. Также дополнительно можно рассмотреть вопрос, называет ли Аристотель благородными всех способных к самостоятельному развитию или только обладающих самым большим потенциалом, так как очевидно, что некоторые дополнительные градации между этими двумя категориями у Аристотеля все же имеются (например, указания на ограниченность добродетелей женщин, скептическое отношение к ремесленникам и торговцам). Но в данном случае это не так важно.

[1122] Если самому «зверю не свойственны ни порочность, ни добродетель», то среди людей, пишет Аристотель, «мы клеймим этим [словом] тех, кто от порочности преступает [всякую] меру» (EN 1145 a 15–25).

[1123] Дополнительно как выражение совсем предельной актуализации, Аристотель упоминает и сравнение с богами. Тем, как и зверям, несвойственны добродетели и пороки, но потому, что за образом божества полагают переизбыток добродетели. Именно «божественный / θεῖος» противоположен «звероподобному» и также, согласно Аристотелю, редко встречается (EN 1145 a 30).

[1124] Так Аристотель описывает ситуацию, когда избалованные с детства люди превращаются в распущенных. Они, «имея избыток благополучия <…> не желают, да и не умеют подчиняться. И это наблюдается уже дома, с детского возраста: избалованные роскошью, в которой они живут, они не обнаруживают привычки повиноваться даже в школах». В результате они «не способны подчиняться никакой власти» (Pol 1295 b 15–20).

учитывать. Но есть люди, которых ничего не сможет сдержать, и таким людям Аристотель объявляет войну. Когда он пишет о войне, указывая, что само по себе это плохо, Аристотель не говорит, что мы достигнем рая на земле – наличие плохих людей неизбежно, поэтому неизбежна война[1125]. Война – это в первую очередь война между полисами. Но возможна вражда и внутри, и не обязательно как борьба за власть. Ничто в рассуждениях Аристотеля сделать такой вывод не мешает, поскольку человек при отсутствии добродетели в первую очередь разрушает полис, разрушает коммуникацию. В той мере, в какой он порочен, он действует против этого единства в различиях. Когда Аристотель пишет, что некоторые в своем развращении уже дошли до некоего звериного состояния, понятно, что речь идет в том числе и об отношении к другим людям. Можем предположить, что обжора причиняет вред не только себе, а выпадает из правильной коммуникации, так как еда для него может стать важнее другого человека. Но его негативное влияние не столь сильно, как в случае воровства, насилия, убийства и т. п. Распущенность – это та степень отличия, котороя не предполагает возможности единства, ведь такие, как пишет Аристотель, «усердствуют в пороке». Что делать с этими людьми? Очевидно, что с этими людьми надо бороться, так как они нарушают тот самый природный, справедливый порядок, где только и возможен мир, ради которого ведется война. Образ воина как охотника получает свою этическую интерпретацию – его «охота / θηρευτική» на людей[1126] как часть военного ремесла только в этом случае и согласуется с объявленной Аристотелем целью войны – миром[1127]. Аристотель прямо указывает, что «военное искусство» ориентировано не на «наживу», а на «победу», и сравнивает его в этом с «врачебным искусством», ориентированным не на зарабатывание денег лекарем, а на «здоровье»[1128]. Тогда как при чисто экономической трактовке получается противоречие: цель – мир, а результат – нажива,

---

[1125] Обычно этическая проблематика в концепции войны у Аристотеля прочитывается лишь в аспекте справедливости – добродетели нужны лишь для того, чтобы «увидеть справедливый характер войны и достичь ее главной цели – мира», то есть рассматриваются лишь добродетели военоначальника как компенсация или альтернатива непрописанным «требованиям jus in bello» (*Лобанов Е.В*. Платон и Аристотель о «праве войны» // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 1. С. 307–308).

[1126] Pol 1256 b 25.

[1127] Pol 1333 a 35.

[1128] Pol 1258 a 10–15.

приобретение собственности[1129]. Отсылка во фрагменте Pol 1256 b 5–30 к войне как «естественному средству для приобретения собственности» идет у Аристотеля в русле рассуждения о соотношении нужды («люди ведут такой образ жизни, какой их заставляет вести нужда (χρεία)») и ее адекватности природе («природа дарует всем по достижении полного развития такую же собственность (κτῆσις), какую она дает им сразу при их возникновении»). Это соотношение касается всего живого вообще: родившись, детеныш получает нужную пищу от родителей, вырастая, «получает» ее от природы, имея и определенный способ добывания пищи, и определенный ее источник – именно в этом смысле «растения существуют ради живых существ, а животные – ради человека». Именно в этом смысле и война может рассматриваться как способ добывания существующего по природе ресурса. Если рассматривать этот фрагмент вырванным из контекста прочих рассуждений практического знания, то можно поставить знак равенства между Аристотелем и Гитлером[1130]. Наверное, если бы Аристотель жил в мире после Освенцима, он был бы более осторожен в высказываниях, но его речь достаточно свободна, и это надо учитывать[1131].

Если рассматривать полис как родового человека, то война объявлена пороку, разрушающему коммуникацию. Включая этот фрагмент в контекст рабства по природе, дружественности и различия в индивидуальном развитии не только среди «варварских» народов, но и среди эллинов, мы получаем рассуждение об установлении того порядка, при котором каждый занимает свое место сообразно своему развитию, своей моральной самостоятельности. Война выражает вынужденный силовой аспект установления такого порядка и в своем аспекте «охоты на людей» по сути ничем не отличается от работы полиции в борьбе с преступностью или служб

[1129] В социально-политической трактовке дается чисто экономическое разъяснение войны, при этом слова Аристотеля о приобретении собственности никак не сопоставляются со словами о мире (*Кечекьян С.Ф.* Op. cit. С. 77; *Чанышев А.Н.* Op. cit. С. 190). Тогда так и получается, что воюют за мир, но попутно еще прихватывают собственность.
[1130] Тогда, конечно, неудивительны возмущенные восклицания А. Валона: «бесчестный и подлый обычай торговли рабами, обращенный в право, возведен в степень долга!» (*Валон А.* Op. cit. С. 170), «как мог философ не выступить, даже во имя своей теории, в защиту этих несчастных?» (там же. С. 171).
[1131] Чему опять же способствует рассмотрение учения Аристотеля исключительно из текста Аристотеля, без фона какого бы то ни было историко-культурного контекста, тем более такого контекста жизни самих исследователей.

безопасности в борьбе с терроризмом (с той лишь разницей, что, по Аристотелю, таких людей надо не просто изолировать, а заставить работать)[1132].

Подводя итоги этической интерпретации рабства по природе, можно с уверенностью сказать, что определяющим фактором для различения раба и свободного является их способность к нравственному развитию, а уже у нее есть те или иные социальные корреляты. Значение постоянного общения раба и хозяина не в выгоде, а в самом процессе существования как сосуществования, где если и можно говорить о выгоде, то только в самом общем телеологическом смысле предельного развития рода. Когда же Аристотель называет раба орудием, он описывает хозяйственную функцию раба, а не суть рабства как такового. В этом Аристотель больше выразитель патриархального рабства, когда раб – это часть домохозяйства не меньше, чем жена и дети[1133]. А вот когда все содержание аристотелевской концепции рабства выхолощено, а сама эта функция возведена в абсолют, тогда мы получаем то самое «классическое рабство». Сама же хозяйственная функция такова не только у раба, но и у ремесленника и проч. Конечно, ремесленники и торговцы, вся эта публика, для Аристотеля не образец для подражания, но все-таки он их не отождествляет с рабами. Так же как он не отождествляет с рабами по природе и варваров. «Раб по природе» – это совершенно самоценное понятие, оно может пересекаться с понятием «варварство», но не более того, так как это понятие из другой концепции – этической. Оно отсылает нас к таким понятиям, как «справедливость», «рассудительность», «воздержанность», а понятия «ремесленник», «варвар» не являются понятиями этической системы Аристотеля. Стагирит, конечно, предполагает, что, скорее всего, среди варваров рабов по природе больше, они к этому предрасположены, но это не значит, что среди эллинов нет рабов по природе[1134]. Мы видим,

---

[1132] Так что можно думать, что Аристотель признал бы справедливой практику трудовых колоний, если в тех оказывались бы только люди распущенные, а дисциплинирование там не подразумевало бы намеренного причинения вреда. Хотя, учитывая, что основная идея Аристотеля в «Политике» не построение идеального полиса (несмотря на его описание), а динамика форм полисного устройства (что согласуется и с его онтологией), то он вряд ли признал бы возможность создания такой идеальной практики дисциплинирования.

[1133] Что и отмечает, как уже говорилось, Д. Росс.

[1134] Аристотель также может позитивно оценивать некоторые обычай варваров. Например, уже упоминавшаяся в гл. 2, § 1 полезность закаливания Аристотелем подается как обычай варваров – «поэтому у многих варваров существует обычай окунать новорожденных детей в холодную реку» (Pol 1336 a 15). То есть не всякий обычай варваров – это

как все эти различия – социальные, этнические – уходят на второй план, на первый план выступает человек как таковой и те характеристики, которые определяют полноценное развитие его природы, в этом смысле это этические характеристики. Они становятся определяющими, хотя они не создают того, что можно было бы назвать космополитизмом. Конечно же, здесь прав Ф. Дирльмайер, о чем уже говорилось (в слове Аристотеля «φιλάνθρωπος» неадекватно видеть какие-либо идеи всеобщего равенства). Для Аристотеля равенство без учета различий несправедливо, так что никакие «миллионы» никогда не обнимутся, потому что среди них всегда будут порочные, всегда каких-то людей надо будет контролировать силой и страхом. Никакой веры у Аристотеля в замечательную природу человека, что человек изначально добр, нет, равно как он изначально и не зол – он нейтрален, он лишь потенция. Но им движет стремление – он стремится к коммуникации, к дружбе, к знанию, у него есть та самая качественная черта всего живого – дружественность, но она не абсолютна, она не делает человека равным всем другим людям по развитию и не служит гарантом добродетельности, а определяет направленность на коммуникацию. Далее у человека есть свои особенности, развиваемые воспитанием, но никакое воспитание не сделает людей равными в их природных способностях. Такое критическое отношение к природе человека у Аристотеля и проявляется в концепции рабства по природе. Но она во многом и оптимистична, так как в ней подразумевается, что процесс коммуникации позволяет развиваться всем, жить в общении, объединении, главное – понимать, как это работает.

Эта концепция отнюдь не утопична, как может показаться. По сути, современный мир живет в ситуации этической трактовки рабства по природе, точнее, стремится к ней, распределяя социальные функции сообразно способностям. Хотя часто рабы по природе все-таки оказываются у власти, а охоту ведут те, на кого следовало бы охотиться. Но эти случаи всякий считает неправильными, поэтому

варварский/*дикий* обычай, более того, пусть и на уровне телесности, но это касается воспитания (одной из ключевых задач общения).

первая задача раба по природе сегодня – это использовать всю свою изобретательность, чтобы убедить окружающих, что он καλὸς κἀγαθός.

Заключение главы

Понятие «добродетель» в этике Аристотеля в первую очередь раскрывает развитие конкретного человека в совершении им правильного поступка. Правильность поступка концептуализируется Аристотелем двумя способами: как середина (между удовольствием и страданием) и как должное. Но как было показано, обе концепции не дают возможности определить содержание поступка и составляют лишь функциональное его описание, то есть, отвечая на вопрос «как?», показывают, как поступок совершается в ориентире на правильную цель – как должно, как правильно, в соответствии с серединой, с красотой, пользой. Но что должно, правильно, в чем середина, красота и польза – это уже не определено. Если и находится дополнительный ответ, то он такой же функциональный: правильно то, что соответствует природе. Таким образом, с позиции этики как практического знания эти понятия оказываются бессодержательными, а точность этики как науки останавливается на описании структуры человеческой деятельности, и чем эта структура должна быть конкретно, мы знать ни эпистемически, ни практически не можем.

Именно поэтому невозможно формулирование норм, то есть возможно только формулирование некоторых правил реализации процесса, как, например, следование должному, поиск середины (нахождение середины между крайностями). Но это не более чем практическая навигация, не дающая возможности формулировать нормы практического характера, то есть с конкретным содержанием запрета или предписания. Например, «не убей» – это норма, запрещающая конкретное содержание (убийство, лишение жизни). Но в рамках этики Аристотеля данное содержание поступка всегда будет предметом рассмотрения в рамках конкретной ситуации. То есть убить или не убить – это не вопрос нормы, а вопрос адекватности ситуации, решаемый в рамках определенной структуры деятельности, где следование должному отсылает нас не к конкретной норме запрета на убийство, но к личному опыту нахождения правильного содержания поступка. Это всегда индивидуальное

понимание. Обладая знанием «что», знанием «как» и личным опытом поступка, человек начинает понимать, какое конкретное содержание должно быть актуализовано в его поступке, чем этот поступок должен быть наполнен. Мы можем говорить о том, что если у нас есть пара, тройка мудрецов, то они созерцают некое истинное знание одинаково, потому что оно истинное – оно не может быть разным, но поступки этих мудрецов могут отличаться потому, что из эпистемы поступок не выводится. Содержание – это задача внутренней работы человека, которая раскрывается как аутокоммуникация (взаимодействие рассудительности и нрава). Если норма требует какого-то одинакового поступка от каждого человека, только нумерически разного[1135], то знание о добродетели всегда остается лишь поиском границы поступка. Утверждение же Аристотеля, что правильно можно поступить только одним-единственным образом, касется не практического знания, а того, что можно назвать третьим уровнем этики, – конкретного поступка, самой практики, а не знания о ней. Потому что ситуация, в которой совершается поступок, всегда уникальна, единична.

Такой сложный диалог с самим собой и с другим неизбежно ведет к дифференциации коммуникативных ролей, в которой проявляется как различие природных способностей, так и успешность индивидуальной их реализации. Соответственно, единственным критерием определения коммуникативного статуса индивида является степень его актуализованности (интеллектуально-нравственное состояние). Что раскрывается в самом ярком примере такой дифференциации – концепции рабства по природе.

[1135] Соответственно, требует и чисто рациональной работы: анализ нормы, анализ ситуации, соотнесение нормы с ситуацией. Что лучше всего представлено в категорическом императиве И. Канта – поступать так, чтобы структурно (как максима) конкретный поступок мог быть применим для деятельности всякого человека (стать основой всеобщего законодательства).

Заключение

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»[1136]. 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 энергийное существование человека как гилеморфной структуры, раскрываемое во взаимодействии четырех причин (что обуславливает и тематическую связь метафизики и этики через антропологию посредством понятия «энергия», в изменеии его содержания от онтологического 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 расрывается 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 рассматривается шире, то есть как Человек-род, а не только как государство (наличный способ

[1136] Pol 1253 a.

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 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: деторождения, властвование-подчинение, подражание, дружественность), далее также и вербальным понятийным общением (λόγος, 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/осуществлятся «право (δίκη), служащее мерилом справедливости». Оно опосредует общение как

внешний регулятор – законы определяют жизнь во всех ее проявлениях, включая воспитание. Тем самым родовой 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 дружественность, определенная в результате анализа употребления слова «φιλία». Каждый человек оказывается естественным образом близок всякому другому человеку, для него естественно быть φιλάνθρωπος «человеколюбивым» (то есть именно дружественным).

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 неопосредованно, 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 сообразно 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 вызвается 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 поддержать 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 κοινωνία-ὁμιλία-φιλία, с общим смысловым ядром – актуализирующее взаимодействие. Каждое из трех понятий раскрывает свой аспект такого взаимодействия в рамках этической проблематики. Ὁμιλία как вербальное общение представляет рациональный аспект[1137], κοινωνία – аспект взаимности, общности, образующейся между людьми посредством слов и поступков, φιλία как

[1137] Для полного разъяснения вербального общения нужно учитывать и понятие «λόγος», но оно в первую очередь раскрывает антропологическое и онтологическое основание этики и не имеет сугубо этической функции.

дружественность – внерациональный аспект положительной направленности на другого. Далее на основе связки κοινωνία-ὁμιλία-φιλία выстраиваются остальные понятия этического знания: ὁμιλία → единомыслие → мера → равенство → справедливость (правосудность); κοινωνία → общность → семья → селение → полис → полисная дружба; φιλία (дружественность) → φιλία (несовершенная дружба) → благожелательность → φιλία (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 (καλὸς κἀγαθός), 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.

Список сокращений

APo – Вторая аналитика

DA – О душе

EE – Евдемова этика

EN – Никомахова этика

Met – Метафизика

MM – Большая этика

Ph – Физика

Poet – Поэтика

Pol – Политика

LSJ – Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon.

Список литературы

Первоисточники

1. *Аристотель.* Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 296–374.
2. *Аристотель.* Вторая аналитика / Пер. Б.А. Фохта // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1978. С. 255–346.
3. *Аристотель.* Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. Москва: Канон+, 2011. 408 с.
4. *Аристотель.* Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1976. С. 65–367.
5. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 53–294.
6. *Аристотель.* О душе / Пер. П.С. Попова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1976. С. 368–448.
7. *Аристотель.* Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 375–644.
8. *Аристотель.* Поэтика / Пер. М.Л. Гаспарова // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 645–680.
9. *Аристотель.* Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 3. Москва: Мысль, 1981. С. 59–262.
10. *Аристотель*. Экономика / Пер. Г.А. Таронян // Вестник древней истории. № 3 (109). 1969. С. 217–242.
11. *Лактанций*. Божественные установления. Книги I–VII / Пер. В.М. Тюленева. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2007. 512 с.
12. *Платон.* Государство / Пер. А.Н. Егунова // Соч.: в 4 т. Т. 3-I. Санкт-Петербург: Изд. С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 97–494.
13. *Платон.* Законы / Пер. А.Н. Егунова // Соч.: в 4 т. Т. 3-II. Санкт-Петербург: Изд. С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 89–514.

14. Этика Аристотеля / Пер. Э. Радлова. Санкт-Петербург: Общественная польза, 1908. 207 с.
15. *Цицерон*. О государстве / Пер. В.О. Горенштейн // *Цицерон*. Диалоги. Москва: Наука, 1966. 224 с.
16. *Aristotle.* De Anima / With tr. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: The University Press, 1907. 626 p.
17. *Aristote*. De l'âme / Tr. et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles-Lettres, 1966. 118 p.
18. *Aristoteles.* Die Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch / Üb. von O. Gigon. Berlin: De Gruyter, 2007. 560 S.
19. *Aristotle.* Ethica Nicomachea / Tr. by W.D. Ross // The Works of Aristotle. Vol. 9. Oxford: The Clarendon Press, 1925.
20. *Aristotelis*. Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962. 264 p.
21. *Aristotle*. Eudamian Ethics / Tr. by J. Solomon // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 1922–1981.
22. *Aristotle*. Magna Moralia / Tr. by St. G. Stock // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 1868–1921.
23. *Aristoteles*. Magna Moralia / Üb. und Komm. von F. Dirlmeier // Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 8. Berlin: Akademie Verlag. 1966. 490 S.
24. *Aristotle.* Metaphysics / Tr. by W.D. Ross // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 1552–1728.
25. Aristotle's Metaphysics / A revised text with intr. and comm. by W.D. Ross. Oxford: The University Press, 1975. Vol. 2. 528 p.
26. *Aristotle*. Nicomachean Ethics / Tr. and ed. by R. Crisp // Cambridge texts in the history of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 215 p.
27. *Aristotle.* Nicomachean Ethics / Tr. by W.D. Ross, revised by J.O. Urmson // The Complete Works of Aristotle / Ed. J. Barnes. Vol. 2. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 1729–1867.

28. *Aristoteles*. Nikomachische Ethik / Üb. und komm. von F. Dirlmeier // *Aristoteles*. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. 606 S.
29. *Aristotle*. On the soul / Tr. by J.A. Smith // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 641–692.
30. Aristotle's Physics / A revised text with intr. and comm. by W.D. Ross. Oxford: The Clarendon Press, 1936. 750 p.
31. *Aristotle.* Physics // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 315–446.
32. *Aristotle.* Poetics / Ed. L. Tarán, D. Gutas. Leiden, Boston: Brill, 2012. 537 p.
33. *Aristotle.* Poetics / Tr. by W.H. Fyfe // Aristotle in 23 vol. Vol. 23. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1932. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0056%3Asection%3D1447a (дата обращения: 08.04.2018).
34. *Aristotle*. Poetics / Tr. by I. Bywater // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 2316–2340.
35. *Aristotle*. Politics / With tr. by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1959. 684 p.
36. *Aristotle*. Politics / Tr. by B. Jowett // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 1986–2129.
37. *Aristotle.* Posterior Analytics // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 114–166.
38. *Aristotle*. The Nicomachean Ethics / Tr. by W.D. Ross. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 277 p.
39. *Aristotle.* The Nicomachean Ethics / Tr. by H. Rackham // Aristotle in 23 vol. Vol. 19. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054 (дата обращения: 15.04.2018).
40. *Plato.* Laws // Platonis Opera in 5 vol. / Ed. by J. Burnet. Vol. 5(II). Oxford: The Clarendon Press, 1903.

Исследовательская литература на русском языке

41. *Агальцев А.М.* Аристотель о природе общения // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 300 (1). С. 39–42.
42. *Аль-Фараби*. Философия Аристотеля // Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР,1985. С. 209–330.
43. *Алымова Е.В*. Тема мужества в этике Аристотеля // Verbum. 2017. № 19. С. 65–77.
44. *Антоновский А.Ю*. Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки. Москва: ИФ РАН, 2015. 168 с.
45. *Антоновский А.Ю*. Коммуникация как эпистемическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 47. № 1. С. 5–24.
46. *Апресян Р.Г*. Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 65–85.
47. *Апресян Р.Г*. Слова любви: eros, philia, agape // Философия и культура. 2012. № 8(56). С. 27–40.
48. *Апресян Р.Г*. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова. Москва: Альфа-М, 2014. С. 35–62.
49. *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. Москва: Альфа-М, 2009. С. 157–170.
50. *Арним Г.* История античной философии / Пер. С.И. Поварнин. Москва: Издательство ЛКИ, 2007. 264 с.
51. *Артеменко Н.А.* От переводчика // *Хайдеггер М*. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). Санк-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. С. 5–38.
52. *Артемьева О.В*. Добродетель и ответственность // Проблемы этики. Философско-этический альманах. 2015. № 5. С. 95–108.

53. *Артемьева О.В.* Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. Москва: Альфа-М, 2009. С. 433–445.
54. *Асмус В.Ф.* Античная философия. Москва: Высшая школа, 2001. 400 с.
55. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 783 с.
56. *Бибихин В.В.* Государство и право в «Политике» Аристотеля и у других авторов [Электронный ресурс] // Введение в философию права. Москва: ИФ РАН, 2005. 345 с. URL: http://www.bibikhin.ru/Gosudarstvo_i_pravo_v_Politike_Aristotelya_i_u_drugih_avtorov (дата обращения: 03.03.2018)
57. *Бородай Т.Ю.* О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры. Москва: Наука, 1988. С. 112–132.
58. *Брагинская Н.В.* Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 687–752.
59. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. А.И. Кырлежев. Москва: Языки славянской культуры, 2012. 384 с.
60. *Бугай Д.В.* Единство платоновского «Государства». Москва: Издатель Воробьев А.В., 2016. 452 с.
61. *Бугай Д.В.* Правовое мышление в архаической Греции: dike у Гомера и Гесиода // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 106–116.
62. *Валон А.* История рабства в античном мире / Пер. С.П. Кондратьева. Москва: Госполитиздат, 1941. 662 с.
63. *Васильев В.В.* Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. Москва: Книжный дом «Либроком», 2014. 240 с.
64. *Васильева Т.В.* Комментарии // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 273–324.
65. *Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. Москва: Академический проект; Трикста, 2008. 733 с.

66. *Войтинская Н.С.* Аристотелизм // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 192–206.

67. *Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2012. 382 с.

68. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонов. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.

69. *Гадамер Х.-Г.* История понятий как философия / Пер. В.В. Бибихина // *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. Москва: Искусство, 1991. С. 26–42.

70. *Гаджикурбанов А.Г.* Различие этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. № 3. С. 1–22.

71. *Гаджикурбанова П.А*. Этика Ранней Стои: учение о должном. Москва: ИФ РАН, 2012. 219 с.

72. *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. М.Л. Гаспаров, Е.М. Штаерман. Москва: Наука, 1964. 375 с.

73. *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. 264 с.

74. *Гайденко П.П*. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. Москва: Наука, 1988. С. 284–307.

75. *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. Москва: Издательство МГУ, 1987. 214 с.

76. *Гарнцев М.А., Платонов Р.С*. Проект Шлейермахера: перевод диалогов Платона и задача общекультурного развития [Электронный ресурс] // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 10. Вып. 1: Пространство и время текста. URL: http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/2227-9490e-aprovr_e-ast10-1.2015.54.php (дата обращения: 05.03.2018).

77. *Гегель Г.В.Ф*. Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // *Гегель*. Соч. в 14 тт. Т. 10. Москва: Типография «Печатный двор», 1932. 454 с.

78. *Гусейнов А.А.* Античная этика. Москва: Книжный дом «Либроком», 2011. 288 с.
79. *Гусейнов А.А.* Аристотель // История этических учений. Москва: Академический проект, 2015. С. 355 – 376.
80. *Гусейнов А.А*. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004. С. 94–128.
81. *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. Москва: Знание, 1984. 64 с.
82. *Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. Москва: Канон+, 2011. С. 348–370.
83. *Гуторов В.А*. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Ленинград: Издательство Ленинградсткого университета, 1989. 288 с.
84. *Дадли Дж*. Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // Verbum. 2017. № 19. С. 9–23.
85. *Дильтей В*. Соч. в 6 тт. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / Пер. В.А. Куренной, А.П. Огурцов, А.В. Михайловский. Москва: Три квадрата, 2004. 419 с.
86. *Дильтей В*. Соч. в 6 тт. Т. 4: Герменевтика и теория литературы / Пер. В.В. Бибихин и Н.С. Плотников. Москва: Дом интеллектуальной книги, 2001. 531 с.
87. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва: Терра-Книжный клуб, 2009. 608 с.
88. *Дмитриев Т.А.* Аласдер Макинтайр: мораль после добродетели // История философии. 2005. №12. С. 89–123.
89. *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. Москва: Изд-во Московского университета, 1986. 248 с.
90. *Доватур А.И.* «Политика» Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 38–52.
91. *Доватур А.И.* Рабство в аттике в VI–V вв. до н. э. Ленинград: Наука, 1980. 135 с.

92. *Зубец О.П.* Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый // Этическая мысль. 2011. № 11. С. 53–89.

93. *Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. 368 с.

94. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях. 1797 / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн и Ц. Г. Арзаканьян // *Кант И.* Соч.: в 6 тт. Т. 4. Ч. 2. Москва: Мысль, 1965. 478 с.

95. *Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 8–37.

96. *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. Москав; Ленинград: Издательство АН СССР, 1942. 222 с.

97. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос. 1999. № 10 (20). С. 43–88.

98. *Лебедев А.В.* Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва: Наука, 1989. 575 с.

99. *Лобанов Е.В*. Платон и Аристотель о «праве войны» // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 1. С. 304–310.

100. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Москва: Издательство АСТ, 2000. 880 с.

101. *Лосев А.Ф*. Учение Аристотеля о потенции и энергии // *Аристотель*. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. С. 899–718.

102. *Майоров Г.Г*. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. Москва: Книжный дом «Либроком», 2012. 416 с.

103. *Месяц С.В*. Чтение философского текста. Круглый стол от 07.08.2007 // ΣΧΟΛΗ. 2007. Т. 1. № 2. С. 276–298.

104. *Миллер Т.А.* Комментарии // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. Москва: Канон+, 2011. С. 272–324.

105. *Никули*н *Д.В.* Метафизика и этика. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2005. 240 с.

106. Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 2. Москва: Мысль, 2010. 634 с.
107. *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.
108. *Платонов Р.С.* Семантика слова «ἦθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 26–53.
109. *Порус В.Н.* Что значит «понять» художественный текст? // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 84–96.
110. *Прокофьев А.В*. Обстоятельства справедливости: Аристотель и Юм // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2015. № 4. С. 116–126.
111. *Прокофьев А.В*. Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 136–146.
112. *Прокофьев А.В*. О моральном значении стыда // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 2. С. 106–122.
113. *Рассел Б.* История западной философии. В 3 кн. / Пер. под ред. В.В. Целищева. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2001. 992 с.
114. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. И.С. Вдовина. Москва: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с.
115. *Рожанский И.Д.* Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. Москва: Мысль, 1981. С. 559–599.
116. *Сагадеев А.В.* Примечания // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1976. С. 451–506.
117. *Санженаков А.А*. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 66–77.
118. *Семенов В.Е*. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. Москва: РОССПЭН, 2012. 687 с.
119. *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.

120. *Солопова М.А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. Москва: Канон+, 2011. С. 371–405.
121. *Солопова М.А*. К публикации седьмой книги «Никомаховой этики» с выдержками из комментариев Аспасия, пс-Гелиодора и Анонимного автора // Историко-философский ежегодник’2002. Москва: Наука, 2003. С. 68–71.
122. *Солопова М.А*. Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов γνώμη и συγγνώμη в шестой книге «Никомаховой этики» // Историко-философский ежегодник’2016. Москва: Аквилон, 2016. С. 7–32.
123. *Сорина Г.В.* Критическое мышление и метод экспертных групп // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 3. № 1. С. 194–204.
124. *Сорина Г.В*. Методология экспертной работы (в контексте современных образовательных коммуникаций) // Ценности и смыслы. 2014. № 2. С. 50–62.
125. *Сорина Г.В.* Принятие решений как интеллектуальная деятельность. Москва: Канон+, 2009. 272 с.
126. *Сухачев В.Ю*. О внеморальном прочтении некоторых базовых «моральных» понятий «Никомаховой этики» // Verbum. № 19. 2017. С. 52–56.
127. *Фохт Б.А.* Lexicon Aristotelicum (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля // Историко-философский ежегодник’97. Москва: Наука, 1999. С. 41–74.
128. *Хабермас Ю*. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Пер. М.Б. Скуратова. Москва: Весь мир, 2011. 336 с.
129. *Хабермас Ю*. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. Д.В. Скляднева. Санкт-Петербург: Наука, 2001. 377 с.
130. *Хайдеггер М*. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. Н. А. Артеменко. Санк-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.
131. *Чанышев А.Н*. Аристотель. Москва: Мысль, 1987. 221 с.

132. *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
133. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франк. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. 294 с.
134. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика / Пер. А.Л. Вольский. Санкт-Петербург: Европейский Дом, 2004. 242 с.
135. *Шлейермахер Ф.* О разных методах перевода. Лекция, прочитанная 24 июня 1813 г. // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2000. № 2. С. 127—145.
136. *Эдмондс Д.* Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / Пер. Д. Кралечкин. Москва: Издательство Института Гайдара, 2016. 256 с.

Исследовательская литература на иностранных языках

137. *Ackrill J.L.* Aristotle's distinction between energeia and kinesis // Essays on Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 142–162.
138. *Ackrill J.L.* Aristotle on Eudaimonia // Essays on Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 179–200.
139. *Adkins A.W.H.* Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford: The Clarendon Press, 1965. 380 p.
140. *Ambler W.* Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery // Political Theory. 1987. Vol. 15. № 3. P. 390–410. P.
141. *Annas J.* Aristotle on Virtue and Happiness // Aristotle's Ethics. Critical Essays. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 35–55.
142. *Annas J.* The Morality of Happiness. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995. 502 p.
143. *Anscombe G. E. M.* Modern moral philosophy // Philosophy. 1958. Vol. 23. № 124. P. 1–19.

144. *Arnim H.* Die drei aristotelischen Ethiken. Bd. 2. Leipzig: Akademie der Wissenschaften in Wien, 1924. 142 S.
145. *Audi R.* Epistemic Virtue and Justified Belief // Virtue epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 82–97.
146. *Beekes R.* Etymological dictionary of Greek: in 2 vols. Vol. 1-2. Leiden, Boston: Brill. 2010. 1808 p.
147. *Broadie S.* Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. New York: Cambridge University Press, 2007. 203 p.
148. *Brown L.* Explanatory Notes // Aristotle. The Nicomachean Ethics/ Tr. by W.D. Ross. Oxford, New York: Oxford University Pres, 2009. P. 204–268.
149. *Brown E.* Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XXII. Boston: Brill, 2007. P. 221–256.
150. *Brunt P.A.* Aristotle and Slavery // Studies in Greek History and Thought. Oxford: The Clarendon Press, 1993. P. 343–388.
151. *Buckle S.* Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics // Philosophy. 2002. № 77. P. 565–595.
152. *Burnet J.* Introduction // The Ethics of Aristotle. London: Methuen, 1900. P. XI–LII.
153. *Burger R.* Aristotle’s dialogue with Socrates: on the Nicomachean ethics. Chicago: The University of Chicago, 2008. 309 p.
154. *Cooper J.M.* Aristotle on the Goods of Fortune // *Cooper J.M.* Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 292–311.
155. *Crisp R.* Aristotle’s Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 111–136.
156. *Crisp R.* Modern Moral Philosophy and the Virtues // How One Should Live? Essays on the Virtues. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 1–18.

157. Curzer H.J. The Supremely Happy Life in Aristotle's Nicomachean Ethics // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. Vol. 24. No. 1. 1991. P. 47–69.
158. *Diogenis Laertii*. Vitae philosophorum. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. 2008. 826 S.
159. *Dirlmeier F*. Anmerkungen // *Aristoteles*. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 265–606.
160. *Dirlmeier F*. Einleitung // *Aristoteles*. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 245–264.
161. *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.
162. *Dobbs D*. Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery // The Journal of Politics. 1994. Vol. 56. № 1. P. 69–94.
163. *Dudley J.* Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism. New York: State University of New York Press, 2012. 484 p.
164. *Engstrom S., Whiting J*. Introduction // Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty. New York: Cambridge University Press, 1996. 310 p.
165. *Eriksen T.B.* Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6–8. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. 272 p.
166. *Foot Ph*. Virtues and vices and other essays in moral philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 1–18.
167. *Fortenbaugh W.W*. Aristotle on Slaves and Women // *Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics*. London: St. Martin's, 1977. P. 135–139.
168. *Fortenbaugh W.W*. Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics And Rhetoric. Leiden; Boston: Brill, 2006. 482 p.
169. *Frisk H*. Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960. 938 S.
170. *Frisk H*. Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Bd. 2. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1965. 1154 S.

171. *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. 494 S.
172. *Garver E.* Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // Journal of the History of Philosophy. 1994. Vol. 32. № 2. P. 173–195.
173. *Guthrie W.K.C.* A history of Greek philosophy. Vol. 6: Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 456 p.
174. *Gottlieb P.* The Practical Syllogism // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic. Oxford: Blackwell, 2006. pp. 218–233.
175. *Gottlieb P.* The Virtue of Aristotle's Ethics. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009. 241 p.
176. *Gigon O.* Die antike Philosophie als Masstab und Realität. Zürich; München: Artemis, 1977. 517 S.
177. *Habermas Jü.* Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven // Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 372 S.
178. *Hardie W.F.R.* Aristotle's ethical theory. Oxford: Oxford University Press, 1980. 448 p.
179. *Harvey M.* Deliberation and natural slavery // *Social Theory and Practice.* 2001. Vol. 27. № 1. P. 41–64.
180. *Hughes G.J.* The Routledge Guidebook to Aristotle's *Nicomachean Ethics.* New York: Routledge, 2001. 272 p.
181. Index Aristotelicus, Ed. H. Bonitz. Berlin, 1870.
182. *Irwin T H.*. Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 1–33.
183. *Irwin T.H.* Reason and responsibility in Aristotle // Essays On Aristotle's Ethics. Berkeley; Los Angeles; London: University Of California Press, 1984. P. 117–156.
184. *Irwin T.H.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007. 812 p.

185. *Jaeger W.* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmannsghe Buchhandlung, 1923. 438 S.
186. *Kenny A.* The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1978. 264 p.
187. *Keyt D.* Intellectualism in Aristotle // Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. 2. Albany: State University of New York Press, 1983. P. 364–387.
188. *Konstan D.* Aristotle on Love and Friendship // ΣΧΟΛΗ. 2008. Vol. II. № 2. P. 207–212.
189. *Kosman L.A.* Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics // Essays on Aristotle's Ethics. Los Angeles: University of California Press, 1984. P. 103–116.
190. *Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton: Princeton University Press, 1991. 379 p.
191. *Lewis C.S.* The Problem of Pain. Quebec: Samizdat University Press, 2016. 102 p.
192. *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / Revised by. Sir Henry Stuart Jones. Oxford: The Clarendon Press, 1996. 2041 p.
193. *Lockwood T.* Competing ways of life and ring composition Cambrige Com position (NE x 6–8) // The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 350–369.
194. *Macintyre A.* After Virtue: a Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
195. *Mathie W.* Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle // *The Review of Politics.* 1987. *Vol.* 49. № 1. P. 59–84.
196. *May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. 189 p.
197. *Miller D.* Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: The Clarendon Press. 1995. 424 p.
198. *Millett P.* Aristotle and Slavery in Athens // *Greece & Rome, Second Series*. 2007. Vol. 54. № 2. P. 178–209.

199. *Nussbaum M*. Aristotle's De Motu Animalium. Princeton: Princeton University press, 1985. 430 p.
200. *Nussbaum M.C*. «Finely Aware and Richly Responsible»: Literature and the Moral Imagination // Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 148–167.
201. *Nussbaum M.C*. The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality // Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 54–105.
202. *Nussbaum M.C*. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press 2000. 544 p.
203. *Nussbaum M.C*. Virtue Ethics: a Misleading Category? // The Journal of Ethics. 1999. № 3. P. 163–201.
204. *Newman W. L*. The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1887. 580 p.
205. *Nickel R.* Erläuterungen // *Aristoteles.* Die Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch / Üb. von O. Gigon. Berlin: De Gruyter, 2007. S. 475–531.
206. *Pellegrin P*. Natural slavery // The Cambridge Companion to Aristotle's Politics. New York: Cambridge University Press, 2013. P. 92–116.
207. *Pangle L.S.* Aristotle and the Philosophy of Friendship. New York, Cambridge University Press, 2003. 255 p.
208. *Polansky R.* Aristotle's De Anima. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 580 p.
209. *Polansky R*. Introduction: Ethics as Practical Science // The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 1–13.
210. *Richardson Lear G*. Happiness and the Structure of Ends // A Companion to Aristotle. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2009. P. 387–403.
211. *Riel G. Van*. Pleasure and the good life: Plato, Aristotle, and the neoplatonists. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000. 207 p.

212. *Roche T.D.* On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // Ancient Philosophy. 1988. Vol. 8 (1). P. 49–62.
213. *Ross D.W.* Aristotle. London; New York: Routledge, 1995. 322 p.
214. *Sandel M.J. Justice: What's the Right Thing to Do?* London: Allen Lane, 2009. 200 p. (формат EBook).
215. *Schlaifer R.* Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle // Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960. P. 93–132.
216. *Schleiermacher F.* Einleitung // Über die Philosophie Platons / Hrsg. P.M. Steiner. Hamburg: Meiner, 1996. S. 25–69.
217. *Schofield M.* Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery // *Aristoteles' «Politik».* Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8 – 3.9.1987. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. P. 1–27.
218. *Schwartz E.* Ethik der Griechen. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1951. 272 s.
219. *Shields C.* Perfecting pleasures: the metaphysics of pleasure in *Nicomachean Ethics* // Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 191–210.
220. *Smith N.D.* Aristotle's Theory of Natural Slavery // Phoenix. 1983. Vol. 37. № 2. P. 109–122.
221. *Sim M.* Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics / Ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 51–77.
222. Suetonius / With tr. by J.C. Rolfe. In 2 vol. Vol. 2. London: William Heinemann Ltd., 1959. 556 p.
223. *Swanson Ju.A., David C.C.* Aristotle's Politics. A Reader's Guide. London; New York: Continuum, 2009. 168 p.
224. *Thomas Aquinas*. Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics [Электронный ресурс] / Tr. by C. I. Litzinger, O.P. In 2 vol. Chicago: Henry Regnery Company, 1964. URL: http://dhspriory.org/thomas/english/Ethics.htm (дата обращения: 01.02.2018)

225. *Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. New York: Cambridge University Press, 2014. 224 p.
226. *Tuominen M.* The Ancient Commentators on Plato and Aristotle. New York: Routledge, 2009. 324 p.
227. *Vaccarezza. M.S.* Aristotle's account of philia/amiability // Philosophy Study. 2012. Vol. 2. № 3. P. 195–202.
228. *Walsh M.* Aristotle's Conception of Freedom // Journal of the History of Philosophy. 1997. Vol. 35. № 4. P. 495–507.
229. *White N.* Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford: The Clarendon Press, 2002. 369 p.
230. *Williams B.* Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.
231. *Winter M.* Rethinking virtue ethics. Heidelberg; London; New York: Springer, 2012. 183 c.
232. *Woods M.* Commentary // *Aristotle*. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII / Tr. with com. by M. Woods. Oxford: The Clarendon Press, 2005. P. 43–184.
233. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. T.II, 2: Aristoteles und die alten Peripatetiker. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1879. 948 S.
234. *Zingano M.* The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemian and the Nicomachean Ethics // Apeiron. 2015. No. 48(2), pp. 195–219.