

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15

Москва
2015

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арендт	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина	274

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i>	297
--	-----

Р.С. Платонов-Поляков

Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля

Платонов-Поляков Роман Сергеевич – аспирант. Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, ГСП-1, Ломоносовский проспект, 27–4, ГСП-1; e-mail: romanstudent@list.ru

В статье ставится цель представить счастье в этике Аристотеля в качестве понятия, раскрывающего состояние возможного для человека развития как в его предельной стадии, где человек полностью актуализирует свои способности и находится в максимальной близости к богу, так и в правильно направленном его движении, когда природа человека проявляется во всем своем телесном, рациональном и социальном многообразии. Развитие, таким образом, определяется не редукцией человека к какому-либо аспекту его природы, а рационально найденной и выраженной в добродетелях гармонией; само бытие человека при этом оказывается нацеленным на счастье.

Рассмотрение сути счастья Аристотель проводит через «назначение» или «дело» (ergon) человека. Здесь «бездельник» (argos) – это тот, кто лишен дела как смысла, бессмысленный, существующий ни за чем, а счастье уже не дар богов или случай, а то зависимое от деятельности человека состояние жизни, которое определяется как совершенная деятельность.

Соответственно, добродетели в самом общем смысле допустимо называть параметрами актуализации человека, где задается модель идеала как того, что может быть осуществлено. Именно в этот момент мы получаем не действие вообще и не разумное действие, отличающее человеческое существование от животного, а этическое действие – «поступок» (praxis) как действие, раскрывающее самого человека. Подлинно счастливым оказывается полноценно развивающийся человек, то есть человек, находящийся в процессе правильного развития.

Ключевые слова: счастье, бытие, благо, цель, развитие, дело, добродетель, мудрец, Аристотель, *evergeia*, *entelecheia*, *eudaimonia*, *kalokagathia*

Когда говорят об этике Аристотеля, привычно произносят «эвдемонистическая», при этом настолько привычно, что вполне допустимыми кажутся рассуждения: 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 лет¹. Неужели *εὐδαιμονία* раскрывает человека существующим только как *благопристойный почтенный гражданин*, в котором вряд ли можно увидеть мудреца, воина, вообще человека устремленного к чему-то большему, чем сытая жизнь обывателя? Каков человек, когда он *εὐδαιμόν*?

Счастье

Рассматривая счастье, Аристотель исходит из ряда установок²: а) телеологическая установка – все сущее устремлено к цели как максимально возможной реализации своей природы – к своему завершению (EN 1094a)³, что также раскрывается в учении Аристотеля о четырех причинах⁴; б) установка положительной целостности – завершенное, определенное лучше неопределенного,

¹ Рассел Б. История западной философии: в 3 кн. / Пер. под ред. В.В. Целищева. 3-е изд., испр. Новосибирск, 2001. С. 228.

² Вопрос об их происхождении, как и о влиянии предшествующей философской традиции на Аристотеля в данном случае можно опустить. Общее описание установок дается для ясности приводимых далее утверждений.

³ Все термины и цитирование первоисточника на русском языке приводятся по изд.: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1976–1984, а также: *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2011; далее отмечаются только по пагинатору. Термины и цитирование древнегреческого текста приводятся по источникам 2, 12, 13 библиографического списка; отмечаются только по пагинатору. Для обозначения первоисточников используются следующие сокращения: EN – «Никомахова этика», Е.Е. – «Эвдемова этика», ММ – «Большая этика», ДА – «О душе», Met – «Метафизика», Ph – «Физика».

⁴ См.: Met I, V; Ph. II.

«принадлежит природе собственно блага» (EN 1170a20), т. е. благо усматривается в порядке и открывается разуму как определенный порядок; в) эвдемонистическая установка – счастье воспринимается как высшее благо (EN 1095a15–20).

Непосредственно из данных установок образуется сложный предмет – цель-благо-счастье, – организующий всю этику как науку практическую, что делает ее в определенном смысле наукой о счастье. Цель как завершение есть благо⁵; цель-благо не универсально, т. к. «все существующее стремится не к одному благу, а каждое к своему собственному» (EN 1218a). Оно желаемо само по себе, т. е. предельно – не избирается «ради другой цели», а включает в себя как средства все остальные цели. Тем самым оно есть благо в собственном смысле слова, «наивысшее благо», что и называется счастьем – «высшее и самое прекрасное (благо), доставляющее величайшее удовольствие» (EN 1094a20–25; 1095a15–20; 1099a20–25).

Однако Аристотель уточняет – «большинство дает ему иное определение, чем мудрецы» (EN 1095a20), тем самым отделяя его от удовольствия в вульгарной трактовке⁶, вытекающей из соответствующего образа жизни, когда «люди весьма грубые» не видят иного блага, чем телесные наслаждения (EN 1095b15). Здесь проявляется сложность, неоднозначность 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» (EN 1097a30; 1097b20).

Рассмотрение сути счастья проводится Аристотелем через «назначение» или «дело» (ἔργον) человека (EN 1097b20–25)⁷; этот прием, использованный еще Платоном⁸, получил названия *функ-*

⁵ «Удачно определяли благо как то, к чему все стремится» (EN 1094a1–5).

⁶ Что не исключает удовольствие вообще – «Аристотель выдвигает на первый план своей теории удовольствия, именно 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. N.Y., 2011. P. 209).

⁷ «Слово “ἔργον” обычно переводится как «функция», или “характерная работа”. Иногда этот термин переводится как “назначение”» (May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y., 2009. P. 6).

⁸ См. фрагмент 353b–d (Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3 (I). СПб., 2007. С. 138).

ционального аргумента. В нем отражено то особенное в человеке, что, существуя как активный агент, он предоставляет для наблюдения в первую очередь итоги своей деятельности, которая во многом обусловлена его потребностями и встроенностью в социальные институты – у каждого человека в некотором наборе его социальных функций есть цель⁹, эта цель соответствует многообразию социально значимой деятельности, она поливариантна. 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. Так что совсем не удивителен вопрос Аристотеля – «но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого и чтобы он по природе был бездельник?» (EN 1097b25–30). Слово «бездельник» (ἀργός) здесь выходит за обыденное его понимание: это тот, кто лишен дела как смысла – бессмысленный, существующий ни за чем.

Отталкиваясь от понятия «жизнь» (ζωή)¹⁰, уровни активности которой тесно связаны с частями души, Аристотель выкристаллизовывает специфику человека – «остается, таким образом, какая-то деятельность <...> (жизнь) обладающего суждением существа» (EN 1098a1–5)¹¹. Т. Ирвин подчеркивает, что речь здесь не идет просто о деятельности, через понятие функции Аристотель определяет тот уровень организации живого, который соответствует человеку; при этом каждый новый уровень оформления не отрицает предыдущий, а включает его. Соответственно, мы не можем редуцировать сложного по своей природе человека к какой-то одной его составляющей¹².

⁹ См. пример с кифаристом и «изрядным кифаристом» (EN 1098a10). «У кого есть определенное <...> занятие, собственно благо и совершенство заключены в их деле» (EN 1097b25).

¹⁰ «Жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений» (EN 1098a), соответственно, и животным; «“жить” – значит собственно “чувствовать” или “понимать”» (EN 1170a20).

¹¹ «Прирожденное же 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. М., 1987. С. 33).

¹² См.: Irwin T. The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford; N.Y., 2007. P. 135–136.

Счастье здесь уже не дар богов или случай, а зависимое от человека (его деятельности) состояние жизни – «полнота жизни» (EN 1100a5), что по своей сути и есть совершенная деятельность¹³, достигаемая как гармония предельно возможной актуализованности человеческой природы¹⁴. В нем нельзя пребывать как в результате, когда деятельность по его достижению уже позади, его нельзя получить в некое владение, но его можно реализовывать в себе через себя, т. е. в предельном самосовершенствовании через самоактуализацию. Деятельность же выводит на первое место в достижении счастья добродетель (ἀρετή)¹⁵ как своего рода критерий и условие этой деятельности – «каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей <...> ему добродетели» (EN 1098a5–15), «добродетель человека – это, пожалуй, такой склад (души), при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело» (EN 1106a20–25)¹⁶.

Итак, мы получили, что во многих целях есть цель желанная сама по себе, она есть благо, благо есть счастье, счастье есть деятельность определенного качества (сообразная добродетели), еще и стремящаяся сама к себе. Соответственно, добродетели в самом общем смысле допустимо назвать *параметрами актуализации* человека.

¹³ «Понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души <...> или деятельность? Ибо может быть так, что имеющийся склад (души) не исполняет никакого благого дела – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, – а при деятельности это невозможно» (EN 1098b30–1099a1–5).

¹⁴ «Пробуждение, просвещение, или самоактуализация, эти термины, а не “счастье” более точно схватывают сущность эвдемонии» (May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y., 2009. P. 2). Если же вспомнить удовольствие, то истинное удовольствие есть эффект получаемый при правильной самоактуализации.

¹⁵ «Человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели <...> Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь» (EN 1098a15–20).

¹⁶ Существование человека оказывается целенаправленным, думается, именно так следует понимать утверждение, что «жизнь определена» (EN 1170a20), в противовес «плохой» жизни, лишенной определенности, ведь «ни растленную, ни жизнь в страданиях не следует принимать во внимание, потому что такая жизнь лишена определенности, также как и ее содержание» (EN 1170a20–25); в этом смысле определенная/благонаправленная она есть благо «само по себе», при этом «чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие» (EN 1170b1–5).

Бытие человека

Теперь можно подойти ближе к рассмотрению специфики существования человека как такового: где-то на пути общего движения актуализации, раскрываемого в каждом своем моменте универсальной *формулой четырех причин*, появляется человек как своего рода момент бытия в становлении. При этом его становление предельно – из всего сущего только он может выйти на ту границу, дальше которой уже только бог в его абсолютной совершённости. Используемая для раскрытия человеческой природы, трехчастная структура души является выражением степени актуализации материи¹⁷, представляя собой на разных уровнях живого как «первую энтелехию естественного тела, обладающего органами»¹⁸ (DA 412b5), так и причину-цель, определяющую стремление живого «быть причастным вечному и божественному» (DA 415a30) «по мере своей возможности» (DA 415b5), т. е. сообразно своей природе. Здесь **деятельность (ἐνέργεια) как процесс перехода (актуализация) возможного (δυνάμει) в осуществленность (ἐντελέχεια)**¹⁹ – это не что иное, как **развертывание природы (становление) конкретного существа**. Абсолютной же энтелехией, т. е. чистой завершенностью – сущностью «вечной, неподвижной и... неизменной» (Met. 1073a5–10), уже не содержащей никакой материи, чья деятельность как «самая лучшая <...> жизнь» (1072b30) состоит только в «мышлении самого себя» (Met. 1072b20), является «ум» (νοῦς), он же «бог» (θεός), чем все движимо и к чему все направлено как к цели (см.: Met. 1072a25–1072b5). На этом основании можно утверждать, что только бог в полном смысле является энтелехиально сущим, все прочее существует лишь энергийно, где уровень человека – его видовая особенность – определен «способностью размышления»²⁰ (DA 414b15–20).

¹⁷ Аристотель подчеркивает, что «не имеет ни малейшего значения, делима душа или нет» (EE 1219b3035); выделение частей/видов души – это не более чем определение уровней развития живого, где каждый последующий содержит в себе предыдущий.

¹⁸ То есть форму как оформленность.

¹⁹ «Дело – цель, а деятельность – дело, почему и “деятельность”... производно от дела... и нацелена на “осуществленность”» (Met 1050a20).

²⁰ Здесь – διανοητικόν.

Однако природу человека нельзя полностью интеллектуализировать: работа ума во всем, однако, как и все в процессе становления, она осуществляется в некотором круге взаимообусловленности. С одной стороны, ум есть «движущая причина поступка», в котором человек актуализирует себя, с другой – он уже есть «стремящийся ум» (ὄρεκτικός νοῦς) или дианоэтическое стремление (ὄρεξις διανοητική). Иными словами, мышление (δίανοια), определенным образом направленное стремлением, которое само уже должно быть «правильным» (EN 1139a25–1139b5) – направленным на правильную цель, – что возможно самостоятельно только при добродетельности, т. е. при наличии хотя бы какого-то правильного оформления. Определяется соотношение – «скорее верно направленное движение чувств, а не разум служит началом ... добродетели» (MM 1206b25–30)²¹, которое сразу выводит нас к вопросу о начале оформления, не сводимого к природным данностям, соответственно, и о наличии того надындивидуального уровня актуализованности, посредством которого индивид входит в энергийный процесс, когда «душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена» (EN 1079b20–25). Как следствие, неизбежен и вопрос о способе взаимодействия индивида и надындивидуального внешнего (Другого)²² – «при наличии добродетелей двух (видов), как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно²³ благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная ... рождается привычкой», «(повторение) одинаковых поступков порождает (соответствующие нравственные) устои» (EN 1103a15; 1103b20).

²¹ «Присутствие в нас природного от нас не зависит <...> рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена» (EN 1079b20–25).

²² «Получить смолоду правильное руководство... трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами» (EN 1079b35).

²³ 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 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1976. С. 701*).

Воспитание и обучение (*διδασκαλία*), представляя значительную часть такого взаимодействия, не тождественны друг другу, но оттого воспитание не становится дрессурой, которая заменила бы самоактуализацию, речь о подготовке, о специфике актуализации в ее моменте перехода от животной потенции к человеческой, где требуется новая работа – управление собой, владение своими страстями (EN 1105b2530). Нет и опасных коллективистских унифицирующих тенденций – общая родовая цель вариативна в своем оформлении. Чтобы яснее это представить, необходимо внести некоторые терминологические уточнения. То, что переводится часто как «воспитание», на самом деле, при согласовании с понятием *ἔθος* (привычка)²⁴, оказывается *приучением* или *привыканием*, т. к. Аристотель использует для определения этой деятельности глагол *ἐθίζω* – приучаю, привыкаю. Само Воспитание определяется через различие – «воспитание каждого в отдельности ... отличается от воспитания общественного, подобно отличию общего от частного случая во врачебном деле» (EN 1180b5–10). По-другому говоря, именно индивидуальное воспитание – знаменитая *παίδεια*, отсылающая к концепции воспитания Платона, – представляет собой как раз всестороннее соединение интеллектуального и морального развития, Воспитание с большой буквы, в центре внимания которого оказывается конкретный индивид со всеми его особенностями. Таким образом, важным становится именно индивидуальное развитие.

Аристотель расширяет пространство формирования человека до самого раннего возраста – в своем процессе становления человек никогда не должен оставаться одиноким, каждый этап его жизни подготавливает успех следующего этапа – «подобно вспаханной земле, готовой взрастить семя» (EN 1179b25). При этом роль разума – дискурсивной, рассуждающей части души, остается определяющей, что делает осуществление человеком своей природы процессом сознательным и несамопротиворечивым²⁵, как в случае отклонения в ту или другую сторону, а также поднимает вопрос произвольного и непроизвольного действия, ведь «дея-

²⁴ О данном понятии см. ниже.

²⁵ См. о коррективности добродетели: *Gottlieb P. The Virtue of Aristotle's Ethics. N.Y., 2009. P. 52–73. «Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе»* (EN 1103a20–25).

тельности добродетелей связаны со средствами» (EN 1113b5–10). Иными словами, энергично видовая особенность человека обнаруживается как частичная свобода в необходимо заданном существовании, это не эквивалент божественной свободы – человек обречен на изменения, но в этих изменениях он оказывается в определенной степени самостоятельным.

Аристотель разрабатывает концепцию сознательного выбора через классификацию действий исходя из понятия произвольности (ἐκούσια)²⁶. В результате основой произвольного-преднамеренного действия оказывается сознательный выбор (προαίρεσις)²⁷, где решение (принятие решения) есть процедура определения, «одобрения», а выбор – результирующий свободу внерациональный акт, т. к. «некоторые <...> из-за порочности избирают не то, что должно» (EN 1112a10), порочность и добродетельность не даются в «поиске и анализе». Принятие решения как процедура разъяснения («поиска и анализа») ситуации выбора оказывается методологически необходимой как для воспитания и контроля (например, судебная система (EN 1113b20–25)), т. е. внешнего по отношению к индивиду фактора, работающего через общение, так и для раскрытия способности самого индивида, если таковая имеется по природе, т. е. внутреннего фактора. Ведь добродетель именно находят, выбирают между двух крайностей, и это умение, до того как стать привычкой, даже и после того, постоянно тренируется. Процедура *решение-выбор*, описываемая Аристотелем, можно сказать, раскрывает структуру этой тренировки. Так, например, испорченность – не условие произвольности, т. к. представляет собой сознательно выбранное неведение – «люди сами виноваты... что делаются распущенными» (EN 1114a5). «Добропорядочный человек» при этом всегда остается в ситуации решения – «производя выбор и не доводя себя ни до чрезмерности, ни до скудости» (EE 1249a25).

Таким образом, ἐκούσια является основой функционального определения специфически человеческого действия, регулируемого: а) разумом, который требует свободы как пространства для

²⁶ См. фрагмент EN 1110a–1114b30.

²⁷ Оба имеющихся варианта перевода данного термина удачно его раскрывают, при этом «преднамеренность» больше соответствует аутентичному словообразованию (если учитывать значение слова αἵρεσις – выбор, намерение), а «сознательный выбор» – контекстуальному смыслу, где термин «сознательный» обозначает работу рассчитывающей части души (λογιστικόν).

реализации своих функций – «сознательный выбор имеет дело со средствами к цели» (EN 1111b25); б) нравом: именно понятие *ἦθος* – характер, нрав, – вводимое Аристотелем через понятие *ἔθος* – привычка, – как то, что формируется во взаимосвязи внутреннего и внешнего, выражает это – всегда индивидуальное, но всегда сложное – развитие, для работы с которым создаются практические науки и в первую очередь этика²⁸.

Само существование человека как раскрытие возможного, т. е. будучи энергичным, уже на уровне онтологии предполагает вариативность. В процессе развития человек определяется (становится определенным): сужаются альтернативы, т. к. «сознательный выбор не бывает связан с невозможным», но обретается полнота возможной для него власти, реализуя «стремление... к зависящему от нас» (EN 1111b20; 1113a10). Свободное действие через сознательно принятое решение – 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» (EN 1112a30). Тем утверждается и его ответственность (что я могу сделать и за что я должен отвечать?), а также задается модель идеала как того, что: а) не осуществлено, к чему нужно стремиться, т. к. «предмет сознательного выбора» (*προαίρετόν*) всегда в будущем; б) что «может быть» (EN 1139b5–10) и зависит от самого человека, т. к. исключает невозможное; образно выражаясь, можно сказать, что возможное будущее как цель, идеал притягивает человека, фокусирует на себе его мышление.

Именно в этот момент мы получаем не действие вообще, характеризующее человеческое существование в его отличии от животного²⁹, а *этическое действие* – «поступок» (*πρᾶξις*)³⁰ как раскрывающее развитие самого человека.

²⁸ «Нет места этическим решения там, где можно все рассчитать» (Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2011. С. 367).

²⁹ То есть совершаемое разумно – под водительством дианоэтической части души и причастное сознательному выбору.

³⁰ «Как термин *πρᾶξις* у Ар. не просто действие, но сознательный человеческий поступок, имеющий целью сам себя (1140b6)» (Брагинская Н.В. Примечания // *Аристотель*. Указ. изд. Т. 4. С. 693).

Бытие к счастью

Чтобы яснее показать становление в добродетели, важно отметить и деление как бы внутри самой добродетели – «природная добродетель соотносится с добродетелью в собственном смысле слова»³¹. 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 акцентированно 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» (EN 1144b1–15). Но контекстуально скорее прочитывается наличие некоторого природного основания любой добродетели вообще, когда подлинную добродетель мы получаем как нечто развитое и гармоничное³². Так изобретательность, которая, кажется, может быть присуща и животным, чисто технически (как умение достигать цели) образует рассудительность «при наличии того “ока души”» (EN 1144a2530)³³, что направляет мыслящую ее часть, а без благой цели она в общей перспективе развития предстает как

³¹ Здесь можно отойти от стандартного для Аристотеля употребления термина *kúrios* для фиксации некоего своего, не переносного, «собственного» значения какого-либо понятия, к обыденному, т. к. в слове *kuría* (госпожа, власть) добродетель раскрывается как властвующая, что подчеркивает ее роль в совершении действия.

³² «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. С. 368).

³³ Заимствованный у Платона образ «око души» служит здесь указанием на причину внешнюю по отношению к индивидуальному развитию; в целом данная проблематика выводит нас к вопросу об актуальном и потенциальном уме в антропологии Аристотеля, что само по себе также встраивается в концепцию четырех причин, но подробное рассмотрение этого вопроса представляется излишним в данной работе, т. к. снова возвращает к онтологии, независимому существованию актуального ума и проч., влечет за собой отдельные дискуссии.

некая недорассудительность, что опять же встраивается в кольцо взаимосоотнесенности добродетелей³⁴, образуя некую гармонию становления. О состоянии такой гармонии также можно говорить как о добродетели – это знаменитая *καλοκάγαθία* («нравственная красота»).

На пути становления человек достигает разных уровней, когда речь заходит о человеке, чей нрав положительно состоялся, Аристотель отделяет просто «хорошего» человека, чьи добродетели как «орудие ума» (ЕЕ 1248a30), дают ему «хорошо», т. е. правильно, пользоваться «природными благами», как то: «почет и богатство, достоинства тела...», но который еще не устремлен на «блага прекрасные сами по себе» (ЕЕ 1248b2530; 1249a1–5), от того, кого он называет «*καλός κάγαθός*» (переводимый как «нравственно прекрасный» или, при попытке буквального перевода, *прекрасно благой*), «кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти... прекрасные блага ради них самих» (ЕЕ 1248b35). Это функционально раскрывает понятие *καλοκάγαθία*, возможно, именно поэтому Аристотель говорит о ней, как о «добродетели, какая из них³⁵ [образуется]» (ЕЕ 1248b10), 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 (энергично). Таким образом, *καλοκάγαθία* и есть то состояние (*ἔξις*), при котором человек подлинно³⁶ прекрасен, максимально близок к цели, а иначе как добродетелью такое состояние назвать нельзя.

Устойчивость достигнутого состояния – добродетельности – хорошо выражается во фрагменте EN 1100b30: «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

³⁴ «Быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» (EN 1144 b).

³⁵ Из других добродетелей.

³⁶ То есть сообразно своей природе, т. е. энергично.

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, т. е. как благое происхождение, когда благородный (*γεννάδας*) – это обладающий по природе благами задатками, рожденный (*γενητός*) со способностями к правильному развитию. Тогда логичной выглядит в данном рассуждении связка с «тупостью»³⁷ как неспособностью, что также выводит нас к противопоставлению «благородного» и «раба по природе», т. е. от природы неспособного, не имеющего *в себе* таких возможностей достичь подлинно человеческого блага.

Загадочная добродетель *μεγαλοψυχία* (величавость, великодушие, широта души) своим названием указывает, что это то состояние души, когда о ней можно сказать, что она большая³⁸, содержательно же – когда человек «считает себя достойным великого», но только «будучи этого достойным». Аристотель относит достоинство (*ἀξία*) к внешним благам³⁹, а «величайшее из внешних благ» есть честь (*τιμή*), однако вопрос тут не в *цене* – «один из первых вопросов к Фрагменту (EN 1123a34–1125a35. – *Р.П.-П.*)... – вопрос о том, что есть великое»⁴⁰. Тут уже неудивительно, что *μεγαλόψυχος* (величавый) «даже к чести не относится как к чему-то величайшему» (EN 1124a15), и тем более странно видеть в этом противоречие⁴¹, т. к. не честь является подлинной целью, а значит она не выражает того подлинного величия, на которое может быть нацелен человек.

³⁷ *Ἀναλγησία* – бесчувственность, невосприимчивость. В ЕЕ так назван один из пороков противостоящий добродетели кротости, но т. к. в EN – из которой приводится данный фрагмент – этот порок назван *ἀοργησία* (EN 1125b25–1126a1–5), то данное совпадение можно не принимать во внимание.

³⁸ 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.

³⁹ «Следует помнить, что греч. *ἀξία* по сравнению с русск. “достоинство” в большей мере “цена” и “стоимость”, нежели чисто нравственное качество» (*Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель*. Указ. изд. Т. 4. С. 712).

⁴⁰ *Зубец О.П.* *Megalopsychos, Magnanimus, Величавый* // *Этическая мысль*. Вып. 11. М., 2011. С. 60.

⁴¹ «Обнаруживается противоречие: вопреки определению величавого как имеющего дело с честью (1123b23) Ар. говорит, что он честью пренебрегает (1124a15)» (*Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель*. Указ. изд. Т. 4. С. 712).

В этом случае имеющиеся варианты перевода такие, как «величавый» или «proud man»⁴², 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»⁴³. Однако и те, кто стремится к точности перевода – «Рассел отвергает предлагаемый Оксфордской энциклопедией термин “proud man”, предпочитая “great-souled”»⁴⁴, – все же остаются сбитыми с толку – «Рассел считает, что Аристотель проявляет в своем этическом идеале эмоциональную бедность»⁴⁵. Поэтому самым правильным вариантом представляется использовать группу этих терминов без перевода, больше обращая внимания на контекст, чем подбирая слова.

«Великое» – это та доля истинного, благого бытия, та подлинная цель предельного (великого) оформления, к которой может стремиться человек, – это всецело правильный телос, т. е. наиболее полная реализация человеком себя, каким он есть по природе как Человек. Именно поэтому он «крайний с точки зрения величия», т. е. стремления к пределу, одновременно «будучи этого достойным», т. е. имея соответствующие способности и прилагая должные усилия, что выражается в его срединности «с точки зрения должного» (EN 1123b1–15). Поэтому и «величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого» (EN 1123b30), ведь именно такое целеустремленное деятельное их проявление и продвигает человека в его развитии, тем делая достойным (стоящим) предельного телоса. Иначе говоря, эта добродетель выражает энергичную устремленность, в которой человек достоин называться человеком⁴⁶, иначе в подлинном смысле человеком мог бы считаться только мудрец, но бытие человека энергично, поэтому

⁴² Используется Россом. См.: *Ethica Nicomachea* / Tr. W.D. Ross // *The works of Aristotle*. Oxford, 1925. Vol. 9.

⁴³ *Зубец О.П.* *Megalopsychos, Magnanimus, Величавый*. С. 59.

⁴⁴ Там же. С. 55.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ «Быть истинно величавым <...> невозможно без нравственного совершенства» (EN 1124a); рассмотренное выше понятие *καλοκάγαθία* (переведенное здесь как «нравственное совершенство») как нельзя лучше подчеркивает

человек – тот, кто стремится – находится в деятельном становлении, а не тот, кто достиг предела⁴⁷. Таким образом, *μεγαλοψυχία* выражает то – великое, большое⁴⁸ – состояние нрава, когда душа (оформление) соответствует великой цели, это одно из важнейших достижений направляющей работы ума над стремящейся частью души⁴⁹ – она становится подлинно человеческой. В этом смысле *μεγαλοψυχία* – это действительное (в том числе и в значении действующего, энергийного) «украшение добродетелей» (EN 1124a).

Μεγαλοψυχία идет в связке с благородством как *условие* «нравственной красоты», точнее – здесь красота (*καλόν*) не просто красота нрава⁵⁰, а если совсем точно, энергийная красота, т. е. красота подлинного становления человека, когда «деятельности – главное в жизни» (EN 1100b30–1101a), 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 злосчастливым». Здесь Аристотель в очередной раз использует глагол *γίγνεται* для выражения перехода из одного состояния в другое; при положительном понимании этого термина ему в обратном порядке, соответственно, можно поставить деградацию, точнее – вырождение. 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. Противоположное счастье

выражаемую мысль: быть истинно добродетельным можно только в полноте всех добродетелей (это касается каждой отдельной добродетели), но быть энергийно.

⁴⁷ Тем более, как уже говорилось, подлинное совершенство есть только бог.

⁴⁸ В пространственных метафорах эти понятия синонимичны.

⁴⁹ 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. С. 57*), т. к. не в «адекватности восприятия» суть этого состояния.

⁵⁰ Тем более не «нравственная красота» как добродетель (*καλοκάγαθία*); подобная терминологическая путаница еще раз напоминает нам о всех трудностях перевода.

«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)⁵¹. 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' ἀναλησΐαν) 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.

Предел же совершённости, возможный для человека, – это «мудрец» (σοφός), практически не достижимая ἐντελέχεια индивидуального бытия, т. к. «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 1177b25–30). Мудрец не просто созерцатель, обретший вторую эвдемонию, состояние его сложнее, роль его активнее⁵² – он не просто нацелен на истинное благо, он знает возможное, также умеет (и знает – как) перевести его в действительное, доходя до предела гармонии энергийного существования. Несмотря на установление этого предела через созерцание, Аристотель не запирает мудреца в пресловутой *башне из слоновой кости* – природа человека требует общения, «жизнь сообща прирождена ему» (EN 1169b20). На пике развития человек все

⁵¹ См. фрагмент EN 1146b5–1148b15. «Это глубоко испорченное существо, сознательно избирающее порок» (Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Указ. изд. Т. 4. С. 732).

⁵² «Высшее самодовлеющее благо созерцания достигается субъектом тогда, когда он, отвлекаясь от конкретных условий своего существования и пытаясь превзойти самого себя, отождествляет себя с умом, однако сознание собственного бытия как неоспоримого наличного блага присуще субъекту именно постольку, поскольку он является человеком, т. е. составным существом, задействованном в природном и социальном универсуме» (Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. С. 38).

так же всецело энергией, как следствие – отдает долг в дружбе и полисной жизни; здесь ясно обозначена преемственность, ответственность уже не только за себя, но и за другого⁵³. Специфическое же понимание бога Аристотелем и интеллектуальной соотнесенности с ним индивида помимо того, что задает ограничение развития природой (вариативностью в рамках заданного)⁵⁴ – нет полного слияния с Божественным Умом, также концентрирует внимание на человеке во всей его полноте (без умаления его телесности и социальности).

Резюмируя все изложенное выше можно описать следующим образом.

В универсуме происходит только один процесс – актуализация материи как абсолютной потенции в движении, сообщаемом Божественным Умом, который в свою очередь есть и источник этого процесса, и его цель – как абсолютная актуализованность, завершенность. Человек включен в этот процесс энергично, т. е. деятельностно и без возможности достижения результата как прекращения изменений. Результатом его существования (и в этом смысле целью) является качество изменения, относительно чего человек определяется добродетельным или порочным, т. е. правильно или неправильно существующим. Субъективное переживание этого качества выражается в стремлении человека к получению удовольствия, что концептуализируется как счастье и получает различные трактовки. Однако действительным достижением счастья – подлинного счастья – является сама правильно направленная деятельность, реализующая подлинное – добродетельное – развитие. Подлинно счастливым оказывается полноценно развивающийся человек.

⁵³ На этом основании можно также утверждать, что жесткого разделения первой и второй эвдемонии у Аристотеля нет – это, скорее, теоретическое деление, подобно делению души на составные части (для лучшего понимания предмета), т. к. относительно бытия человека цель-благо-счастье является целостной характеристикой, но раскрываемой энергично, в пределе оставаясь практически не достигаемым идеалом качества жизни.

⁵⁴ «Способность-дьюнаис – это как бы дремлющая сила, пробуждение преобразует ее в движение, или энергию, <...> или энтелехию <...> И способность, и энергия-энтелехия у Аристотеля не бесконечны, но ограничены во времени не чем иным, как окончательной реализацией возможности» (*Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 202*).

Для определения характеристик такой деятельности, равно как и для опровержения ложных целей, природа человека должна быть раскрыта во всей своей полноте, в каждом своем аспекте (индивидуального и общественного, умственного и физического). В 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, соответственно, и быть подлинно счастливым. 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.

Список литературы

Аристотель. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 296–374, 295–374.

Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН 2005. 448 с.

Аристотель. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого, под ред. М.И.Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 65–367.

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 54–293.

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова, под ред. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 368–448.

Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М.: Акад. проект, 2008.

Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987.

Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2011. С. 348–370.

Зубец О.П. Megalopsychos, Magnanimus, Величавый // *Этическая мысль*. Вып. 11. М., 2011. С. 53–89.

Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3 (I). СПб., 2007. 749 с.

Рассел Б. История западной философии: в 3 кн. / Пер., под ред. В.В. Целищева. 3-е изд., испр. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001.

Aristote. De l'âme / Trad. et notes de E. Barbotin. P.: Les Belles Lettres, 1966. 119 p.

- Aristotelis Ethica Nicomachea. L.: Oxford Classical Texts, 1962. 224 p.
- Aristotle's *Metaphysics* / A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Oxford UP, 1975. Vol. 2.
- Ethica Nicomachea / Trad. W.D. Ross // The works of Aristotle. Oxford, 1925. Vol. 9.
- Gottlieb P.* The Virtue of Aristotle's Ethics. N.Y.: Cambridge UP, 2009. 262 p.
- Irwin T.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford; N.Y.: Oxford UP, 2007. 812 p.
- May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y.: Continuum, 2009. 204 p.
- Shields C.* Perfecting pleasures: the metaphysics of pleasure in *Nicomachean Ethics* // Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide. N.Y., 2011. P. 191–210.

Being Toward Happiness: Eudaimonia in Aristotle's Ethics

Roman Platonov-Polyakov

Postgraduate. Lomonosov Moscow State University. 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, GSP-1, Russia; e-mail: roman-student@list.ru

The article sets a goal to show happiness in Aristotle's ethics as a concept revealing a condition for possible human development both in its ultimate stage, where a human completely actualizes his abilities, existing in maximum proximity to god, and in its right directed movement, when human nature opens up in all its bodily, rational and social diversity. Therefore, development is determined not by the reduction of the human to any aspect of his nature, but by its rationally found and expressed in terms of virtues harmony; thus the very being of human is aimed at happiness.

Aristotle considers core of happiness in the “assignment” or “characteristic work” (ergon) of the human. Here “slacker” (argos) is human who is deprived of the work as meaning, meaningless, not existed for anything and happiness is not already the gift of gods or the fortuity, but it depends on the state of human life, which is defined as perfect activity.

Therefore, in the most general sense, virtues can be called parameters of human actualization, in which ideal model is set as the one that can be actualized. At this point we get not merely an action, not a rational action, which distinguishes human existence from animal existence, but an ethical action – “deed” (praxis) as the action that reveals the human himself. Truly happy person is a person who is in the process of proper development.

Keywords: happiness, being, good, goal, development, function, virtue, wise man, Aristotle, euergeia, entelecheia, eudaimonia, kalokagathia

References

- Aristotelis Ethica Nicomachea*. London: Oxford Classical Texts, 1962. 224 p.
- Aristotle. *De l'âme*. Trad. et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966. 119 p.
- Aristotle. “Bol'shaya etika” [Magna Moralia], trans. by T.A. Miller, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 295–374. (In Russ.)
- Aristotle. “Ethica Nicomachea”, *The Works of Aristotle*, trans. and ed. by W.D. Ross, vol. 9. Oxford: The Clarendon Press, 1925.

Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics], trans. by A.V. Kubitskii; ed. M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russ.)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 54–293. (In Russ.)

Aristotle. “O dushe” [On the Soul], trans. by P.S. Popov, ed. M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 368–448. (In Russ.)

Aristotle. *Evdemova etika* [Eudemian Ethics], trans. by T.V. Vasil’eva, T.A. Miller and M.A. Solopova. Moscow: IFRAN Publ., 2005. 448 p. (In Russ.)

Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Garntsev, M. *Problema samosoznaniya v zapadnoevropeiskoi filosofii* [The Problem of Consciousness in Western Philosophy]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1987. 215 p. (In Russ.)

Gottlieb, P. *The Virtue of Aristotle’s Ethics*. N.Y.: Cambridge University Press, 2009. 262 p.

Guseinov, A. “Eticheskie sochineniya i eticheskaya sistema Aristotelya” [Ethical Writings and Ethical System of Aristotle], in: Aristotle, *Evdemova etika* [Eudemian Ethics]. Moscow: IFRAN Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russ.)

Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2007. 812 p.

May, H. *Aristotle’s Ethics: Moral Development and Human Nature*. N.Y.: Continuum, 2009. 204 p.

Platon. “Gosudarstvo” [The Republic], trans. by A.N. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 3 (1). St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., 2007. 749 p. (In Russ.)

Rassel, B. *Istoriya zapadnoi filosofii* [The History of Western Philosophy], trans. and ed. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 2001. 1008 p. (In Russ.)

Shields, C. “Perfecting Pleasures: the Metaphysics of Pleasure in Nicomachean Ethics”, in: *Aristotle’s Nicomachean Ethics. A Critical Guide*. N.Y., 2011, pp. 191–210.

Vasil’eva, T. *Poetika antichnoi filosofii* [Poetics of Ancient Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008. (In Russ.)

Zubets, O. “Megalopsykhos, Magnanimus, Velichavyi” [Megalopsykhos, Magnanimus, Great-Souled], *Eticheskaya mysl’*, 2011, no 11, pp. 53–89. (In Russ.)