

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

### Что презирает и что превосходит добродетельный человек

*Зубец Ольга Прокофьевна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Статья посвящена аристотелевскому описанию добродетельного человека (Величавого) как стремящегося к превосходству и презирающему. Речь идет о превосходстве с точки зрения действия, выражающемся в возведении начала поступка к самому себе, к господствующей части души, то есть о превосходстве бытия в качестве субъекта. Аристотель решает в первую очередь задачу, как совершить благодеяние, а не претерпеть его: то есть как «совершать поступок самому»: для него это вопрос о бытии самим собой. В этом обнаруживается содержательное единство аристотелевской этики и метафизики – оно выражено в понятийном единстве  $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$  и  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ , которые непосредственно присутствуют и в метафизике и в этическом рассмотрении, с понятиями  $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$  и  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ , устойчивое состояние души и поступок. В метафизике Аристотель описывает  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ , действительное бытие, через имманентность цели и бытия действующего в действии, но именно так он определяет и поступок в этике. Два возведения ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\omega$ ): начала поступка к самому себе и возможности к действительности – раскрывают абсолютное превосходство человека как морального субъекта. Возведение начала (не причины, а решения властвующего) к самому себе разрывает и отменяет причинно-следственные связи эмпирического мира и задает возможность самодостаточного поступка как способа бытия добродетельного человека. Он является презирающим по праву, в силу своего подлинного превосходства, его презрение не оценочного толка, но подобно отстраняющему жесту, оно есть исключение всего, что является препятствием к бытию самим собой, то есть абсолютным началом поступка (благодаря ему Величавый парресиаен). Можно сказать, что Аристотель создает цельный образ, являющийся воплощением идеи морального субъекта, отвечающий на вопрос о человеческом бытии.

**Ключевые слова:** Аристотель, этика, поступок, превосходство с точки зрения действия, возведение ( $\alpha\pi\alpha\gamma\omega$ ) начала к самому себе,  $\epsilon\pi\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ,  $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$ ,  $\eta\epsilon\chi\iota\varsigma$ , презирающий, бытие

Яркими свидетельствами философичности аристотелевских понятий в этике являются те высказывания, которые очевидным образом задевают, смущают, коробят читателя, приходят в конфликт с повседневным представлением о морали и мнением. К ним вполне можно отнести две идеи из описания образа Величавого ( $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\acute{o}\psi\upsilon\chi\omicron\varsigma$ ): Аристотель говорит, что Величавый есть презирающий и что он жаждет превосходства. Обращение к этим идеям дает ключ

к интерпретации самого образа Величавого как философского идеала субъекта морали и к пониманию аристотелевского акцента на субъектности как сущности морали.

### Жажущий превосходства

Величавый жаждет превосходить: βούλεται δ' ὑπερέχειν (EN 1124b 10)<sup>1</sup>. Классический греческий герой всегда жаждет превосходства: таков Ахилл, которому заповедано «тщиться других превзойти (ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων), непрестанно пылать отличиться» (Iiad. 6.208)<sup>2</sup>. Но превосходство Величавого – то есть добродетельного человека – фундаментальная для аристотелевской этики идея, указывающая не только на ее героико-аристократическую ориентацию, но и на ее философскую сердцевину. Превосходство Величавого не является результатом сравнения, оценки или победы в соревновании: ведь он не участвует в соревновании («Презрение противоположно соревнованию, и “презирать” [противоположно] понятию “соревноваться”» (Rhet. 2.11.7.))<sup>3</sup>, никого сам не хвалит и безразличен к оценкам других («нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN 1125a 5)), по сути он ничтожит само оценочное начало. Превосходство вообще не может быть порождено оценивающим взглядом снизу, ведь «похвала предполагает соотнесение» (EN 1101b 20)<sup>4</sup>, что невозможно для наилучшего.

Это не превосходство в сравнимых вещах: богатстве, власти и даже не в чести: все это – ничто. Речь не идет и о превосходстве в «большей» добродетельности: моральный поступок содержит свою ценность в себе и принципиально не рядоположен и не сопоставим (он также не есть описываемый и сопоставляемый факт) – используя сравнение Канта, не может круг быть более круглым, а прямая линия более прямой. Соответственно добродетели и как способности, и как середины, и как устоя не может быть больше или меньше: Величавый обладает добродетелями, но не превосходит в них.

Если превосходство, о котором говорит Аристотель и к которому стремится Величавый, не есть результат сравнения и оценки, не некий результат деятельности, не следствие, то это некое изначальное, невыводимое превосходство, превосходство самой изначальности, то есть активного над пассивным. Если превосходство не есть следствие, принципиально невыводимо, то его можно локализовать исключительно в точке обрыва причинно-следственной цепи, а именно – в ее начале, через понятие начала, ἀρχή, а в силу того, что это и некий предел стремления – то и через понятие возведения, ἀνάγω. Единством изначальности и возведенности вверх является понятие великого, через кото-

<sup>1</sup> «Никомахова этика», за исключением отдельных оговоренных случаев, цитируется в переводе Н.В. Брагинской по след. изд.: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 54–293.

<sup>2</sup> *Гомер. Илиада* // *Илиада. Одиссея* / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича, В. Жуковского. М., 2004. С. 135.

<sup>3</sup> «Риторика» цитируется по изданию: *Аристотель. Риторика* / Пер. Н. Платоновой // *Античные риторика* / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978.

<sup>4</sup> В сущности, в образе Величавого Аристотель отменяет взгляд снизу или сбоку, но воспроизводит оптику самого своего героя – то есть сверху: и в этом он реализует направление взгляда философствования как такового, то есть с единственной точки субъекта.

рое Аристотель определяет Величавого в начале рассмотрения: Величавый «считает себя достойным великого, будучи этого достойным» (EN 1123b 35). Это определение лишено гносеологического содержания, так как человек, достойный малого, по Аристотелю, тоже может иметь о себе адекватное представление, но он не будет от этого Величавым: и Аристотель все меньше говорит о величавости как середине в определении собственной ценности и все более как о крайности, вершине. Можно сказать, что Величавый полагает себя превосходящим, будучи таковым, или даже – жаждет превосходства, будучи превосходящим.

Ключом к пониманию превосходства добродетельного человека является заостренность аристотелевской мысли на идее «превосходства с точки зрения действия» (τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τῆν πράξιν – EN 1168a 20): речь идет о превосходстве деятеля: онтологическом (поступок – способ бытия человека самим собой) и гносеологическом, т. к., в отличие от множества обстоятельств поступка, невозможно не знать деятеля, ведь «как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a 5). Аристотель объясняет «превосходство с точки зрения действия» как бытие активным началом или как возведение начала поступка к самому себе (такой человек будет «питать дружбу» и «проявлять дружбу») (EN 1168a 20), а не быть дружимым), «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают...» (EN 1095b 25), и таких сопоставлений активности и пассивности у Аристотеля множество: Величавый превосходит в том, что это *он* поступает, *он* есть начало поступка, то есть он превосходит в качестве субъекта морали. Себялюбец (а это еще одно имя добродетельного человека у Аристотеля) «всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки», подобающие добродетели (EN 1168b 25). Различие активности и пассивности является ценностным (ведь достойно быть активным началом, а не пассивным, активное – это то, что безусловно лучше) и философски-этическим (ведь речь идет об иницирующем поступок человеке) в их единстве. Совершение поступка есть то, в чем человек причастен бытию, а бытие – «предмет избрания и приязни» (EN 1168a 5). Бытие в качестве человека возможно лишь в той точке, в которой человек не подчинен необходимости: то есть в которой он не есть результат, вывод, функция чего-либо иного, а не *самого себя*: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а чего-то другого в себе» (EN 1178a 1). Этика Аристотеля есть поиск ответа на вопрос о бытии человека как *самого себя*, которое по способу есть бытие началом (а не вещью или функцией вещно-социальных отношений) и таковым оно является лишь в поступке (и соответственно в полисе как пространстве поступка), а по сути – божественное, превосходящее самого человека<sup>5</sup>. В совершении поступка человек достигает самодостаточности именно в том, что иницирует его, является его абсолютным началом, считает его своим. И именно в этом он превосходит всех и каждого. В этом заключается моральное превосходство, сливающееся с аристократической идеей превосходства. Эта идея – бытия активным началом и превосходства с точки зрения действия – становится стержневой для этики: и рассматриваемое ниже рассуждение о благодетии Аристотель строит на принципиальном различии – τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δ' ὑπερέχόμενον – превосходящего и превосходимого (EN 1124b 10).

<sup>5</sup> См.: EN 1177b 30–EN 1178a 1.

В «Никомаховой этике» Аристотель непрерывно ведет неявный диалог с Сократом – не только споря с ним, но и отвечая на поставленные им вопросы: таковы, например, его рассуждения о дружбе, соотношении активного и пассивного и о зеркале (явно перекликающиеся с «Алкивиадом» и «Лисидом»). Но во фрагменте о Величавом можно заметить и некую языковую перекличку, менее заметную в переводе<sup>6</sup> – δοκοῦσι δὲ καὶ μνημονεύειν οὗ ἂν ποιήσωσιν εὔ, ὧν δ' ἂν πάθωσιν οὗ (ἐλάττων γὰρ ὁ παθὼν εὔ τοῦ ποιήσαντος, βούλεται δ' ὑπερέχειν) (EN 1124b 10): Величавый не помнит претерпевания хорошего и не желает претерпевать хорошее, ведь совершающий благое принижает претерпевающего благое (ὁ παθὼν εὔ, εὔ πεπονθῶς) (причем принижает его дважды: тем, что тот является объектом, пассивной стороной действия, и тем, что оказывается в несамодостаточном состоянии должника). Аристотель не спорит с Сократом, но задает иную логику, иные приоритеты: в данном рассмотрении для него первенство в поступке (бытие его началом) существеннее противопоставления благого и злого, справедливого и несправедливого. Известный тезис Сократа-Платона: лучше пострадать от несправедливости, чем совершить несправедливость – отзывается здесь искаженным эхом: лучше сотворить благое, чем претерпеть его. В «Критоне» идет речь о претерпевающем зло, плохое (οὔτε κακῶς ἀσχόντα), о страдающем от плохого<sup>7</sup>. Аристотель использует то же слово, но на место плохого ставит хорошее: претерпевший хорошее: εὔ πεπονθῶς, ὁ παθὼν εὔ, и далее – πεπόνθεσαν εὔ. Для Величавого лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его: то есть быть началом поступка, деятельным и в этом превосходящим и самодостаточным, чем превосходимым, чем претерпевающим, объектом действия. Он – себялюбец, совершает поступки сам. Аристотель не противостоит Сократу, но другое является для него наиважнейшим: не содержание добродетели, не *как* поступить, но как *поступить*. В конечном итоге первое и второе оказываются тождеством, одно невозможно без другого, но путь к этому выводу начинается с вопроса, как *поступить*, то есть как *быть*.

Аристотель настойчиво и даже страстно подчеркивает значимость активности, давая свой ответ на призыв «Познай самого себя»: смысл этого призыва оказывается не гносеологическим, познание снимается *бытием* самого себя, призывом «Будь!»<sup>8</sup>. Мысль, что *самое себя* не может быть выведено из связей и понятий мира, не может быть схвачено никакой иной идеей, кроме идеи самодостаточности, начала, ἀρχή, автономности – эта мысль находит свое наиболее полное выражение именно у Аристотеля. Вопрос о *бытии самим собой* требует обнаружения его действительности – и таковой для человека оказывается поступок, то есть действие (или речь), началом которого, то есть его первой и последней, единственной причиной (а по сути – не причиной, а таким началом,

<sup>6</sup> В переводе Н.В. Брагинской: «Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет (облагодетельствованные-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства)...».

<sup>7</sup> Эта же мысль несколько раз высказывается и в «Горгии» (469c, 475c) – во всех случаях предпочтение отдается пассивности (претерпеть, перенести несправедливость лучше, чем причинить, совершить ее). Суждения Сократа и Аристотеля не противоречат друг другу, но акцентированы на принципиально разном.

<sup>8</sup> Который, если следовать мнению Платона и Плутарха о надписи в Дельфах, есть смысл обоих призывов.

которое отменяет причинность как таковую) является сам человек: и именно в этом качестве он есть *самое себя*. Жизнь *самого себя* есть активность, авторство в отношении мира: эта простая, очевидная мысль претворится позднее в идее субъектности.

Было бы неверно понять мысль Аристотеля так, что Величавый стремится просто быть активным, деятельным. Как раз наоборот, он «празден и нетороплив» (EN 1124b 20), «он деятелен в немногих, однако великих и славных [делах]» (EN 1124b 25)<sup>9</sup>. Но при том, что Величавый низводит значимость оценки извне до минимума, что для него ничто не великое и честь – ничто и что для него исключена важность дел, диктуемых необходимостью (EN 1125a 10), то великим оборачивается любое действие, начало которого возведено к самому Величавому, то есть его поступок как таковой. И он жаждет не внешней активности, а именно поступания. В этом Аристотель оказывается очень точным. И в утверждении, что лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его, речь идет не о действии, не о движении, а именно о поступке: совершение благодеяния может заключаться в несовершении несправедливости – это тоже поступок, ибо начало его возведено к самому деятелю.

Было бы неверно сталкивать *жажду* превосходства, стремление быть активным началом собственного поступка (поступок и не может быть чужим) с самодостаточностью Величавого, с тем, что он ни в чем не нуждается. Жажда превосходства есть жажда быть, она собственно совпадает с бытием, а не предшествует ему: ведь невозможно жаждать жизни, будучи мертвым. Жажда превосходства не есть выражение нужды в нем, она подобна любви к самому себе, невозможной при небытии самого себя.

### Возведение к бытию

Великое, превосходство задается движением вверх. И Аристотель говорит о *возведении* (*ἀναγάγη*) начала поступка к поступающему: «...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор» (*παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγη τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον: τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον* – EN 1113a 5). Чуть далее он повторяет эту мысль в тех же словах: «...мы не можем возводить наши поступки к другим источникам, кроме тех, что в нас самих...» (*μη ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν* – EN 1113b 20). В «Эвдемовой этике» Аристотель также говорит о *возведении* начала к самому себе: «Мы все не перестаем обсуждать до тех пор, пока сами не станем первоисточником этих вещей»<sup>10</sup> (*ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς*

<sup>9</sup> Конечно, тот факт, что идеал поступающего человека описан Аристотелем таким образом, озадачивает исследователей. Так, Р. Крисп объясняет медлительность благородством, тем, что он заботится лишь о величайшей чести (см.: *Crisp R. Aristotle on Greatness of Soul // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics / Ed. by R. Kraut. N. Y., 2008. P. 173*). Дж. Хоулэнд видит в этом описании иронию Аристотеля: Величавый, видя себя глазами полиса как совершенного, не стремится к движению-изменению (см.: *Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 1. P. 54*).

<sup>10</sup> «Эвдемова Этика» цитируется по следующему изданию: *Аристотель. Эвдемова этика. / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011.*

γενέσεως τὴν ἀρχήν – EE 1226b 10). Та же идея возведения (ἀνάγεσθαι) обнаруживается и в «Риторике» (Rhet. 1. 4). Поиск того, как поступить, прекращается через возведение начала к самому себе, то есть обсуждение гасится решением о поступке и самой решимостью поступить.

Аристотель неоднократно использует слово ἀνάγω именно тогда, когда речь идет о возведении начала поступка к нам самим, и небезразличие данного глагола к пространству задает некоторый пространственный рельеф, в котором поступающий человек есть несомненная вершина. Эта вершинность задается именно поступком, воспроизводится в нем. И сам поступок возможен именно как действительность человека в качестве вершины (а потому и великого). Чтобы поступить, надо быть этой вершиной. Невозможно, чтобы кто-нибудь был архитектором, не построивши ни одного дома, или кифаристом, не играя на кифаре. И невозможно быть человеком, не совершая поступок, то есть не возведя начало к самому себе: человек в этом перестает принадлежать эмпирическому миру причин и следствий, но отменяет его, замыкая собой цель целей и причину причин (полагая себя абсолютным началом). Но быть вершиной и означает превосходить: возведение начала к самому себе означает превосходство в поступке – именно то превосходство, на которое указывает Аристотель.

Перечисляя смыслы понятия *начала* в «Метафизике», Аристотель указывает «то, по чьему решению движается движущееся и изменяется изменяющееся» (Met. 1013a 5–10)<sup>11</sup> и приводит в пример власть правителей, царей и тиранов, а также искусство руководить. И в «Никомаховой этике», говоря о возведении начала поступка к себе, он приводит пример с царем, извещающим народ о выборе (EN 1113a 5). По-видимому, именно это значение начала является доминирующим в этике. (Именно так понимают его и Хайдеггер<sup>12</sup>, и Ханна Арендт<sup>13</sup>.) Действительно, возвести начало поступка к самому себе (наилучшей, господствующей части души) – значит задать его как такое действие, решение<sup>14</sup> о котором полностью во власти поступающего (субъекта), и последний в поступке бытийствует в качестве решающего (как, например, он и мыслит и является мыслящим, он поступает и является поступающим). Именно так поступок является действительностью добродетельного человека.

Начало как решимость, власть, решение вытесняет значение начала как причины, подавляет его: само полагание себя началом есть обрывание причинно-следственной цепи: самодостаточность поступка, нахождение цели и ее достижения в нем самом – все это взламывает причинно-следственный ход жизни. Возведение начала поступка к поступающему совершенно не есть превращение некоторого следствия (обусловленного) в причину (в качестве вычлененного звена причинно-следственной цепи эмпирического мира): по-

<sup>11</sup> «Метафизика» цитируется по изданию: *Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования* / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеева. СПб.; Киев, 2002.

<sup>12</sup> «Можно перевести ἀρχή через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно» (Хайдеггер М. О существе и понятии Φύσις. URL: [http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o\\_suschestve\\_poniatia.doc](http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc) (дата обращения: 08.03.2016).

<sup>13</sup> Х. Арендт анализирует соотношение двух смыслов понятия «действовать» («поступать»): ἀρχεῖν – «в конечном итоге повелевать и господствовать» и πράττειν (Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с англ. В.В. Бибикина. СПб., 2000. С. 249).

<sup>14</sup> Следует подчеркнуть, что решение есть в данном случае в первую очередь решимость поступить, ворваться собой в бытие и переустроить его поступком.

добное понимание закрывает возможность помыслить моральный поступок и поступающего как самодостаточные. Возведение есть обрыв этой цепи, полагание себя в качестве абсолютного начала, за которым ничего нет. Но эта цепь обрывается и в перспективе следствий: ведь моральный поступок содержит свою цель в себе, а его начало является началом и всех возможных его эмпирических следствий, и в этом смысле поступок охватывает собой и их во всей полноте и немислимой завершенности. Эмпирическое действие никогда не полно и не завершено, продолжаясь и переосмысливаясь в бесконечных следствиях, но поступок изначально полон, завершен и вневременен, его смысл и ценность даны в нем и неизменны в вечности: совершивший зло навечно остается совершившим зло. Отмена причинно-следственной цепи заложена и в понятии начала как принятия на себя вины (то есть ответственности). Начало (в этике) не покидает пространство бытия, «отработав свое», перейдя в иные начала, но есть начало самого бытия (человека в его человеческом качестве), присваивающее себе то, что оно порождает, свое дело в полноте его результатов. Слышимый в языке отрыв поступка от поступающего близок отрыву начала от того, началом чего оно является, превращения начала в причину, которая, породив нечто, исчезает, гаснет в нем. Поступающий же, будучи началом поступка, бытийствует в нем. Именно разведение изначальности и причинности ведет к преодолению разорванности, разделенности добродетельного человека и поступка, к принятию их тождественности.

У Аристотеля есть и второе движение-возведение: он говорит о возведении (*ἀνάγεται*) способности, возможности (*δύναμις*) к деятельности, так как главное заключено в деятельности, действительности (*ἐνέργεια*) (EN 1170a 15). Это высказывание из «Никомаховой этики» можно считать ключевым для понимания содержательного единства аристотелевской этики и метафизики – оно выражено в понятийном единстве: в понятиях *δύναμις* и *ἐνέργεια*, которые и непосредственно присутствуют и в метафизике, и в этическом рассмотрении и, кроме того, обретают своих этических двойников, а именно: понятия *ἔξις* и *πρᾶξις*, устойчивое состояние души и поступок.

Второе движение вверх – от возможности бытия человеком к бытию в поступке. И это есть движение от *ἔξις*, некоторого устойчивого состояния души как возможности к поступку как деятельному бытию человека.

Близость понятий *δύναμις* и *ἔξις* обозначается Аристотелем в «Метафизике». Перечисляя значения понятия *δύναμις*, он в том числе отмечает, что потенция есть «свойство, привычное состояние (*ἔξις*)». В описании *δύναμις* рядом оказываются два смысла: потенция как начало движения, «деятельная потенция» (*ἀρχή*) (Met. V 12 1019a 15), и потенция как устойчивое состояние, «потенция пребывания в неизменности» (*ἔξις*) (Met. V 12 1019a 25). Аристотель указывает на возведение начала к самому человеку и возведение *δύναμις* к *ἐνέργεια*, но и начало и устойчивое состояние (устой) являются формами возможности, потенции, *δύναμις*. Для Аристотеля деятельное бытие, *ἐνέργεια*, есть то, к чему стремится *δύναμις*: ведь живые существа видят не для того, чтобы иметь зрение, но имеют зрение, чтобы видеть. Кроме того, зрение, сама способность существует, актуализируется только в деятельном бытии.

Возведение начала к себе есть в принципе порождение полноты возможности перейти в деятельное бытие (*ἐνέργεια*): эту идею Аристотель высказывает в «Метафизике» – «Когда же нечто благодаря тому, что оно имеет начало в са-

мом себе, оказывается способным перейти в действительность, оно уже таково в возможности...» (Met. 1049a 15). В этическом рассмотрении возможность ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ), обозначаемая как  $\xi\zeta\iota\varsigma$ , именно в силу возведения начала к самому себе, становится таковой – то есть возможностью бытия человеком. И подобно тому, как действительность предшествует и первее возможности и по становлению, и по времени, и по сущности (Met. IX 8 1049b 5–1051a 1), так же и поступок первее  $\xi\zeta\iota\varsigma$ , о чем Аристотель говорит в «Никомаховой этике», причем этическое понимание в наибольшей степени выражает метафизическую идею о примате действительности<sup>15</sup>: «а вот добродетель мы обретаем, прежде что-нибудь осуществив» (EN II 1 1103a 30) –  $\xi\zeta\iota\varsigma$  есть порождение поступка, которое существует только в действительности поступка; это и есть бытие добродетельного человека, то есть потенция устойчивого состояния не существует до и вне поступка (наподобие некоторого психологического явления).

Для Аристотеля первичность действительности по отношению и к способности, и к началу слита с ее ценностным превосходством: «действительность и лучше и ценнее, нежели способность к благу» (Met. 1051a 5); превосходство и есть слитость онтологического и этического: именно таково превосходство Величавого в качестве и считающего себя достойнейшим, и являющегося таковым.

При рассуждении о  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  в «Метафизике» Аристотель говорит о двойственной способности (возможности): быть совершающим и совершаемым, активным и пассивным, творящим и творимым, но также указывает на превосходство в возможности, в способности (силе) ( $\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\chi\omicron\nu\ \tau\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$ ), так что превосходящее оказывается движущим, а не движимым – решающим, избирающим началом ( $\eta\ \delta\epsilon\ \pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ) (Met. V 11 1018b 25). И в «Никомаховой этике» человек, избирающий бытие, с необходимостью жаждет быть движущим: способность быть человеком, быть самим собой и есть способность быть началом, быть той вершиной, к которой начало возводится, – то есть исключительно способность к активности.

Смысловая близость понятий  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  и  $\xi\zeta\iota\varsigma$  подтверждается содержательной близостью парных им понятий:  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\rho\epsilon\iota\alpha$  и  $\pi\rho\alpha\iota\zeta\iota\varsigma$ .

Понятие  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\rho\epsilon\iota\alpha$  значит деятельность, действительность, действительность в деятельности, действительное, актуальное бытие<sup>16</sup>, деятельное бытие. Энергия не есть просто движение – и это для Аристотеля важно: различению движения и деятельного бытия он посвящает специальное рассуждение. Анализируя его, А.Ф. Лосев так задает это понятие: «Если действию свойственна та или иная цель, так что цель имманентна действию и действие становится завершенным в себе и самозамкнутым движением, тогда только и возможно говорить об энергии. Если я не только вижу, но еще и нахожусь в состоянии видения, то это совместное целое есть энергия»<sup>17</sup>. То есть речь идет об *имманентности цели и о*

<sup>15</sup> Если в «Никомаховой этике» Аристотель ради акцентирования специфики этического по сравнению с природным замечает, что мы обладаем *по природе* некоторой возможностью (пример со зрением), которую затем осуществляем в действительности (EN II 1 1103 25), то в «Метафизике» последовательно проводит мысль о примате действительности (Met. IX 8).

<sup>16</sup> Так, слово « $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\rho\epsilon\iota\alpha$ » переведено на русский как «действительное бытие» (Met. 1048a 35), и, пожалуй, это удачный перевод, особенно если дополнить его словом «деятельный».

<sup>17</sup> Лосев А. Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. С. 702.

бытии действующего в действии. Но в этике Аристотель это же содержание вкладывает в понятие поступка: он задает его (πρᾶξις), отличая от творения: первое важнейшее отличие состоит в том, что цель поступка содержится в нем самом, он самодостаточен. И в этом случае, когда целью является сам поступок, она и есть ἐνέργεια, которой противопоставлена внешнеположенная цель-результат, ἔργον: τὰ μὲν γὰρ εἰσὶν ἐνέργεια, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά (EN I 1 1094a 4–5). Но синонимичность поступка и ἐνέργεια заключается также в том, что в них бытийствует совершающий их: отличие движения от ἐνέργεια (и поступка) заключается в том, что в последней человек *пребывает* действующим, собственно сама цель и заключается в *бытии поступающим*. И в этом смысле деятельностное бытие всегда актуально и завершено: «А увидело и в то же время видит – одно и то же существо, и также – думает и подумало (νοεῖ καὶ νενόηκεν)» (Met. 1048b 30), в отличие от движения (действия), которое незавершено и должно угаснуть в результате. Заключает свое рассуждение Аристотель словами: «Это вот последнее я и называю энергией, а предыдущее – движением» (Met. 1048b 35)<sup>18</sup>. Человек действует и действующий – в поступке, он есть тот единственный деятель, кто делает и уже сделал. И Величавый стремится не к движению, не к действию, а к бытию, то есть к поступку, который возможен лишь как превосходство.

В «Никомаховой этике» Аристотель напрямую указывает на тождественность ἐνέργεια и поступка – это и есть деятельное бытие, бытие человеческое. Уже упоминавшееся предпочтение собственного благодеяния, собственного поступка Аристотель объясняет так: бытие есть предмет избрания, а бытию человек причастен в деятельном бытии (ἐνέργεια), то есть «живя и совершая поступки» (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν – EN 1168a 5). **То есть в этическом пространстве деятельное бытие, действительность человека есть поступание, поступок.** Правда, далее мы сталкиваемся с утверждением, на первый взгляд отличающимся от сказанного прежде в «Никомаховой этике» и в «Метафизике», а именно: Аристотель указывает на дело (τὸ ἔργον), творение, результат как на то, в чем раскрывается в действительности, что есть человек в возможности (ὁ γὰρ ἐστὶ δυνατόει, τοῦτο ἐνέργεια τὸ ἔργον μὴύει – EN 1168a 5), говорит, что с точки зрения деятельности создатель есть его творение (ἐνέργεια δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς – EN 1168a 5), а потому он и любит его по той же причине, что и свое бытие. На самом деле ход его рассуждения далее так расставляет акценты, что отличие становится кажущимся: творение имеет ценность в качестве бытия творящего именно в силу его «превосходства с точки зрения действия», то есть в силу того, что он *поступает*, а не созидает. Иными словами, уходящие в бесконечность результаты (последствия) поступка перестают быть внешними ему в то мгновение, как действие становится поступком, то есть когда его начало возводится к поступающему, к субъекту. Они перестают быть отчужденными следствиями, но становятся слитными с самим поступком в том смысле, что и их начало возведено к поступающему, и в них он есть деятельное бытие.

Итак, в аристотелевской этике поступок есть деятельное бытие, действительность поступающего: используя выражение из «Метафизики» можно сказать, что я поступаю и нахожусь в состоянии поступания, и это совместное целое и есть поступок как ἐνέργεια.

<sup>18</sup> В другом переводе речь идет о различии движения и осуществления: *Аристотель* Метафизика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 242.

Если поступок не имеет цели вне себя, то он, в сущности, не подпадает под понятие целе-рационального действия, понимаемого в цепи причин и следствий, и может быть философски задан через понятия аристотелевской метафизики ἐνέργεια и ἐντελέχεια, выражающие идеи действительности и полноты бытия. Вот что пишет об этом Ханна Арендт: «Что живой поступок и произнесенное слово есть величайшая из вещей, на какие способен человек, находит себе теоретическое выражение в аристотелевском понятии *энергии*, той актуальности, которая присуща всякой деятельности, не имеющей цели (ἀτελής) и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой... исчерпывающей все свое значение в своем собственном исполнении»<sup>19</sup>; и «Оба эти понятия, ἐνέργεια и ἐντελέχεια, состоят в теснейшей связи между собой... целиком и полностью актуальное не осуществляет и не производит ничего во вне самого себя, и целиком и полностью действительное есть “самоцель”»<sup>20</sup>. Аристотель понимает ἐνέργεια-поступок как такую цель, которая есть осуществленность, завершенность самого целеполагания. В этом смысле поступок абсолютен и бесцелен, как и бытие в своей полноте.

В своей ранней работе «Феноменологические интерпретации Аристотеля» Хайдеггер посвящает «Никомаховой этике» отдельную главу, но можно заметить, что вся работа проникнута идеей, уходящей корнями в этику. Хайдеггер присматривается к различию между двумя аристотелевскими формулировками: «одно дело – движется, другое – уже совершил движение» и «мыслит и уже помыслил», то есть к различию движения и деятельного бытия (поступка), и завершает главу следующим выводом: «Бытийный характер ἔξις и вместе с тем <бытийный характер> ἀρετή, т. е. онтологическая структура человеческого бытия, становится понятной исходя из онтологии сущего в <модусе> как определенной подвижности и исходя также из онтологической радикализации идеи *этой* подвижности»<sup>21</sup>. Этим *как* определенной подвижности и является поступок, в котором задается онтология человеческого бытия, и ἔξις возводится до ἀρετή, т. е. до действительности поступка. Сам ἔξις, которое Хайдеггер называет «временящим сохранением», образован слиянием «поступает» и «уже поступил»<sup>22</sup> и есть, в первую очередь, способность поступать, то есть быть началом поступка, потенция быть собой через субъектность. Чуть далее Хайдеггер, обратившись к категориям δύναμις – ἐνέργεια, заключает: «Так, “Этика” в качестве экспликации сущего как человеческого бытия (Menschsein), человеческой жизни, подвижности жизни, определяется в этом онтологическом горизонте»<sup>23</sup>. Сама этика оказывается «онтологической радикализацией» идеи поступка: она становится «первой философией», как и определяет философию поступка М.М. Бахтин.

<sup>19</sup> Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 273.

<sup>20</sup> Там же. С. 274, сноска 37.

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб., 2012. С. 139.

<sup>22</sup> Именно это в первую очередь увидел Хайдеггер в «Никомаховой этике»: «и, νοεῖ καὶ νενόηκεν (думает и уже подумал. – О.З.) он увидел – в обзоре, – лишь поскольку он смотрит, он уже внял как раз в самом внятии, νοεῖ καὶ νενόηκεν. Такая подвижность есть бытие в сохраняющем временении как времяящее сохранение» (там же).

<sup>23</sup> Там же. С. 165.

Два возведения – начала и ἔξις – ведут к величию превосходства, к единой вершине тождества решающегося на бытие в поступке *самого себя* человека и действительности поступка.

### Он есть презирающий

Презирающий – иное слово для самодостаточного и превосходящего, и именно в силу этого оно занимает особое место в аристотелевской этике (что, конечно, стало камнем преткновения для христианских интерпретаторов и что до сих пор смущает читателя). В небольшом фрагменте о Величавом Аристотель говорит о презрении по крайней мере пять раз. Сначала он употребляет слово ὀλιγοψύχει – Величавый «будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным [поводам]» (EN 1124a 10): пренебрегать здесь значит мало обращать внимания, исключать из сферы значимого. Далее о презрительности идет речь при описании того, как видится Величавый в мнении: διὸ ὑπερόπται δοκοῦσιν εἶναι (EN 1124a 20) – его считают исполненным презрения и гордецом. Следующее обращение к презрению – когда речь идет не о Величавом, а о тех, кто не может достойно отнестись к удаче (обретению благ) и думает, что превосходит других. Такие лишь подражают Величавому, но не совершают добродетельных поступков. В таком критическом контексте появляется слово καταφρονοῦσιν (EN 1124b 1) – презирают. И сразу же это же слово описывает уже самого Величавого, который презирает по праву (δικαίως καταφρονεῖ), а большинство случайным образом (EN 1124b 5): право же определено тем, что он «составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад». Истинность в данном случае – не гносеологическое, а этическое понятие: ведь Аристотель говорит «ничто, вероятно, так не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину (tales) так, будто он для них правило и мерка (kanon kai metron)» (EN 1113a 30). Презрительность имеет основание в том, что Величавый составляет мнение истинно, но и сама истинность, так же как и парресийность, возможны благодаря презрительности: Аристотель указывает на самую суть презрения Величавого: «παρρησιαστῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι» (EN 1124b 25). Здесь мы сталкиваемся со странностями перевода: в оригинале буквально – «он парресийен (правдив и свободен в речи) благодаря (из-за) тому, что *презирающий есть*» (перевод и курсив мой. – О.З.). Переводчики – в зависимости от степени желания морально улучшить героя – указывают на тот или иной объект презрения. У Н.В. Брагинской – «он свободен в речах, потому что презирает трусов». У М. Оствальда – «смотрит сверху вниз на других»<sup>24</sup>. И у Рэхэма – «так как он презирает других людей – то он искренен (прям) и откровенен (открыт)»<sup>25</sup>. У Ф. Дирльмайера – «так как может себе позволить смотреть на других с презрением (сверху вниз, с надменностью)»<sup>26</sup>. Наиболее точным представляется перевод Росса – «он свободен в речи, потому что презрителен»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> «since he looks down upon others his speech is free and truthful...» (Trans. M. Ostwald).

<sup>25</sup> «... since he despises other men he is outspoken and frank» (Trans. by H. Rackham).

<sup>26</sup> «...auf die anderen mit Herablassung zu blacken» (Übersetzt von Fr. Dirlmeier).

<sup>27</sup> «...he is free of speech because he is contemptuous and he is given to telling the truth...» (trans. by D. Ross).

Аристотель говорит не о презрении к трусам или вообще людям, но о презрении ко всему, что препятствует правдивости, бытию самим собой, собственной изначальности.

Собственно, презрительность в этом смысле содержится в самой добродетельности: мужественный «презирает опасность» (ЕН 1104b). В «Эвдемовой этике» Аристотель также говорит о Величавом как презирающем в этом смысле: «...каждая добродетель заставляет человека пренебрегать даже великими вещами, если они не сообразны рассудку...» (ЕЕ III 1232b 1): мужественный презирает опасность, целомудренный – великие удовольствия, щедрый – деньги. Здесь же предлагается и некоторое объяснение «кажущейся» презрительности Величавого: «Великодушный же человек кажется пренебрежительным потому, что его старания – о малом, которое на самом деле есть великое, хотя и не представляется таковым кому-нибудь другому» (ЕЕ 1232b 5). В таком переводе акцент делается на то, что Величавый сам задает смысл великого. В переводе, например, Рэкхэма речь идет не о малом, а о немногом<sup>28</sup>, но великом. В любом случае Величавый в отношении остального – презирающий. То есть добродетель включает в себя презрение-исключение того, что мешает быть добродетельным, более того – она может пониматься как устранение того мира или того в мире, что препятствует полаганию себя началом (что угадывается и в интерпретации Фомы Аквинского: «он не настолько высокого мнения о других, чтобы ради них попираť праведность»<sup>29</sup>). Такое устранение другого, без которого невозможно избрание жизни самого себя, и есть презрительность Величавого. Он презрителен по праву, ибо действительно превосходит все и всех, превосходит именно в качестве начала поступка. Но и превосходит он в силу того, что презирающий: ведь через презрительность он исключает препятствующее быть началом.

В «Эвдемовой этике» презрение (*ὀλιγοφρον* – малозаботящийся, презирающий) – особая черта Величавого, так как из всего того, что ценят люди – честь, жизнь и богатство, – он ничто не ценит, кроме чести (ЕЕ III 1232b), но в «Никомаховой этике» и честь – ничто. В сущности, Величавый презирает не просто отдельные ценности – он презирает саму возможность зависимости от ценимого. Ценность чести, жизни и богатства могут склонять его ко лжи, к избранию не себя в поступке – а потому он отвергает, презирает их. Как замечает Л. Шмидт – это «чуждое для нас презрение к людям Величавый разделяет с киником и последовательным стоиком... Все требования основываются на личном достоинстве индивида, и это тем более выпукло видно, чем больше он презирает ценности других»<sup>30</sup>. Но презрение Величавого распространяется не только на мнения и ценности других людей – презрительность есть общая основа его отношения с миром, в котором существует слишком много причин не быть открытым и правдивым, то есть того, что противоречит избранию самого себя. На это Аристотель указывает и в «Риторике»: мы дружим с людьми, перед которыми не краснеем (стыдимся) за вещи, которые порицаются общественным мнением, если только это не обусловлено презрением (не как пре-

<sup>28</sup> Вот это место у Аристотеля: «μεγαλοψυχου δὲ δοκεῖ τοῦτο διὰ τὸ περὶ ὀλίγα σπουδάζειν, καὶ ταῦτα μεγάλα...». У Рэкхэма: «...his caring about few things and those great ones...».

<sup>29</sup> *Фома Аквинский*. Сумма Теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189 [Вопрос 129] / Пер., ред., примеч. С.И. Еремеева. Киев, 2014. С. 63.

<sup>30</sup> *Schmidt L.* Die Ethik der Alten Griechen. 2. Bd. В., 1882. S. 453.

зирающие), но кого стыдимся за действительно постыдное (Rhet. 2.4.23). То есть презрительность может относиться и к мнению, и к человеку как к тому, кого принимают в расчет при решении о поступке. В своем предельном выражении она относится к любой необходимости, и намек на это можно заметить в «Риторике» – там величавые юноши и старики противопоставлены как великодушные и малодушные через отношение с необходимостью: первые еще не испытали ее «нудительной» силы (Rhet. II 12 11), а вторые подчинены ей<sup>31</sup> (Rhet. II 13 5). Величавый «Никомаховой этики» отличается в этом и от тех, и от других: для него изначально, а не в силу жизненной биографии исключена важность дел, диктуемых необходимостью, в частности – выгодой и пользой.

Величавый «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку» (EN 1125a 1), и презрительность есть выражение именно этого устранения другого: и не только человека, но и всего эмпирического мира, требующего приспособления (за исключением друга, потому что он не есть другое).

Презрительность Величавого есть не унижение окружающего, а средство устранения его как детерминирующего: она нацелена не на возвышение человека среди других, а на устранение видения себя посредством других: она делает взгляд и слово истинными, ибо основой (канон, законом и мерил) их является сам Величавый. Его презрение есть не оценка, а своего рода *отстраняющий жест*.

Целый ряд ценностных понятий отличается своего рода смысловой раздвоенностью. Например, гордость есть, с одной стороны, гордость чем-то: владением, талантом, творением; а с другой – гордость как нечто предваряющее, как задание себя в качестве вершины, начала, доверие к собственному превосходству: именно так ее понимают И. Кант и Х. Арендт<sup>32</sup>. И Величавый заслуживает наименования *pride man* (а это один из вариантов перевода *μεγαλόψυχος*) именно в этом втором смысле: он горд, хотя ничем не гордится, он не превосходит в чем-то или кого-то, но, будучи началом поступка, охватывающего собой весь мир, сотворенный им, превосходит всё: его взгляд есть взгляд стоящего на вершине, то есть всегда вниз.

Презрение раздвоено и в отношении к ценности презираемого: оно может заключаться в снижении ценности чего-либо, включение через это последнего в пространство значимого, и оно может исключать его из сферы значимого, детерминирующего, вознося себя на высоту моральной субъектности. Презрение задает ценностное существование и наоборот – лишает его. Но Величавый – не оценивает других, и ему не нужна оценка себя другими, то есть его презрение не оценочного толка, а бытийственное. Взгляд презирающего есть не унижающий и не принижающий, не оценивающий в силу того, что он есть взгляд изначально превосходящего: он, лишая эмпирический мир значимости, исключая его, опирается на то, как «превосходящий в поступке» возвращает бытие миру уже в качестве собственного творения. И Аристотель обозначает направление

<sup>31</sup> Фома Аквинский натужно оправдывает величавость как презрение других, поскольку они отступают от дарованного богом, и как презрение чести, ибо она – ничто по сравнению с божеским воздаянием, но он восполняет величавость смирением – его герой невысоко ставит и себя, и в этом он есть полная противоположность аристотелевскому идеалу.

<sup>32</sup> «Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное *кто* превосходит по величии и значимости все, что личность способна обеспечить и осуществить» (Арендт Х. Указ. соч. С. 41).

этого взгляда, когда говорит, что творец более ценит-любит свое творение, чем творение – творца, и что бытие друга для него есть и его собственное бытие, так как он является и его началом.

Аристотель тщательно описывает не только ценностную, но и *онтологическую* асимметрию активного и пассивного, по крайней мере, в двух сюжетах: совершающий благодеяние любит облагодетельствованного как форму своего бытия, а «претерпевший» благодеяние, наоборот, не хочет бытия облагодетельствовавшего и сделавшего его должником; и отец более любит сына как свое творение, чем сотворенный им любит его. Через поступок, в поступке человек бытийствует, становится действительностью и более того – придает действительность другим людям, всему миру: он устанавливает свое бытие как основу. Аристотель указывает на принципиальную асимметрию, не-взаимность, лежащую в основе морали; в утверждении ценностного различия между совершающим благодеяние (ποιήσωσιν εὔ) и претерпевающим его (πάθωσιν), превосходящим (τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος) и превосходимым (τὸ δ' ὑπερέχομένου), между дружащим (ἢ μὲν φίλησις ποιήσει εὐοικεν) и дружимым (τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν), активным и пассивным. Но эта асимметрия не есть исключение пассивного, порожденного, страдательного из этического рассмотрения и сферы морали, но, наоборот, включение другого и мира в бытие в качестве «моих». Они в качестве *моих* творений освобождаются от вещной отчужденной кажимости и оборачиваются формой подлинного бытия *самого себя* как абсолютно начала, осуществляемого в поступке.

Наивысшее, к которому восходит, возводится начало поступка, есть наивысшее не только по отношению к миру (исключаемому презрением), но это есть наивысшее и в самом себе, то, что «по силе и ценности... все далеко превосходит» (πολλὸ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει – EN 1178a 1). Именно это, все превосходящее в самом себе, оказывается подлинно самое собой и при этом – не человеческим, но божественным. Н.В. Брагинская дает и второй вариант перевода: «...главная и лучшая его часть и есть сам человек»<sup>33</sup>. Иными словами, человек как незавершенность (подвижность) превосходит сам себя и в этом является самим собой.

Почему Аристотель говорит о презрительности и превосходстве именно Величавого, именно во фрагменте, в котором он дает его живописный портрет? Это является не только понятным, но и существенным, так как философски очерченный образ Величавого можно признать первым цельным теоретическим воплощением идеи морального субъекта. Аристотелевская мысль ведет к пониманию поступка как актуальности *моего* бытия, как ответа на вопрос о бытии *самим собой*, с которого начинается философская этика и к которому она возвращается в XX в. И в этом этика изначально оказывается первой философией.

### Список литературы

Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.

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

<sup>33</sup> Аристотель. Никомахова этика. Сноска 51 к Кн. 10. С. 750.

*Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.*  
*Аристотель. Метафизика: Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. 832 с.*

*Аристотель. Эвдемова этика / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой / Изд. подгот. М.А. Солопова. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. 408 с.*

*Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторика / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15–164.*

*Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2: 1816–1826. СПб.: Наука, 1994. 423 с.*

*Гомер. Илиада // Гомер. Илиада. Одиссея / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича, В. Жуковского. М.: Эксмо, 2004. 894 с.*

*Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. С. 699–718.*

*Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. II–II. Вопросы 123–189 / Пер., ред., примеч. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2014. 736 с.*

*Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ Гуманитар. Акад., 2012. 224 с.*

*Хайдеггер М. О существе и понятии Φύσις. URL: [http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o\\_suschestve\\_poniatia.doc](http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc) (дата обращения: 08.03.2016).*

*Aristotle. Eudemian Ethics / Trans. by H. Rackham // Aristotle in 23 Vol. Vol. 20. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1981. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0050> (дата обращения: 08.03.2016).*

*Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. by W.D. Ross. L.: Oxford University Press, 1925. 277 p.*

*Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. by M. Ostwald. Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962. 302 p.*

*Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. by H. Rackham // Aristotle in 23 Vol. Vol. 19. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0054> (дата обращения: 08.03.2016).*

*Aristotle. Nikomachische Ethic / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. B.: Akademie Verlag, 1969. 606 S.*

*Crisp R. Aristotle on Greatness of Soul // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics / Ed. by R. Kraut. N. Y.: John Wiley & Sons, 2008. P. 158–178.*

*Hardie W.F.R. «Magnanimity» in Aristotle's Ethics // Phronesis. 1978. Vol. 23. No. 1. P. 63–79.*

*Hoffmann T. Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity // Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Ethics (1200–1500) / Ed. by I. Bejczy. Leiden: Brill, 2008. P. 101–129.*

*Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 1. P. 27–56.*

*Schmidt L. Die Ethik der Alten Griechen. Bd. 2. B.: Verlag von Wilhelm Hertz, 1882. 453 S.*

## What the Virtuous Person Despises and Is Superior to

*Olga Zubets*

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: olgazubets@mail.ru

The article is devoted to the Aristotle's description of the virtuous person (Great-minded) longing to superiority and despising. The issue is about the superiority in the act (action) which is expressed in leading of the origin of the act up to yourself, to the ruling part of the soul that is about the superiority of being a moral subject. The main Aristotle's task is to find out how to confer benefits, and not to receive them, that is how to act by oneself which is the question of being oneself. The unity of Aristotle's ethics and metaphysics is seen in the conceptual unity of δύναμις and ἐνέργεια, present both in metaphysics and ethics, with ἕξις and πρᾶξις, the disposition and the act. In metaphysics ἐνέργεια (the actual being) is described as the immanence of the aim and the being of the acting one in the act, but the act is described in ethics in the same way. Two leadings up (ἀνάγω): of the origin (ἀρχή) to yourself and of the potency to actuality show an absolute superiority of a person as a moral subject. Leading of ἀρχή (as a sovereignty, not as a cause) up to yourself (aligned with the "cognize yourself") explodes and denies the cause-and-effect relations of the empirical world and creates the possibility of a self-sufficient act as the being of a virtuous person. He is a despising one on his own right based on his genuine superiority: his contempt is not an estimation but something like a gesture removing any obstacle to being oneself that is an absolute origin of an act, excluding any causation besides oneself (because of which Great-minded's speech is free). Aristotle creates an entire image personalizing the idea of moral subject and answering the question of being humane.

**Keywords:** Aristotle, ethics, Great-minded, superiority in the act, leading (anago) of the origin up to yourself, energeia, dunamis, hexis, despising, being

### References

- Arendt, H. *Vita Activa, ili o deyatel'noi zhizni* [Vita Activa Oder vom Tatigen Leben], trans. by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
- Aristotle, "Eudemian Ethics", in: *Aristotle in 23 Vol.*, Vol. 20, trans. by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1981. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0050>, accessed on 08.03.2016]
- Aristotle, *Jevdemova jetika* [Eudemian Ethics], trans. by T.V. Vasil'eva, T.A. Miller, M.A. Solopova, ed. by M.A. Solopova. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI Rehabilitation Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)
- Aristotle, "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. I. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–367. (In Russian)
- Aristotle, *Metafizika. Perevody. Kommentarii. Tolkovaniya* [Metaphysics. Translations. Comments. Interpretations.], ed. by S. Eremeev. St. Petersburg: Aleteija Publ.; Kiev: El'ga Publ., 2002. 832 pp. (In Russian)
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by W.D. Ross. London: Oxford University Press, 1925. 277 pp.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by M. Ostwald. Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962. 302 pp.

Aristotle, “*Nicomachean Ethics*”, trans. by H. Rackham, in: *Aristotle in 23 Vol.* Vol. 19. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934 [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0054>, accessed on 08.03.2016].

Aristotle, *Nikomachische Ethic*, Üb. und komm von Fr. Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1969. 606 S.

Aristotle, “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Aristotle, “Ritorika” [Rhetorics], trans. by N. Platonova, in: *Antichnye ritoriki* [Ancient Rhetorics], ed. by A. Taho-Godi. Moscow: Moscow University Publ. House, 1978, pp. 15–164. (In Russian)

Crisp, R. “Aristotle on Greatness of Soul”, in: *The Blackwell guide to Aristotle’s Nicomachean ethics*, ed. by R. Kraut. New York: John Wiley & Sons, 2008, pp. 158–178.

Hardie, W.F.R. “Magnanimity in Aristotle’s Ethics”, *Phronesis*, 1978, vol. 23, no 1, pp. 63–79.

Hegel, G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii. Kn.2. 1816–1826* [Lectures on the History of Philosophy. Book 2. 1816–1826]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1994. 423 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Fenomenologicheskie interpretacii Aristotelja (Jekspozicija ger-menevicheskoj situacii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research], ed. and trans. by N. Artemenko. St. Petersburg: IC Gumanitarnaja Akademija Publ., 2012. 224 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *O sushhestve i ponjatii Φύσις* [On the being and conception of φύσις in Aristotle’s physics B, 1] [[http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o\\_sushestve\\_poniatia.doc](http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_sushestve_poniatia.doc), accessed on 08.03.2016]. (In Russian)

Hoffmann, T. “Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity”, in: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle’s Ethics (1200–1500)*, ed. by István Bejczy. Leiden: Brill, 2008, pp. 101–129.

Homer, “Iliada” [Iliad], in: *Iliada. Odisseja* [Iliad. Odyssey], trans. by N. Gnedich, V. Zhukovsky. Moscow: Jeksmo Publ., 2004. 894 pp. (In Russian)

Howland, J. “Aristotle’s Great-Souled Man”, *The Review of Politics*, 2002, vol. 64, no 1, pp. 27–56.

Losev, A. “Uchenie Aristotelja o potencii i jenergii (tolkovanie IX-oj knigi ‘Metafiziki’)” [The Aristotle’s Teaching on Potency and Energy (Comments on the IX Book of “Metaphysics”)], in: *Aristotel’: Metafizika. Perevody. Kommentarii. Tolkovanija* [Aristotle: Metaphysics. Translations. Comments. Explications], ed. by S. Eremeev. St. Petersburg: Aletejja Publ.; Kiev: Jel’ga Publ., 2002, pp. 699–718. (In Russian)

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae. II* [Summa Theologica II], trans. by S. Eremeev. Kiev: Nika\_Centr Publ, 2014. 736 pp. (In Russian)

Schmidt, L. *Die Ethik der Alten Griechen*, Bd. 2. Berlin, 1882. 453 S.