

*Р.С. Платонов*

## **Проблема императивности в этике Аристотеля\***

*Платонов Роман Сергеевич* – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

Цель статьи показать, что моральная императивность является значимым элементом этики Аристотеля, а также проверить выводы Н. Уайта о ее роли в развитии добродетелей.

В первой части статьи проводится анализ употребления Аристотелем слова *deon* (должное). Делается вывод, что императивная модальность не просто присутствует в текстах его *Этик* на лексическом уровне как проявление обыденного словоупотребления, не несущего какого-либо этического смысла, и что она также не сводима к выражению стандарта принятого в полисе поведения, а представляет собой часть описания процесса развития добродетелей. Она лишена конкретного содержания, не служит для формулирования норм, но раскрывает моральную императивность функционально, т. е. как соответствие человека своей природе.

Во второй части статьи такая функциональная роль императивности в философии Аристотеля конкретизируется как на уровне возможного знания о моральном аспекте бытия человека (этики), так и на уровне самого бытия человека. Делается вывод: 1) на уровне знания императивность представляет собой функциональную связь эпистемы (науки) и практики посредством принципа «человек – это хороший человек»; 2) на уровне бытия она есть: а) принуждающее воздействие рассудительности на этические добродетели и наоборот (что можно трактовать как эффект формирования добродетельного склада души, т. е. воздействия формальной причины), б) проявление экзистенциального приоритета добродетели над пороком в воздействии на поступки человека (что обеспечивает устойчивость правильного развития и, соответственно, может трактоваться как воздействие целевой причины).

**Ключевые слова:** моральная императивность, этика, добродетель, должное, рассудительность, *deon*, *sophrosyne*, Аристотель, Макинтайр, Уайт

Для определения специфики моральной философии Аристотеля стало общим местом выделять тему добродетелей, в связи с чем ее также стали определять как этику добродетелей. Основную идею, задающую все проблемное поле этических исследований Стагирита, очень удачно и кратко сформулировал А.А. Гу-

---

\* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

сейнов: «Для Аристотеля мораль – это прежде всего моральная личность». Это выражается в том, что в его этике «какого-то общезначимого, вне- и надиндивидуального и в этом смысле объективного критерия различения добра и зла не существует»<sup>1</sup>. Такое положение дел особым образом ставит задачу определения правильности морального поступка: невозможным становится формулирование нравственных норм, т. к. каждая моральная личность существует в рамках своего частного опыта и действует в своей частной ситуации. Однако Аристотель, описывая поведение такой личности, не только не исключает, но довольно часто использует формулировки как следует, когда следует и т. д. для указания стандартов в реализации добродетелей. Хотя эти указания так и не переходят у Аристотеля в формулирование норм, само их наличие говорит об обязательности действия определенного качества, тем самым от человека требуется соответствие. Другими словами, если конкретное содержание требования скрывается в опыте моральной личности, то сама императивная модальность проявляется независимо от этого опыта и не содержательно, но функционально раскрывает его. Тогда возникает вопрос – каков источник этой императивности?

Например, в описании структуры моральной императивности Р.Г. Апресян дает следующую модель: 1) действия, направленные на благо другого, «обладают позитивной ценностью <...> т. е. желательны, полезны, значимы»; 2) переживание и осознание такой ценности оформляется в «ценностях как идеях», «эти ценности инструментальны», т. к. ориентируют действия на благо; 3) инструментальный характер этих ценностей позволяет закрепить их в «императивной модальности», т. е. «они даны как требования»; 4) восприятие человеком таких ценностей-требований обусловлено наличием у него «духовных коммуникативных и поведенческих способностей». Добродетели здесь представляют собой такое развитие указанных способностей, которое позволяет воспринимать ценности-требования – «быть вменяемым для ценностей, чувствительным к их повелительной силе»<sup>2</sup>. В целом эта модель полностью соответствует этике Аристотеля, что оправдывает ее применение в качестве отправной точки исследования. В данной модели «инструментальный характер» ценностей, задающий императивность, порождается всем предыдущим коммуникативным опытом социума. У Аристотеля цели (ценности как идеи) усматриваются разумом и избираются нравом и не зависят от опыта социума, должны быть непосредственно восприняты индивидом. В таком случае, хотя они и направляют действие, их закрепление в императивной форме либо невозможно, либо крайне проблематично, т. к. становится не ясна ее роль. Соответственно, наложение данной модели на этику Аристотеля требует сначала проанализировать употребление императивной модальности Стагиритом в его этических текстах и определить, имеет ли она собственно этическое значение или сводится к особенностям грамматической структуры языка. Другими словами, за императивной модальностью необходимо обнаружить моральную императивность, только потом конкретизировать ее статус. Эта же модель, задавая двойное существование ценностей (как благо действия и как идеи), что сопоставимо с благом и целью у Аристотеля, позволяет уточнить довольно

<sup>1</sup> Гусейнов А.А. История этических учений. М., 2003. С. 399.

<sup>2</sup> Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. К 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 42.

общий вопрос об источнике: если моральная императивность – это значимый элемент этики Аристотеля, то что она конкретно собой представляет в морали (т. е. на уровне бытия человека) и в этике как науке о морали?

## I

Начать поиски ответа будет логично, проанализировав то понятие, которое ближе всего у Аристотеля к выражению императивности –  $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ <sup>3</sup>. Оно появляется практически в первых же строках «Никомаховой этики», когда Стагирит говорит о благе. «Разве познание ( $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ) его (блага. – Р.П.) не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собой, разве не вернее достигнем мы должного<sup>4</sup> ( $\tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ )?» (EN 1094a 20–25)<sup>5</sup>. Сразу же необходимо указать известное различие понятий “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” и «долг». Последнее сегодня связывается в первую очередь с этикой Канта, поэтому еще Ф. Дирльмайер замечает, что со словом долг (Pflicht) в перевод закралось бы фальшивое звучание. Хотя при этом он указывает на дискуссионность жесткого различения понятий “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” и “Pflicht”, однако общим смыслом “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” все же признаются преобладающие стандарты принятого в полисе поведения<sup>6</sup>. Н.В. Брагинская повторяет примечание Дирльмайера и также отмечает, что «to deon – общинная норма: “что следует делать”»<sup>7</sup>, однако при этом использует уже принятое для перевода “ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ” на русский язык<sup>8</sup> слово, сохраняющее связь с понятием «долг», – должное. Таким образом, в отличие от английского и немецкого, в русском переводе «Никомаховой этики» (пусть и неосознанно, т. к. сделано ударение на что) сохраняется аспект не только правильности (что) действия, т. е. содержания, но и его обязательности (следует), т. е. функциональности, специфики процесса реализации<sup>9</sup>. Пока мы исходим из наших представлений о жизненном укладе греческих полисов V в. до н. э., эта обязательность прочитывается нами как чисто внешнее требование/стандарт, соответствие которому определяло причастность гражданина к конкретному полису. Однако если обратиться собственно к текстам Аристотеля, то можно увидеть, что «должное», как оно им описывается, выражает нечто большее, чем внешние и локальные стандарты. Сама правильность должного, а также его обязательность получа-

<sup>3</sup> Все термины и цитирование на древнегреческом приводятся в соответствии с пагинацией по изданиям: *Aristotelis. EthicaNicomachea / Ed. I. Bywater.Oxford, 1962* (далее при ссылках: EN, с указанием пагинации); *Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011* (далее при ссылках: ЕЕ, с указанием пагинации); *Aristotle. De Anima / With tr. and notes by R.D. Hicks. Cambridge, 1907* (далее при ссылках: DA, с указанием пагинации).

<sup>4</sup> В переводах Д. Росса и Р. Криспа “right”, в переводе Ф. Дирльмайера “das Richtige”.

<sup>5</sup> Все термины и цитирование на русском языке «Никомаховой этики», «Евдемовой этики» и «О душе» приводятся в соответствии с пагинацией по изданиям: *Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984*; *Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011*; *Аристотель. О душе / Пер. А.В. Кубицкого, под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976*.

<sup>6</sup> *Dirlmeier F. Anmerkungen // Aristoteles. Werke in deutsche Übersetzung. Bd. 6. B., 1999. S. 268–269*.

<sup>7</sup> *Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 693*.

<sup>8</sup> Например, при переводах диалогов Платона А.Н. Егуновым, С.П. Маркишем и пр.

<sup>9</sup> Первое значение глагола  $\delta\acute{\epsilon}\omicron$  – связывать, заковывать, а также – нуждаться (См. о « $\delta\acute{\epsilon}\omicron$ »: *Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Bd. 1. Heidelberg, 1960. S. 374–376*).

ют иной источник. Обычно за этот источник принимается моральная личность (это еще одно общее место в понимании этики Аристотеля). Например, С. Энгстром и Дж. Уайтинг во введении к сборнику, у которого даже в названии указано «переосмысление счастья и долга», указывают как факт, что Аристотель «видит правильное действие как определенное пониманием добродетельного агента того, что необходимо в конкретных обстоятельствах»<sup>10</sup>. Но такой ответ только порождает вопрос о возможности этики как науки практической, т. е. как того, что выходит за рамки действия отдельного человека.

Описанное выше отношение к «императивным формулировкам» в текстах Аристотеля уже критиковалось Н. Уайтом. По его мнению, мысль Аристотеля искажается современными интерпретаторами, которые, начиная с Нового времени, видели в его учении «гармонию мотивов»<sup>11</sup>, которая не предполагает внутреннего конфликта, соответственно, не требует и понуждения. В нем также видят «альтернативу современному повышенному вниманию к императивности»; закрепляется мнение, что «Аристотель должен, по меньшей мере, верить в жесткое различие между двумя видами понятий, императивными и аттрактивными»<sup>12</sup>. Все это отражается и на переводах: в частности, Уайт упрекает Росса за слово *right*, которое, по его мнению, слабо выражает долженствование и создает отвлекающие коннотации с правом, и сам использует *ought* как эквивалент *δεῖ*<sup>13</sup> для выражения именно морально должного.

Уайт проводит свой анализ употребления слова *δεῖ*, подчеркивая его оправданность двумя положениями, на которые и мы можем сослаться: 1) в слабом или сильном варианте, но Аристотель использует понятие «должное», 2) он нигде не делает попыток устранить императивы. Первое дает нам конкретный материал, с которым мы можем работать. Второе говорит о том, что мы не входим в принципиальное противоречие с исследованиями Аристотеля, если пытаемся акцентировать внимание на императивности.

Максимальная цель анализа, поставленная Уайтом, – выявление особого статуса императивных понятий – им не достигается, что он сам и признает. Однако ему удается найти интересный ход, проследив текстуальную связь понятия “*δέον*” с понятием «середины» (*μεσότης*):

Счастье определяется как деятельность в соответствии с добродетелью, т. е. с деятельностью, которая направлена на середину, т. е. с деятельностью, которая состоит в выполнении того, “что должно, когда должно...” <...> Понятие “должного” таким образом является важным компонентом определения добродетели<sup>14</sup>.

Это позволяет ему сделать вывод, что «Аристотель не видел никакого особого антагонизма между двумя видами формулировок: императивной и аттрактивной»<sup>15</sup>, что «добродетельный человек рассматривает свои действия как действия, которые он “должен” делать, и в то же время как действия, которые доставляют ему удовольствия»<sup>16</sup>. Таким образом, Уайт успешно про-

<sup>10</sup> Engstrom S., Whiting J. Introduction // Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty. N. Y., 1996. P. 2.

<sup>11</sup> White N. Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford, 2002. P. 109.

<sup>12</sup> Ibid. P. 118.

<sup>13</sup> Ibid. P. 110.

<sup>14</sup> Ibid. P. 114.

<sup>15</sup> Ibid. P. 119.

<sup>16</sup> Ibid. P. 120.

демонстрировал, что императивная модальность не является у Аристотеля лишь грамматической модальностью, проявлением обыденного словоупотребления, без какого-либо этического смысла. Наоборот, она тесно связана с описанием добродетели.

Заданный нами в самом начале вопрос теперь можно уточнить: должное и добродетельное оказываются сопряжены друг с другом в правильном поступке, но что это значит? Это два разных способа говорить об одном и том же, т. е. за ними скрывается одно явление, но по-разному концептуализируемое? Это два разных аспекта человеческой природы? Каков источник долженствования/императивности и как он связан с добродетелью? Уайт не задает этих вопросов, его внимание останавливается на уровне формулировок и высказываний, но его работа – отличный прецедент в установлении связи «должного» и добродетели в этике Аристотеля.

В определенном смысле наше исследование является продолжением работы Уайта. Но все-таки анализ употребления Аристотелем слов *δέον* и *δέω* нужно провести заново. В текстах его Этик можно выделить три типа их употребления.

Первый – обыденное употребление (оно касается в первую очередь глагола *δέω*); в нем не акцентируется какая-то особая правильность действия или его обязательность. Отличие такого употребления сродни отличию «есть» как связки от утверждения существования. Например, говорится: «Спорным является вопрос, что следует (*δεῖ*) считать мерой» (EN 1163a 10). В обыденном употреблении и *δέω*, и *δέον* могут встречаться также в рамках одной фразы: «нужно (*δεῖ*) не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным случаем <...> поступки – это всё частные случаи и [определения] должны (*δέον*) согласовываться с ними» (EN 1107a 25–30).

К обыденному употреблению можно отнести и выражение нехватки чего-либо, потребности, т. к. в этом случае синонимом слову *δέον* оказывается *ἀνάγκη* (нужда) и отсутствует значение правильности: «даже блаженные (*μακάριοι*), не нуждаясь (*δέονται*) ни в чем полезном, нуждаются в удовольствиях; поэтому они желают проводить жизнь с кем-то сообща» (EN 1158a 20–25)<sup>17</sup>. Это подтверждается равнозначной заменой слов при одинаковых описаниях: «самодостаточность (*αὐτάρκεια*) прежде всего связана с созерцательной деятельностью, ибо в вещах, необходимых для существования, нуждается (*ἀναγκαῖον*) и мудрый, и правосудный, и остальные» (EN 1177a 25–30).

Второй – речь идет также о природных потребностях, но выделяется аспект правильности их удовлетворения, а не сам факт их наличия. Правильность при этом задается природой/телом, именно тело определяет содержание «должного», и относительно самого этого факта человек не может принимать решение. Он может лишь исполнить или не исполнить, т. е., учитывая структуру души, по Аристотелю, можно сказать, что «должное» в этом случае задается растительной частью души – тем, что не контролируется разумом. Оно представляет собой «естественную меру по количеству» (*τὸ κατὰ φύσιν τῷ πλεθει*)<sup>18</sup> – правильное (адекватное природе) удовлетворение «естественного влечения» (*φυσικῆ ἐπιθυμίας*), целью которого является «восполнение недостающего» (EN 1118b 15–20).

<sup>17</sup> Здесь «полезное» как материальное, вещественное противопоставляется общению, но и то, и то выражает именно нужду.

<sup>18</sup> Более точен перевод этой фразы у Д. Росса – “natural amount”.

Третий (относящийся именно к этической проблематике) – взаимоотношения людей и отношение человека к самому себе как существу, способному к сознательному выбору. Здесь содержание «должного» задается двояко, обществом и самим моральным субъектом, «должное» предполагает воздаяние, справедливость и меру. Таков долг перед родителями, перед друзьями (в том числе и перед друзьями «ради пользы» или согражданами) и даже перед самим собой<sup>19</sup>. Но практически везде это «должное» описывается только функционально, т. е. со стороны цели и структуры процесса развития человека, соответственно, в первую очередь выражается в коммуникативных связях посредством учета того, кто кому (характеристики субъектов), когда, что и как должен. «Щедрый будет давать во имя прекрасного и правильно (ὀρθῶς): кому следует (δεῖ)<sup>20</sup>, сколько и когда следует, и так далее во всем, что предполагается правильным даянием, а кроме того, это доставляет ему удовольствие» (EN 1120a 25). **Осуществляясь в такой структуре, субъекту, чтобы совершить добродетельное действие, иногда нужно изменить свой статус.** Например, бедняк не может реализовать добродетель щедрости, «у него ведь нет средств, чтобы потратить подобающе (πρεπόντως) много». Здесь не работает логика лепты вдовы, когда качество действия определяется исходя из состояния субъекта<sup>21</sup>, т. к. в центре внимания соответствие природе (предельно возможной цели, совершенству): субъекту необходимо активно менять себя во всех аспектах своего существования, чтобы стать полноценно добродетельным. Чрезмерные траты бедняка будут «вопреки и достоинству (ἀξίαν), и должному (δέον)» (EN 1122b 25–30), что не будет правильным (ὀρθῶς), т. е. не будет соответствовать самой функции добродетели. Ведь «кто претупает меру (ὑπερβάλλον) <...> претупает ее <...> издерживаясь против должного (δέον)» (EN 1123a 20).

Таким образом, функциональное описание «должного» оказывается частью функционального описания добродетели, и в этом описании оно становится тождественно мере, середине, правильному движению к правильной цели: «как в страстях, так и в поступках [пороки] претупают должное (δέοντος) либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает» (EN 1107a 5). Это тесно связывает «должное» и с понятием «цель», т. е. того, «ради чего (τὸοὔνεκα) совершается поступок. Цель, наряду с серединой и мерой, также относится к функциональному описанию добродетели: «“ради чего” – это “среднее” (μέσον), причиной его служит добродетель, выбор ради чего-то» (EE 1227b 35–40). Содержательное же описание не идет дальше отождествления цели с благом/совершенством, когда «избыток и недостаток губельны для совершенства (εὖ), а обладание серединой благотворно» (EN 1106b 10). Но и этого оказывается достаточно, чтобы «должное», в силу привычного для Аристотеля, но не анализируемого им самим употребления, оказалось в его этике единственным, что имплицитно соединяет в себе и функциональное описание процесса становления человека, соотносясь с мерой, и содержательное, где ему соответствует «правильность»

<sup>19</sup> «Добродетельному надлежит (δεῖ) быть себялюбом» (EN 1169a 10–15).

<sup>20</sup> В данном контексте трудно различить значение слова «δεῖ»: *нужно* или именно *следует*. Скорее всего, имеет место и то, и другое, т. к. само даяние может быть раскрыто и содержательно как удовлетворение нужды, и функционально как осуществление правильного действия.

<sup>21</sup> Отдаю все и тем самым качественно отдаю больше того, кто отдал лишь часть, но большую по количеству.

(ὀρθότης)<sup>22</sup>. Очевидно, что императивная модальность в рассуждениях Стагирита не исчерпывается грамматикой: императивность, которую она выражает, встроена в его моральную философию как часть описания добродетели, точнее – описания реализации добродетели в поступке.

Однако, т. к. содержание поступка остается в области частного опыта, уточнение «должного» Аристотелем не проводится, нет возможности говорить о самостоятельном значении императивности, т. е. ее концептуализации вне понятия добродетели. Человек должен соблюдать меру, стремиться к истинной цели, потому что такова его природа, об этой природе мы можем иметь точное знание (ἐπιστήμη)<sup>23</sup>, что дает нам функциональное понимание процесса. Но что именно составляет эту цель и является мерой в каждом конкретном поступке, по Аристотелю, в точном знании не выразимо и остается в области субъективного опыта. Выходом из такой ситуации для него становится ориентир на моральную личность – на субъекта, предельно реализовавшего человеческую природу (мудрец, нравственно прекрасного (καλός κάγαθός)) или хотя бы развитого лучше других – тогда такой человек становится примером для менее развитых<sup>24</sup>.

Таким образом, в этике Аристотеля оказывается возможным долженствование как выражение одного из аспектов процесса становления человека, но невозможно его выражение в норме, т. е. содержательно. Никакое содержание не может быть отвлечено от ситуации и сформулировано как самодовлеющее требование (типа «не убей», «не лги», «возлюби ближнего» и т. д.)<sup>25</sup>.

Фрагмент 1244a 10–20 из «Евдемовой этики» дает возможность особенно ясно представить суть ненормативности этики Аристотеля и указать на сложность ее изложения в рамках языка, где «должное» никогда не бывает разъято

<sup>22</sup> Что и выделяется в переводах.

<sup>23</sup> Относительно природы человека таковым является знание о душе. Хотя остается открытым вопрос, почему Аристотель не называет это знание наукой (ἐπιστήμη), не вызывает сомнения, что само это знание (εἰδησις) эпистемическое (см.: Polansky R. Aristotle's *De Anima*. Cambridge, 2007. P. 35–38). Даже не сформированное в отдельную науку, оно занимает «одно из первых мест» и «по степени совершенства», и по достоинству своего предмета как знание «возвышенном и удивительном», т. к. цель его – «исследовать <...> природу и сущность» того начала (ἀρχή) живого, что называется душой (DA 402a 1–10). Также нужно учесть, что природа человека относится к вещам неизменным и по поводу чего не может быть принято решение: сама она есть данность для человека и только в процессе ее реализации у человека появляется некоторая степень свободы, определяющая область его практической деятельности.

<sup>24</sup> «В каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой» (EN 1176a 15–20).

<sup>25</sup> Негативные и позитивные формулировки здесь в равной степени создают проблему содержания, т. к. предполагают непосредственное действие эпистемических оснований, т. е. опору на строгое знание о природе человека, его бытие, минуя конкретику ситуации действия. Это тот самый обратный ход (от знания к опыту, а не от опыта к знанию), против которого и выступает Аристотель. Точное знание открывает лишь структуру процесса бытия человека, где возможно цель как конечную точку процесса назвать благом, но не более того, а все, что более, относится к индивидуальному опыту, в том числе и к опыту освоения точного знания. Исключительно функциональная роль учения Аристотеля о высшем благе уже отмечалась, например, А.А. Гусейновым: из этого учения «мы узнаем, какими признаками должна обладать цель деятельности, чтобы она могла называться высшим благом, но не узнаем ничего, кроме, правда, самого имени счастье, в чем конкретно оно состоит» (Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011. С. 355).

на функциональную и содержательную составляющую. «У детей долг не только перед отцом, но есть у них долги (ἅ δεῖ) перед матерью, хотя отец имеет превосходство <...> что-то полагается (ἅ δεῖ) другу ради пользы, а что-то другу по добродетели». Дается некоторое разъяснение относительно соответствия такого долга – «например, если кто-то дает хлеб и все необходимое, вовсе не обязательно (δεῖ) жить с ним вместе», т. е. совместная жизнь не является адекватным ответом на получение материальных благ и наоборот. Осуждается смешение совместной жизни и материальной выгоды, что может иметь место в случае влечения – «кто так поступает и своему любимцу (ἐρωμένῳ) дает решительно все, что и не полагается (δεῖον), те люди ничего не стоят» (EE 1244a 10–20)<sup>26</sup>. Такое разъяснение и осуждение кажутся попыткой содержательного наполнения «должного», но только вне контекста рассуждений о практическом знании. Анализ структуры отношений с полным отвлечением от всех качеств ее элементов сделал бы изложение такого анализа совершенно непонятным, крайне абстрактным и даже не вербализуемым. К тому же полная очистка языка этики от конкретного содержания в рамках философии Аристотеля не имеет эвристической ценности и не принципиальна. Ведь отношение к другому предполагает определенное качество действия, т. е. конкретные содержательные характеристики, и такая дифференциация действий по качеству признается адекватной факту различия качества самих субъектов отношений и различия типов отношений. Примером этому может быть описание добродетели «дружелюбия», она выражает «одинаковое» отношение ко всем «незнакомым и знакомым» (EN 1126b 25–30). Но это «одинаково» (ὁμοίως) включает в себя «по-разному» (διαφερόντως), т. к. выражает надлежащую реализацию долженствования, содержание которого зависит от всего комплекса условий действия (качества всех составляющих структуры коммуникации) и в первую очередь качество другого как добродетельного и порочного, близкого и постороннего и т. д. (EN 1127a 1–5).

Другими словами, Аристотель описывает реализацию добродетелей как процесс коммуникации, дифференцированного отношения к другому, где «должное» – это функциональный элемент процесса, а не содержательный<sup>27</sup>. Среди различного по качеству «должного» проступает общее «должное» как выражение императивности, задающей функцию соответствия человека своей природе. Поскольку нам не только удалось решить первую задачу (обнаружить моральную императивность за императивной модальностью), но даже определить область действия моральной императивности, то ничего не мешает нам приступить к решению основной задачи.

<sup>26</sup> Примечательно, что Аристотель здесь использует только одно слово (ἅ δεῖ, δεῖον), но и в русском, и в английских переводах дается целая гамма модальностей, что особенно заметно в переводе Дж. Соломона: в отношении отца – must, матери и друга ради пользы – should, адекватности воздаяния – need, отношений с «любимцем» – ought. Видимо, переводчики хотят раскрасить речь Стагирита, хотя в его текстах достаточно синонимов, чтобы оставить слово δεῖον в целостности, особенно там, где речь идет о регулировании отношений между людьми.

<sup>27</sup> Странно было бы утверждать, что Аристотель занимается здесь тем, что подспудно протаскивает принятые им стандарты (нормы), входя в противоречие со своими же рассуждениями о «практическом силлогизме» (см. ниже). Хотя из этого не следует, что выводы нравственно развитого человека в конкретной ситуации не совпали бы с данным разъяснением и осуждением; к тому же мы должны допустить, что и сам Аристотель является нравственно развитым человеком, раз уж он разработал целую науку о нравственном развитии, поэтому упоминаемое им содержание адекватно его же системе и может так или иначе проговариваться им. Но это не должно сбивать нас с толку – Аристотель анализирует, а не проповедует.

## II

Вопрос «как стать добродетельным?» предполагает ответ, прежде всего адекватный наличной ситуации существования человека. Если содержание (качество) действия является предметом поиска в каждом конкретном случае (и в этом смысле «должное» есть «правильное», есть что), то сама данная ситуация существования в своей структуре есть нечто истинное, единственное, родовое (соответственно, может быть понята только исходя из точного знания о природе человека). Относительно этой структуры действие предстает как функция (и в этом смысле «должное» есть функционально адекватное, соответствующее природе, ровно в том смысле, что человеку адекватно ходить ногами, а не руками, потому должно так ходить).

Как известно, А. Макинтайр увидел в этом специфику всей этической традиции, названной им классической. Ставя задачу показать конкретно-историческое происхождение знаменитой «гильотины Юма», он со ссылкой на А. Прайота приходит к выводу, что «любой аргумент с посылками, утверждающими выполнимость соответствующих критериев, и заключением, утверждающим “такое-то является хорошим”, где “такое-то” указывает вещь, специфицированную функциональным понятием, будет значимым аргументом с фактическими посылками и оценочным заключением». Согласно Макинтайру, именно понятие «человек» является в классической традиции «центральным функциональным понятием», на котором базируются все моральные суждения, таким образом, ее краеугольным камнем становится принцип «“человек” – это “хороший человек”»<sup>28</sup>.

Не касаясь традиции в целом, отметим, что в этом рассуждении Макинтайр выразил саму суть этики Аристотеля – это наука о том, как человеку стать человеком. Без такой цели сам вопрос о том, как стать добродетельным, не имел бы смысла, и всякий мог бы с недоумением спросить: «А зачем быть добродетельным?». Многие рассуждения в текстах его Этик посвящены именно ответу на вопрос, который столетия спустя поставит в центр философии Кант: что есть человек? Этика у Аристотеля слита с антропологией (и значительную роль здесь играет психология), ядром антропологии является концепция существования человека как такового, что неизбежно влечет за собой привязку к онтологии. Макинтайр называет такое основания этики Аристотеля «метафизической биологией» (*metaphysical biology*)<sup>29</sup>.

Однако, отождествляя Аристотеля с классической традицией, сам же Макинтайр продолжает свои рассуждения странным умозаключением, которое, по его логике, должно обозначить разрыв традиции, приведший к ситуации, с которой он борется в своей знаменитой книге: «Только когда человек мыслится как индивид до и независимо от всех ролей, “человек” перестает быть функциональным понятием». Для нашего исследования важна не проблема разрыва, а тот факт, что у Макинтайра человек как «функциональное понятие» определяется через «множество ролей», сами роли понимаются им исключительно социально – «член семьи, гражданин, солдат, философ, слуга Господа»<sup>30</sup>. Начав с

<sup>28</sup> “Functional concept” (*Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame, 2007. P. 58*).

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibid. P. 59*.

выделения понятия «человек» как «центрального функционального понятия», он странным образом растворяет его функциональность в наборе социальных ролей, словно и не замечая сути вопроса, который задает Аристотель, при разработке «функционального аргумента». «Возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение (ἔργον) и занятие (πράξις), а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (ἄργός)?». Слово ἔργον, переводимое часто как «функция» и выражающее специфическое дело/занятие/цель, дало название аргументу, разработанному Аристотелем в «Никомаховой этике», в котором он «благо и совершенство»/“τὰγαθόν καὶ εὖ” полагает производными от такого специфицирующего «дела» (ἔργον) (EN 1097b 25–30). Именно это слово и этот аргумент лежат в основе классической традиции, какой ее описывает Макинтайр. Однако при этом у Аристотеля речь идет о функции человека как такового, т. е. о его экзистенциальной функции, где “ἄργός” – это «бездельник» в смысле бесцельного существования (лишенность дела здесь есть лишенность смысла). В такой определенности человека самим его бытием он уже не может мыслиться иначе, чем индивид, но при этом, в рамках философии Аристотеля, он остается «функциональным понятием». Это выражается не непосредственно в ролях, а именно в добродетелях, которые уже опосредуют и социальные роли. Добродетели оказываются своего рода экзистенциальным буфером между социумом и индивидом, если принимать во внимание установку Макинтайра. Работает тот самый принцип – «человек» – это “хороший человек”<sup>31</sup>, и добродетели реализуются в том числе и в выполнении социальных ролей (хотя не все), но при этом они сами суть обращение человека к своей природе, а не к социуму (социальность человека лишь часть его природы). Добродетельный человек, тем более добродетельный в полной мере – καλὸς κάγαθός – это именно индивид, но его функция (быть человеком) не тождественна социальным ролям. Однако обсуждение странности того факта, что Макинтайр не разглядел эту особенность «метафизической биологии» Аристотеля, выходит за рамки данной статьи, равно как и оценка его интерпретации этики Стагирита. Нам важно указать на методологическую установку, которую разобрал Макинтайр и совершенно справедливо охарактеризовал ею в первую очередь этику Аристотеля: долженствование следует из функциональной определенности человека.

Поскольку сама эта определенность – знание о человеке как таковом – является знанием точным, возникает вопрос: каким образом эпистема скоррелирована с практикой, если не может непосредственно ее определять? В рамках анализа Макинтайра такой вопрос не ставится, и кажется, что из набора данных о том, что есть хороший человек, можно вывести «следует» для конкретного поступка. Но в рамках философии Аристотеля и его деления видов познавательной деятельности функциональный аргумент объясняет лишь общую логику рассуждений в исследовании практической науки. Чтобы эпистемическая функциональная определенность заработала на практике, нужно установить более точную связь.

Поступок и практическое знание, по Аристотелю, определяются добродетелью рассудительности (σοφροσύνη). Пока нам нужно рассмотреть ее как знание. Эксплицируемый процесс работы рассудительности представляет собой

<sup>31</sup> Который на языке Аристотеля можно сформулировать так – «быть человеком значит быть добродетельным».

практический силлогизм: «силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: “поскольку такая-то цель и есть наилучшее...” (причем безразлично, что именно, ибо при рассуждении это может быть что угодно), но, что есть [наилучшее], никому, кроме добродетельного, не видно, т. к. испорченность сбивает с толку, заставляя обманываться насчет исходных принципов поступков» (EN 1144a 30–35)<sup>32</sup>. Соответственно, для выявления истинной связи нам нужно обратить внимание на большую посылку, ведь «решение может быть принято ошибочно либо с точки зрения общего, либо с точки зрения частного» (EN 1142a 20–25) – что обеспечивает истинность «общего»?

Е.В. Орлов, рассматривая более широкий вопрос (каким образом рассудительность может быть истинной?), придает решающее значение для истинности «общего» тому, что Аристотель называет «око» (ὄμμα) (EN 1143b 10–15)<sup>33</sup>, не считая это метафорой, но отдельной способностью, которая «позволяет человеку понимать и усматривать цель праксиса-деятельности<sup>34</sup> в самой добродетельной деятельности»<sup>35</sup>. Такое понимание и составляет «правильный логос» (ὀρθὸς λόγος), являющийся содержанием большей посылки. Хотя Орлов и признает, что «рассудительность, исходя из некоего “ока”, не ограничивается им, а прибегает и к практическому уму»<sup>36</sup> в процессе принятия решения, но при этом он не допускает зависимости «ока» от практического, тем более теоретического ума<sup>37</sup>. В результате ключевым оказывается положение – «истина рассудительности, т. е. практическая истина, не предполагает соотношения рассудительности с чем-то внешним для себя»<sup>38</sup>. В таком контексте, если рассмотреть рассуждения Орлова в этическом аспекте, мы получим отрыв этической проблематики у Аристотеля от «метафизической биологии» и ее жесткую привязку к социологии. «Рассудительность приходит к людям с возрастом и опытом, и не ко всем людям, а добродетельным <...> “Утверждающие сказывания” таких людей, хотя и недоказанные, принимаются остальными людьми в качестве правильных логосов. Получается, что остальным людям подобает признавать авторитет рассудительных пресвитеров (т. е. старших, опытных и добродетельных людей) и проявлять послушание их логосам»<sup>39</sup>. Тем самым

<sup>32</sup> «Силлогизм практический отличается от теоретического прежде всего тем, что вместо заключения он предполагает поступок (праксис). По общему правилу в практическом силлогизме большая посылка – универсальная (правильный логос), меньшая – единичная (касающаяся единичной ситуации, к которой применяется правильный логос), а вместо заключения – поступок» (Орлов Е.В. *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск, 2011. С. 86).

<sup>33</sup> Стандартно переводится как «око души». Разъяснение переводов данного термина для удобства можно привести цитатой из работы Орлова: «Аристотель не употребляет выражение “око души”, он говорит просто об “оке”. Выражение “око души” появляется в переводах ENVI xii 1144a 29–36: У.Д. Росс дает перевод “eye of the soul” а Н.В. Брагинская – “око души” ([17]; [81]). Выражение “око души” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) встречается у Платона (там же. С. 89).

<sup>34</sup> «Праксисом-деятельностью» Орлов называет поступок (πρᾶξις) как таковой, который, согласно Аристотелю, как элемент составляет деятельность (ἐνέργεια), в которой человек осуществляет себя, свою природу. Это поступки, «которым внутренне присуща цель и которым не присущ предел, например: человек смотрит и вместе с тем видит; поступает рассудительно и вместе с тем рассудителен» (там же. С. 90).

<sup>35</sup> Там же. С. 91.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> «В данном случае мы не ведем речь о теоретическом уме, который у Аристотеля оказывается еще дальше от “ока [души]”, чем практический ум» (там же).

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. С. 85.

искажается мысль Аристотеля о роли мудреца как примера в поступках, теперь она выглядит так: «истина рассудительности оказывается своего рода “ходячей истиной”», т. е. она оказывается человеком, которому присуща рассудительность»<sup>40</sup>. В конечном итоге вопрос: «а где гарантия, что логосы пресвитеров правильные и что практическое осуществление их логосов приведет нас к благу?» – остается без ответа. Мы получаем ситуацию не построения знания (этики), когда в рамках философии Аристотеля «этика имеет свою меру точности»<sup>41</sup>, а ситуацию крайней субъективизации правильного поступка (моральной практики), когда ничто не обуславливает наш случайный опыт. Чем поиск правильного в области моральных поступков в изложении Аристотеля тогда отличается от речей Карнеада в Риме, в один день доказывавшего, что справедливость естественна, а в другой, что она противоречит природе?

Избежать такой субъективизации можно только признав зависимость «ока», если его вообще можно отделять от практического ума, от той структуры видения мира/сущего, которую задает теоретический ум, которая и определяется в эпистемических понятиях. Таковую связь яснее всего назвать парадигмальной (в современном смысле), т. е. эпистемическое понятия (потенциальное, действительное, актуальное, цель, причина и т. д.) и создаваемые из них концепции (учение о четырех причинах, о существовании как переходе из потенциального в актуальное, учение о душе и т. д.) создают «истинное» пространство существования, показывают протекающие в нем процессы «истинно». Тем самым они как бы предзаданы поиску оснований деятельности в этом пространстве и направляют его, позволяя разумному человеку посмотреть на свой путь из конечной, целевой точки. Такая связь эпистемы и практики никак не противоречит философии Аристотеля: нет непосредственного вывода практического содержания из эпистемических посылок, но есть функциональная определенность практического поиска рамками эпистемического знания. Например, при правильном понимании природы человека будет невозможна логика, выводящая моральные суждения из «животной» составляющей его природы. Также невозможно нравственное оправдание отшельничества, что противоречит социальной составляющей человека (это особенно важно при анализе созерцательного образа жизни). Намного яснее, чем в поступке, эта парадигмальная связь, конечно, видна в разработке практической науки: невозможно понять, как стать добродетельным, не опираясь на знание о том, как структурирована форма (душа) и в каких процессах она совершается, т. е. как на уровне бытия человека происходит переход из потенциального состояние в актуальное.

Таким образом, императивность, эксплицируемую в работе рассудительности (явленную в нашем понимании, проговариваемую словом «должное»), можно описать как парадигмальную связь эпистемы и практики. Остается вопрос – что стоит за этой связью, каков ее онтологический статус или что собой представляет императивность имплицитная, сущая в процессе перехода из потенциального в актуальное, и есть ли она вообще?

Для ответа на этот вопрос нам нужно обратиться к анализу Аристотелем рассудительности и рассмотреть ее уже как добродетель, т. е. перейти из области гносеологии в область антропологии, с уровня понятий на уровень сущего.

<sup>40</sup> Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 87.

<sup>41</sup> Гусейнов А.А. История этических учений. М., 2003. С. 380.

Обычно отделение Аристотелем рассудительности от эпистемы трактуется как полемика с Сократом, т. е. с концептуализацией добродетели как знания, что выражает в своем комментарии М. Вудс – суть отделения в том, что рассудительность (wisdom)<sup>42</sup> есть «добродетель, которая направляет поведение человека»<sup>43</sup>. Однако в антропологическом аспекте это отделяет ее от мудрости: «рассудительность не пользуется мудростью, но только следит, чтобы мудрость возникла» (EN 1145a 5–10). Первое, на что нужно обратить внимание, – «не пользуется» не означает отсутствие влияния мудрости на рассудительность, а только наоборот: «рассудительность не главнее мудрости», «предписания рассудительности – это предписания ради мудрости, а не ей [самой]». Учитывая теоретический (созерцательный) характер деятельности разумной части души, отвлеченность предметов, на которые она направлена, у нее нет возможности непосредственного влияния на поведение человека. Но как было показано выше, есть опосредованное функциональное влияние. Второе – рассудительность как часть «главенствующего» (κυρία)<sup>44</sup> практического знания, регулирующего все, «что осуществимо в человеческих поступках»<sup>45</sup>, необходимо отличить от рассудительности как добродетели, чтобы понять специфику ее отношения с нравственными добродетелями<sup>46</sup>.

Рассудительность как знание можно назвать и «родом занятий»<sup>47</sup>, т. к. очевидно, что в основе деления Аристотелем практического знания на управление государством, управление хозяйством и рассудительность лежит количество субъектов деятельности: от полиса до отдельно взятого человека<sup>48</sup>. Этому соответствует рассудительность «связанная с самим человеком» в шестой книге «Никомаховой этике». Но как добродетель она реализует и практическое знание вообще, т. е. представляет собой надлежащее развитие практической познавательной способности, которая работает также и в политике, и в вопросах хозяйствования (EN 1141b 25–35). В этом смысле рассудительность уже не является видом «главенствующего знания», но оказывается добродетелью, определяющей всю практическую деятельность человека. Кажется, что как добродетель она всевластна – в ней реализуется доминирующее превосходство разумной части души над неразумной, осуществляется некий интеллектуальный диктат. Тогда в чем позиция Аристотеля принципиально отличается от позиции Сократа?<sup>49</sup>

<sup>42</sup> В переводе Д. Росса и Р. Криспа “practical wisdom” в переводе Г. Рэжэма “prudence”.

<sup>43</sup> Aristotle. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII / Tr. & Com. by M. Woods // Clarendon Aristotle Series / Ed. by J.L. Ackrill, L. Judson. Oxford, 2005. P. 159.

<sup>44</sup> Вудс дополнительно поясняет ее сравнение с медициной, которую она превосходит как «наука (science), которая управляет образом жизни» (Ibid. P. 160).

<sup>45</sup> Вместе с рассудительностью его составляют: «государственная деятельность и домашнее хозяйство терминологии / «πολιτικῆ καὶ οἰκονομικῆ καὶ φρόνησις» (EE 1218b 15). В целом, дифференциация в терминологии Аристотеля в описании познавательной деятельности человека отсылает к вопросу дифференциации им видов знания. Рассудительность как «особый род познания» / “γένος ἄλλο γνῶσις” (EE 1246b 35), определяющий поиск правильных средств для истинной цели (EN 1144a 5–10), подпадает под вид «практического знания».

<sup>46</sup> Понять это совершенно невозможно, если оставаться в области гносеологии и разбирать практические силлогизмы.

<sup>47</sup> Миллер Т.А. Комментарий // Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М., 2011. С. 282.

<sup>48</sup> Можно сказать, что это управление человека самим собой, в котором рассудительность как добродетель совпадает с «занятием» – деятельностью по ее реализации.

<sup>49</sup> В рамках гносеологии нам бы пришлось говорить о различии эпистемического и практического силлогизмов, но, как видим, по существу это нам ничего не объяснит.

Это легко понять по следующему фрагменту из «Евдемовой этики»: «Немыслимо, в самом деле, чтобы негодность (μοχθηρία), заключенная в неразумной части души, перевернула и обратила (στρέψει καὶ ποιήσει)<sup>50</sup> в неведение добродетель разумной части, а добродетель неразумной части не перевернула бы неведение, заключенное в разумной части души, не заставила бы разумно судить и исполнять должное (δέοντα); опять же [немыслимо, чтобы] рассудительность, заключенная в разумной части, [не перевернула бы и не заставила бы] поступать благоразумно распущенность, заключенную в неразумной части, в чем, по-видимому, и состоит воздержанность» (EE 1246b 20–25). Другими словами, правильное развитие нрава преодолевает неправильное развитие разума, правильное развитие разума преодолевает неправильное развитие нрава, т. е. в процессе развития нрав и разум функционально обуславливают друг друга.

Если и возможно говорить о превосходстве разумной части души, соответственно, и ее добродетелей, то только качественном, т. к. через нее действует «нечто божественное» в нас (EN 1177b 25–30). Но из него никак нельзя вывести ее функциональное превосходство (что нам и давало бы отождествление добродетели со знанием), т. к. нравственные добродетели никогда не уходят на второй план в процессе становления человека: «невозможно ни быть собственно добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели» (EN 1144b 30–35). Ведь, с одной стороны, нравственная добродетель – это «склад души согласный с верным суждением <...> и причастный ему», т. е. получающий «руководство ума» (EN 1144a 25–30), с другой – нравственная добродетель определяет выбор, т. е. саму цель, к которой должна изыскать путь рассудительность (EN 1145a 5–10). Только при участии нравственных добродетелей происходит преобразование «изобретательности» (δεινότης) в рассудительность, только при участии рассудительности происходит преобразование нравственной «природной» (φυσική) добродетели в добродетель «в собственном смысле» (κυρία) (EN 1144b 5–25).

В общей перспективе становления такое взаимообусловленное развитие добродетелей (этических и дианоэтических), выстраивающееся в прогрессивную линию, не объяснимо без соответствующей онтологии перехода потенциального в актуальное под действием четырех причин. Что особенно важно для нашего исследования, и здесь мы подходим к ключевому моменту, в таком взаимовлиянии рассудительности и нравственных добродетелей проявляется функциональное превосходство добродетели над негодностью, это можно назвать экзистенциальным приоритетом правильного развития. Получается некое «обращающее» действие как эффект правильного развития, онтологического приоритета добродетели. Это действие происходит посредством взаимовлияния, взаимопринуждения рассуждающей и страстной частей души (разума и нрава). Именно его и можно назвать императивностью на уровне сущего: содержательно это приближение к конечной цели/благу, функционально – своего рода экзистенциальное давление, которое направляет человека при правильном развитии, и чем более человек правильно развит, тем сильнее это

<sup>50</sup> В переводе М. Вудса “change and make”, в переводе Дж. Соломона “twist and make”.

давление/понуждение идти к истинной цели его существования<sup>51</sup>. При этом индивиду только изнутри этого процесса видно, что есть истинная цель – «что есть [наилучшее] никому, кроме добродетельного не видно» (EN 1144a 35). До того такое понимание или знание истинной цели как бы растворено в законах правильного государства и предписывается индивиду как конкретная норма. «Главенствующее знание» определяет содержание «должного»: у добродетельного эту задачу (нахождение середины) выполняет исключительно рассудительность, для всех прочих (в той или иной степени еще не способных быть самостоятельно добродетельными) эту задачу выполняют законы<sup>52</sup>. Так же определяется и предписанность «должного»: добродетельный может и определить, и исполнять его самостоятельно, недобродетельный принуждаем извне. Работоспособность предписанного извне «должного» (нормы) ограничена, в силу того, что конкретный поступок индивида не исчислим, остается вне точного знания и погружен в сознательный выбор (*προαίρεσις*). Столь же ограниченной оказывается и понуждающая сила таких норм, т. к. за ними стоит не осознание истинного блага, а страх перед наказанием.

Еще одним аргументом в пользу прочитывания в этике Аристотеля императивности как экзистенциального эффекта правильного развития может быть критерий эмоционального переживания нарушения «должного», вводимый им для определения поступка «по неведению». Спецификой этого поступка является невозможность осуществления контроля действия разумом ввиду искажения информации о наличной ситуации – «неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится поступок»<sup>53</sup>. Однако невозможно знать, действительно ли причиной неправильного поступка было незнание или человек на самом деле порочен и лишь оправдывается незнанием. Судить о внутреннем состоянии человека в этом случае можно, только если совершенное «заставило страдать и раскаиваться» (EN 1110b 15–25). Но почему для Аристотеля это проблема, ведь объективно человек в любом случае оказывается невиновен? Более того, очевидно – оправдывающийся при таком критерии все равно не изобличим, т. к. может симулировать раскаяние. Все проясняется, когда мы понимаем, что речь не идет об оценке со стороны, суде, вине и всем том, что составляет право. Речь идет о развитии человека, о том, что как раз ускользает из-под власти закона, о состоянии чего может судить лишь сам субъект. Предложенный критерий реально может работать только в самооценке морального субъекта, когда он сам себя спрашивает, прислушивается к себе – действительно ли он сожалеет или он оправдывается? Однако природа этого переживания не ясна (не прописана Аристотелем). Почему человек вообще способен так переживать то, в чем он объективно не виновен? Мы можем сделать следующий шаг в объяснении за Аристотеля, просто следуя его рассуждениям. Если сопоставить это переживание с невозможностью подлинно добродетельному совершать

<sup>51</sup> Это также описывается Аристотелем как состояние «дружбы с самим собой» / “αὐτὸς αὐτῷ φίλος”: разум и нрав суть «две половинки, которые по природе желают быть в дружбе, и различить их невозможно» (EE 1240b 30).

<sup>52</sup> С одной оговоркой: для правильного развития нужны правильные законы, неправильные законы лишены подлинного, в экзистенциальном смысле, содержания. В такой ситуации вполне возможен моральный конфликт между добродетельным человеком и недобродетельным государством (законами); но это тема выходит за рамки данной работы.

<sup>53</sup> Эти обстоятельства соответствуют все той же структуре коммуникации – определяют кто, как, чем, кому и когда что-либо сделал (EN 1111a 5).

недобродетельные поступки, где эта невозможность обусловлена взаиморазвитием разума и нрава и выражается в некотором внутреннем принуждении, то получим переживание, вызванное осознанием действия, противоречащего природе, т. е. стресс от мысленного сопротивления силе императивности<sup>54</sup>. Реальное сопротивление, в рамках философии Аристотеля, невозможно даже «в неведении», осознанное, оно должно вызывать сильное потрясение, которое выражается в раскаянии. В этом случае только человек абсолютно развращенный (*ἀκόλαστος*)<sup>55</sup> абсолютно лишен этого эффекта, что также соответствует логике рассуждений Аристотеля.

\* \* \*

Таким образом, мы получили ответы на оба вопроса. В практическом знании императивные формулировки возможны и имеют источник в эпистеме через функциональное понятие «человек», как и полагает Макинтайр: конкретное содержание цели – благо – не просто усматривается разумом и выбирается нравственной добродетелью частного опыта, а обусловлено точным знанием о природе человека, специфике его существования и существования вообще. Только в этом случае частный опыт не представляет собой случайности и произвола субъективности. Соответственно, его также можно проверить через сравнение с эпистемой, хотя только в функциональном аспекте: если усмотренное содержание встраивается в функциональность, заданную эпистемическими понятиями, то ему уже можно доверять (т. е. нет никакой «ходячей истины»). В качестве морального феномена императивность представляет собой экзистенциальное давление взаимообусловленного развития частей души, которое можно рассматривать в двух аспектах. Первый – воздействие формальной причины на образование добродетельного склада души, которое раскрывается как принуждение рассудительностью этических добродетелей и наоборот. Второе – воздействие целевой причины, обеспечивающее устойчивость правильного развития, которое раскрывается как экзистенциальный приоритет добродетели над пороком в воздействии на поступки человека. Более того, императивность не только познается человеком, но и ощущается: в случае соответствия ей как удовольствие, в случае несоответствия как эмоциональное переживание («страдание», позитивно концептуализируемое как «раскаяние»).

### Список литературы

*Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. К 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 35–62.

*Аристотель.* Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. 408 с.

<sup>54</sup> Стресс этот усугубляется тем, что неведение показывает ограниченность возможности главенствующей, направляющей части души, что-то наподобие функционального сбоя. Это еще раз показывает, насколько «трудное дело быть добропорядочным» (EN 1109a 25).

<sup>55</sup> См. фрагмент «Никомаховой этики»: 1146b 5 – 1148b 15. «Это глубоко испорченное существо, сознательно избирающее порок» (*Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 732).

*Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

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

*Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 687–752.

*Гусейнов А.А.* История этических учений. М.: Гардарики, 2003. 911 с.

*Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. С. 348–370.

*Миллер Т.А.* Комментарии // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. С. 272–324.

*Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.

*Aristotle. De Anima* / With trans. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: The University Press, 1907. 626 p.

*Aristotelis. Ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 p.

*Aristotle. Eudamian Ethics* / Trans. by J. Solomon // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 1922–1981.

*Aristotle. Nicomachean Ethics* / Trans. and ed. by Roger Crisp // *Cambridge texts in the history of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 215 p.

*Aristoteles. Nikomachische Ethik* / Üb. und komm. von F. Dirlmeier // *Aristoteles. Werke in deutsche Übersetzung*. Bd. 6. B.: Akademie Verlag, 1999. 606 S.

*Aristotle. The Nicomachean Ethics* / Trans. by D. Ross. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2009. 277 p.

*Dirlmeier F.* Anmerkungen // *Aristoteles. Werke in deutsche Übersetzung*. Bd. 6. B.: Akademie Verlag, 1999. S. 265–606.

*Engstrom S., Whiting J.* Introduction // *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. N. Y.: Cambridge University Press, 1996. 310 p.

*Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960. 938 S.

*Macintyre A.* *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

*Polansky R.* *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 580 p.

*White N.* *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002. 369 p.

*Woods M.* *Commentary // Aristotle. Eudamian Ethics: books I, II, and VIII* / Trans. with com. by M. Woods. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 43–184.

## The Problem of Imperativity in Aristotle's Ethics

*Roman Platonov*

Junior Research Fellow. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

The aim of the article is to show imperativity as an important element of Aristotle's Ethics, and to verify N. White's findings that Aristotle's imperativity is a part of virtue.

In the first part of the article the use of the word *deon* (ought, right, duty) by Aristotle is analysed. It is concluded that imperative modality is not just present in the texts of his Ethics at the lexical level as an expression of everyday word usage, without any ethical sense, and

that it can not be reduced to expressing the standard of the behaviour adopted in the polis, but is a part of describing the process of the development of virtues. It is devoid of any specific content, is not used for the formulation of standards, but reveals moral imperativity functionally, i.e. as correspondence of a human being to his nature.

In the second part of the article, this functional role of imperativity in Aristotle's philosophy is concretized at the level of possible knowledge about the moral aspect of human existence (ethics), as well as at the level of human existence itself. It is concluded that: 1) at the knowledge level imperativity is the functional connection of episteme (science) and practice, through the principle "a human being is a good human being"; 2) on the existence level, it is: a) a coercive effect of sense of practical wisdom on the ethical virtues and vice versa (which can be interpreted as the effect of forming a virtuous frame of soul, that is the impact of the formal cause), b) a manifestation of existential priority of virtue over vice in the impact on human behavior (which provides the stability of the proper development, and consequently, can be considered as an effect of the final cause).

**Keywords:** moral imperativity, ethics, virtue, practical wisdom, duty, deon, sophrosyne, Aristotle, Macintyre, White

## References

Apresyan, R.G. "Smysl morality" [Sense of morality], *Moral': raznoobrazie ponyatii i smyslov: sbornik nauchnykh trudov. K 75-letiyu akademika A.A. Guseinova* [Morality: a variety of concepts and meanings: a collection of scientific works. On the 75th anniversary of academician A.A. Guseinov]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2014, pp. 35–62. (In Russian)

Aristotle, *De Anima*, with trans. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: The University Press, 1907. 626 pp.

*Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 pp.

Aristotle, "Eudamian Ethics", trans. by J. Solomon, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J. Barnes, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 1922–1981.

Aristotle, *Evdemovaetika* [Eudamian Ethics], trans. by T. Vasil'eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: "Kanon+" Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)

Aristotle, "Nicomachean Ethics", trans. and ed. by R. Crisp, in: *Cambridge Texts In The History Of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 215 pp.

Aristotle, "Nikomakhova etika" [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobraniesochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Aristoteles, "Nikomachische Ethik", Üb. und komm. von F. Dirlmeier, in: Aristoteles, *Werke in deutsche Übersetzung*, Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999. 606 S.

Aristotle, "O dushe" [De Anima], transby P. Popov, ed. by M. Itkin, in: Aristotle, *Sobraniesochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 368–448. (In Russian)

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, trans. by D. Ross. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 277 pp.

Braginskaya, N. "Primechaniya" [Notes], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 687–752. (In Russian)

Dirlmeier, F. "Anmerkungen", in: Aristoteles, *Werke in deutsche Übersetzung*, Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1999, S. 265–606.

Engstrom, S., Whiting, J. "Introduction", in: *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*. New York: Cambridge University Press, 1996. 310 pp.

Frisk, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 Bdn., Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960. 938 S.

Guseinov, A.A. *Istoriya eticheskikh uchenii* [History of ethical doctrines]. Moscow: Gardariki Publ., 2003. 911 pp. (In Russian)

Guseinov, A.A. “Eticheskie sochineniya ieticheskaya sistema Aristotelya” [Ethical writings and ethical system of Aristotle], in: Aristotle, *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], with trans. by T. Vasil’eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: “Kanon+” Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russian)

Macintyre, A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.

Miller, T.A. Kommentarii [Comments], in: Aristotle, *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], with trans. by T. Vasil’eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: “Kanon+” Publ., 2011, pp. 272–324. (In Russian)

Orlov, E.V. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Philosophical language of Aristotle]. Novosibirsk: SO RAN Publ., 2011. 317 pp. (In Russian)

Polansky, R. *Aristotle’s De anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 580 pp.

White N. *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002. 369 pp.

Woods, M. “Commentary”, in: Aristotle, *Eudemian Ethics: books I, II, and VIII*, trans. with com. by M. Woods. Oxford: Clarendon Press, 2005. Pp. 43–184.