

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Р.С. Платонов*

### Роль нравственных добродетелей в этике Аристотеля

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

Цель статьи – показать функцию концепции нравственной добродетели в практическом знании Аристотеля, а именно – в этике. Для этого рассматриваются исходные смыслы понятия «арете» в древнегреческой культуре (добротность, совершенство, соответствие цели); реконструируются основные шаги аристотелевского исследования поступка; проводится анализ концептуализации Аристотелем добродетели как качественной характеристики деятельности. Показывается, что ключевым результатом аналитики поступка и создания концепции сознательного выбора является обнаружение разрыва между процессом решения (рациональными процедурами поиска и анализа) и выбором, основанном на желании и личных пристрастиях. Вследствие чего и само знание о деятельности человека распадается на две предметные области – рациональную и иррациональную. Это также коррелирует с описанием структуры души как формы реализации природы человека – в ней выделяется мыслящая и страстная/волевая части. Возможность контроля над личными пристрастиями и тем самым над актом выбора Аристотель видит в привычке. Привыкание рассматривается им как постоянная работа человека над собой, тренировка делать выбор в соответствии с рационально определенными целями. На основании этого он вводит понятие «нрав» для описания иррациональной составляющей деятельности. Как следствие, и добродетели разделяются им на рациональные (дианоэтические) и нравственные (этические). Именно нравственные добродетели оказываются воспитуемым параметром индивидуального развития. Делается вывод, что такая концептуализация нравственных добродетелей позволяет включить в практическое знание воспитание как способ работы со страстями и желаниями, делает видимой иррациональную часть поступка.

**Ключевые слова:** этика, мораль, добродетель, совершенство, нрав, Аристотель, практическое знание, практическая философия

Одним из ключевых понятий этики Аристотеля является понятие «добродетель», а точнее «ἀρετή». В исследовательской литературе давно отмечалось, что его современное понимание исключительно как моральной характеристики не соответствует тем смыслам, которые в него вкладывались в античности<sup>1</sup>. Так, А.Ф. Лосев полагает наиболее подходящими эквивалентами слова «добротность» и «совершенство»<sup>2</sup>, а в англоязычной литературе часто вместо «virtue» используется «excellence»<sup>3</sup>. Его понимание в философии Аристотеля дополнительно осложняется еще и наличием двух видов арте.

Исходный смысл этого слова хорошо виден в ставшем уже хрестоматийным примере гомеровского арете коня. Ахиллес, отказываясь от участия в состязании на колесницах, говорит, что все равно победил бы, т.к. его кони – подарок Посейдона – превосходят других своим арете<sup>4</sup>. Такое выражение добротности и совершенства касалось практически любого предмета и определялось относительно его соответствия своему назначению, что, в общем-то, легко осуществимо, когда речь идет о вещи или домашнем животном. Но в применении к человеку оно наполнялось особым смыслом, т.к. неявно в нем проговаривались ценностные установки, жизненные цели и средства их достижения.

Как отмечает В. Йегер, в «воинственный век переселения племен» арете выражало в первую очередь «героическую силу и мужество» и, что особенно важно для нас, фиксировало оценку «человека по его способностям». Это, в свою очередь, порождало «ревностное состязание за первенство в арете» и питало агоническую культуру<sup>5</sup>. Кульминацией такого словоупотребления стало понятие «аристократия», которое пронесло через всю свою историю двойственность социального и морального содержания, когда, с одной стороны, ценилось именно происхождение (считалось, что простолюдин вообще не имел арете, что особенно контрастирует с наличием его у коня), с другой – происхождение должно было быть подкреплено личностными качествами.

В целом же смысловое ядро арете как качественной характеристики сохраняется на протяжении всей античной истории. В таком виде мы находим его и у Платона: для «любой утвари, живого существа или действия»<sup>6</sup> оно

<sup>1</sup> Чтобы подчеркнуть различие, говоря об исходных смыслах, мы будем использовать просто калькированное слово «арете».

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 564.

<sup>3</sup> Но если в переводах Гомера или Платона последовательно применяют «excellence» (см. ниже), то для переводов Аристотеля это не стало общим правилом. Так, Д. Росс использует «excellence», а Х. Рэкхэм странным образом перемежает оба варианта (особенно показателен фрагмент EN 1106a 10–20, в котором Аристотель 8 раз упоминает слово «ἀρετή»). Здесь и далее все термины и цитирование текстов Платона и Аристотеля на русском, древнегреческом и английском приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией изданий Стефана и И. Беккера по источникам из списка литературы.

<sup>4</sup> «Мои совершенством превосходящие кони / ἐμοὶ ἀρετῆ περιβάλλετον ἵπποι» [Hom. II. XXIII. 274]. В переводе Н. Гнедича «ἀρετή» дается как «благородство» – «превосходны мои благородные кони», в переводах на английский С. Батлера и А. Мюррея – «excellence», что точнее передает смысл. См. данный фрагмент по пагинации в соответствующих источниках из списка литературы.

<sup>5</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001. С. 32–34.

<sup>6</sup> Re. 601d.

выражает лишь соответствие «применению, ради которого что-либо сделано или возникло от природы»<sup>7</sup>. Однако к тому времени относительно качества человека оно уже дифференцировалось, что также отразилось в исследованиях Платона. В «Государстве» он использует четыре арете: мудрость (φρόνησις), рассудительность (σωφροσύνη), справедливость (δικαιοσύνη), мужество (ἀνδρεία)<sup>8</sup>. Этот набор закрепился в историографии как четыре классические добродетели, само же различие смыслов в некогда единой характеристике породило дополнительную проблему в античной философии – проблему единства добродетели (считать ли каждую добродетель чем-то отдельным, или все они лишь проявления чего-то одного и невозможно обладать какой-либо без прочих).

Как видим, Аристотель обращается к понятию «арете» в достаточно развитом культурном и философском контексте его употребления. Для него это так же способ говорить о совершенстве в смыслах добротности, соответствия цели, надлежащего выполнения функции<sup>9</sup>. Реализация же природы в соответствии цели понимается Аристотелем как форма (душа), а возможная или наличная степень такой реализации – как ее предел, совершенство (τέλος)<sup>10</sup>. Добродетели выступают уточняющими характеристиками этого предела и также называются Стагиритом телосом души (получается телос телоса). Другими словами, добродетели выражают оптимальное развитие человеческой природы и как правильный телос<sup>11</sup>, и как деятельное пребывание в нем<sup>12</sup>. В первом случае они антропологические характеристики – ими описывается некоторое устойчивое состояние души – «устой» (ἔξις)<sup>13</sup>. Во втором случае они уже вы-

<sup>7</sup> Наряду с ἀρετή, Платоном через такое соответствие определяются также «красота и правдивость» (κάλλος καὶ ὀρθότης). Примечательно, что слово «ἀρετή» в русском переводе здесь дается как «качество», в английском – «excellence».

<sup>8</sup> Re. 428a – 433a.

<sup>9</sup> «Всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенства выполняемому делу». Образ коня в этом для Аристотеля все так же актуален – «добродетель коня делает доброго коня, хорошего для бега, для верховой езды и противостояния врагам на войне» [EN 1106a 15–20].

<sup>10</sup> Суть понятия «телос» разъясняет Т.В. Васильева: «Вид и форма по отношению к материи тождественны, в этом смысле они обозначаются одним словом “эйдос” <...> Готовый дом как энергия есть индивидуальная сущность, материализованная форма <...> Слово “телос” (τέλος), корень которого содержится в слове “энтелехия”, значит одновременно и цель, и конец <...> Существование или жизнь относятся к таким движениям, которые Аристотель называет непрерывными. Остановка в таком движении означает его конец. В этом конце соединяются и окончание, и цель, и назначение такого движения» (Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 205).

<sup>11</sup> А.Г. Гаджигурбанов, описывая добродетели в этом значении, подчеркивает «метафизический смысл понятия добродетели», т.к. речь идет о «качестве бытия, онтологической характеристике предмета» (Гаджигурбанов А.Г. Различия этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. № 3. С. 9–11).

<sup>12</sup> «От них исходит деятельность» (EE 1220a 5–10).

<sup>13</sup> Тогда совершенно понятно, почему «между добродетелью и душой связь отнюдь не привходящая» (EE 1219b 25–30). Н.В. Брагинская также дает перевод «ἔξις» как «склад души» (EN 1105b 25–30).

ступают качественными характеристиками деятельности, посредством которой и реализуется природа. Не удивительно, что задача этики (практического знания, которое должно раскрыть индивидуальное развитие человека) формулируется Аристотелем с использованием понятия «арете» – исследовать «не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными»<sup>14</sup>. Однако сама концепция добродетели не просто заимствуется им, например, у того же Платона, а разрабатывается в процессе построения практического знания, в результате чего он не только значительно расширяет список добродетелей, но и разделяет их на два типа. Соответственно, возникает вопрос – зачем понадобилось Аристотелю это разделение, какие новые смыслы вкладывает он в старое понятие?

## I

Поставленная задача сразу подводит Аристотеля к исследованию деятельности – «цель [данного учения] не познание, а поступки»<sup>15</sup>, т.е. именно то, о чем, согласно Аристотелю, не может быть точного знания (эпистемы)<sup>16</sup>. В этом смысле разработку этической проблематики он начинает именно с анализа индивидуального поступка, результатом чего становится создание концепции сознательного выбора.

Во всех возможных действиях человека он вычленяет сначала произвольные, затем из них преднамеренные (сознательно избираемые). Такие действия не совершаются без рассуждения/обсуждения, т.е. без осмысления поступка, поэтому направлены на то, что «зависит от нас». Эта рациональная часть и составляет процесс решения, который, по Аристотелю, раскладывается на «поиск» средств достижения цели и «анализ» ситуации совершения поступка. Однако в поиске и анализе не дается ни желание, ни стремление, и «некоторые <...> из-за порочности избирают не то, что должно». Так от процесса решения отделяется момент выбора<sup>17</sup>.

Но если в анализе рациональной составляющей Аристотель не встречает особой сложности, то относительно выбора (сопряженного также и с целеполаганием) возникают затруднения, т.к. в нем проявляется внерациональное – страсти и желания. Попытаться прояснить ситуацию можно, обратившись

<sup>14</sup> EN 1103a 25–30.

<sup>15</sup> EN 1095a 5.

<sup>16</sup> Гносеологическое разъяснение такой неточности см.: *Платонов Р.С.* Проблема универсальных прескриптивных суждений в этике Аристотеля // *Мораль и универсальность*. Вып. 2. М., 2019. С. 34–64. Онтологическое же разъяснение удачнее всего описал С. Бакл: «Люди представляют собой смесь рациональных и нерациональных – богоподобных и материальных – элементов, и эта неизбежная материальность является ipso facto несовершенством. Подобно тому, как медицина, имея дело со здоровьем материального тела, не может надеяться на более высокую точность, чем позволяет (материальный) предмет, политическая наука <...> в отношении здоровья человеческой души не может надеяться на более высокую точность, чем позволяет “смешанное” состояние человека» (*Buckle S.* Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics is not Virtue Ethics // *Philosophy*. 2002. № 77. P. 594).

<sup>17</sup> EN 1110a – 1114b 30.

к примечательной семантической дифференциации пары однокоренных слов «βούλησις» и «βουλή», которые использует Аристотель в своем исследовании поступка. Оба являются производными от глагола «βούλομαι» (желать, волевать, хотеть)<sup>18</sup>, оба выражают волю, но за первым закрепляется именно значение воления как хотения, намерения, а за вторым – решения, совета<sup>19, 20</sup>, т.е., можно сказать, воли, проявляемой структурированно, в некоем дискурсивном развертывании. Именно в таком контексте Аристотель работает с понятиями «желание» и «решение», используя глагольную форму «βουλεύω»<sup>21</sup> для обозначения самого процесса решения, т.е. поиска и анализа, а также сопоставляя его с желанием<sup>22</sup>. В подобной семантической дифференциации природа человека все-таки представляется единой, однако и указывается, что желание/воление остается скрытым от непосредственной регуляции разумом. Таким образом, разрыв обнаруживается не в человеческой природе, а в знании о ней.

Выбор есть *принятие* решения – стремление действовать в соответствии с результатом проведенных «поиска» и «анализа», но это *принятие* не слито с самим решением как процессом, иначе «сознательный выбор» можно было бы свести к рациональному расчету. Аристотель для наглядности приводит сравнение с математикой, в которой нельзя что-то решить так или иначе, решение строго следует из вычислений – здесь нет проблемы выбора, нечего обсуждать. Тогда как предмет решения – «βουλευτός» – это то, что подлежит обсуждению<sup>23</sup>, «зависящее от нас». Мы можем рационально определить его в виде средств для достижения цели и даже самой цели, но это не предопределяет желание цели и ее выбор<sup>24</sup>. Сделать скачок от «я думаю» к «я делаю» возможно только в самом акте выбора, который поэтому является кульминацией поступка: в нем человек созидает себя, реализуя свою природу. Поэтому для Аристотеля так естественно и просто сказать: «У неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать таким, а значит, они по своей воле такие»<sup>25</sup>. Здесь и рождается этика<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> См. о «βούλομαι»: Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010. P. 231.

<sup>19</sup> См. о «βούλομαι»: Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Heidelberg, 1960. S. 258.

<sup>20</sup> В том числе и Совета пятисот (βουλή οἱ πεντακόσιοι) в Афинах, βουλή также назывался и Ареопаг (см. о «βουλή»: Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 325). EN 1139a 10–15.

<sup>21</sup> Цель – это в первую очередь «предмет желания» (βουλευτός) (EN 1113b 5).

<sup>22</sup> EN 1112a 15–20. “Subject of deliberation” в переводе Д. Росса.

<sup>23</sup> Этому не противоречит то, что для обнаружения правильной цели поступка Аристотель вводит довольно загадочную, но вполне себе рациональную способность, которую называет оком (EN 1143b 10–15).

<sup>24</sup> EN 1114a 20. Сознательный выбор пронизывает и организует всю жизнь человека: так и «взаимную дружбу питают при сознательном выборе» (EN 1157b 30), и «добродетели <...> избираются нами сознательно» (EN 1139a 20–25).

<sup>25</sup> Как об этом пишет А.А. Гусейнов: «Нет места этическим решениям там, где можно все рассчитать» (Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2011. С. 367).

Этот момент выбора будет отмечен как свобода выбора в феноменологической интерпретации этики Аристотеля<sup>27</sup>. Не менее существенная интерпретация будет дана и в философской герменевтике Х.-Г. Гадамером<sup>28</sup>. Но если феноменологов выбор вдохновляет, а герменевтиков озадачивает, то для самого Аристотеля в первую очередь стоит практический вопрос: как работать со скрытой от непосредственного регулирования разумом частью человеческой природы? Что я могу знать о том, о чем не могу знать?

## II

Исследуя поступок, Аристотель обнаружил, что определяемая в бытийном смысле самостоятельность человека не тождественна его самоконтролю, т.е. человек остается в определенной степени непрозрачен для самого себя (своего понимания), и эта его сокрытость от его же рациональной способности требует от него особой работы. Даже «добропорядочный человек», обращает внимание Стагирит, всегда остается в ситуации решения – «производя выбор и не доводя себя ни до чрезмерности, ни до скудости»<sup>29</sup>. Процедура *решение-выбор* по своей сути понимается им как тренировка (постоянное упражнение), которая наполняет жизненный опыт человека. Нерационализируемую ее составляющую, т.е. выбор, он определяет как вырабатываемый в ходе такой тренировки навык – привычку (ἔθος)<sup>30</sup>, когда «[повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие] устои»<sup>31</sup>. Привычка – это то, что выражает индивидуальное развитие (кто-то привыкает к чему-то,

<sup>27</sup> Не затрагивая специфики данной интерпретации М. Хайдеггера, приведем здесь довольно ясное описание А.Г. Чернякова, хотя он и отождествляет то, что в нашем случае обозначено как *момент выбора* с действием «ока» – «мгновением ока». Но сути разрыва это не меняет: «“Мгновение ока” этической ситуации нельзя “знать” в смысле ἐπιτήρησις, ибо выбор (προαίρεσις) как движущая причина поступка предполагает именно отсутствие необходимого основания. Το προαίρετικόν της ψυχῆς – “избирательная сила души”, способность или свобода выбора – истинствует там, где нет подсказки или принуждения со стороны “вечных принципов”». Тем самым осуществляется свободное полагание человеком себя в будущее (Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. С. 237).

<sup>28</sup> Особенностью трактовки Х.-Г. Гадамера является то, что «нравственное знание» противопоставляется им не строгому (эпистемическому), а ремесленному, т.е. не математическому расчету, а воспроизведению заданного алгоритма: «Даже если представить себе это знание в состоянии идеальной завершенности, оно является совершенством способности к самостоятельному обдумыванию, разумности в принятии решений, а не знанием типа τέχνη» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 379).

<sup>29</sup> EE 1249a 25.

<sup>30</sup> Этот аспект выделенно исследует Х. Мэй, показывая, каким образом в этическую концепцию Аристотеля входит понятие «привычка»: «Умозрительная деятельность – это произвольная рациональная деятельность, которая является возможной, только если человек обладает культурной и добродетельной мотивационной системой. Владение такой мотивационной системой – развитая способность, которая <...> начинается с привыкания» (May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. New York, 2010. P. 118).

<sup>31</sup> EN 1103b 20.

каким-то действиям в отношении чего-то и в определенной ситуации). В привыкании Аристотель видит значимое дополнение обучению<sup>32</sup>, способ работать с внерациональной составляющей человеческой природы, вместе же они, как воспитание, формируют «сознательный выбор»<sup>33</sup>.

Именно через понятие привычки Аристотель вводит понятие «нрав» (ἦθος)<sup>34</sup> как комплекс тех самых «устоев». Так формируется сам предмет этики (заодно давая ей имя) – фиксируется внерациональная составляющая человеческой природы, что делает ее операционально доступной для практического знания. А обнаруженный разрыв закрепляется и в описании формы (души). Мыслящая ее часть выражается понятием «ум», желающая/стремящаяся часть – понятием «нрав»<sup>35</sup>. Сразу отметим, что мы не говорим о генеалогии философии Аристотеля, не утверждаем, что его учение о душе уходит корнями в анализ деятельности. Мы только реконструируем взаимосвязи ключевых аспектов этической проблематики в ее изложении Стагиритом для того, чтобы выявить функции его основных этических концепций.

Знание, «что есть добродетель» мыслящей части души относительно совершения поступка, не представляло для Аристотеля особой сложности, т.к. просто фиксировало процесс поиска и анализа, т.е. мыслительный процесс, и далее требовало лишь различения его специфики (что и было закреплено

<sup>32</sup> Мы сознательно идем на некоторое упрощение аристотелевской схемы соотношения привыкания и обучения, чтобы показать ключевой ее момент. В качестве дополнения приведем только примечание Брагинской: «Уму и рассудительности не обучают. Вероятно, долгим упражнением Ар[истотель] называет обучение философии и другим наукам. Нравственное же “упражнение” (в обращении с удовольствием и страданием), которое начинается с рождения <...> именуется “привыканием”, а не упражнением» (Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 701).

<sup>33</sup> Здесь необходимо одно терминологическое уточнение. То, что переводится часто как «воспитание», на самом деле при согласовании с понятием «ἦθος» (привычка) оказывается именно *привыканием, приучением*. Аристотель использует для определения этой деятельности глагол «ἐθίζω» – приучаю, привыкаю. Само воспитание (παίδεια) представляет собой как раз всестороннее соединение интеллектуального и нравственного развития и различается еще и по количеству субъектов: «...воспитание каждого в отдельности отличается от воспитания общественного (διαφέρουσιν αἱ καθ' ἑκάστον παιδείαι τὸν κοινὸν), подобно отличию общего от частного случая во врачебном деле» (EN 1180b 5–10).

<sup>34</sup> EN 1103a 15–20. Иногда его переводят как «характер». Однако само греческое слово «χαρακτήρ» (печать, клеймо, особенность), которое в современных языках часто непосредственно заменяет слово «ἦθος», никакого отношения к этической проблематике не имело (см. о «χαρακτήρ»: LSJ. P. 1977). Э. Шварц видит в его использовании для перевода в большей степени влияние французского языка и культуры (Schwartz E. Ethik der Griechen. Stuttgart, 1951. S. 16).

<sup>35</sup> Так же можно сказать, что понятием «тело» (σῶμα) выражается состояние растительной части, о добродетелях которой Аристотель упоминает, но которые не рассматривает. Тело выступает одним из условий реализации поступка, но, согласно Аристотелю, не влияет непосредственно на сознательный выбор, т.е. не входит в его структуру. Хотя как условие может иметь значительное влияние, чему пример слепота в определении действия «в неведении». К добродетелям здесь можно отнести, как это формулирует Г.Г. Майоров, «оптимальное состояние телесного организма человека, предполагающее здоровье, наличие физической силы, гармоничное функционирование всех его частей и органов, телесную красоту» (Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. М., 2012. С. 96).

в описании добродетелей изобретательности и рассудительности, а также индифферентной деятельности добродетели мудрости; они получили и соответствующее название – дианозтические). Но знание о добродетелях страстной части души не имело такого ясного перехода в практическое знание, оставляя их лишь антропологическими характеристиками, т.к. те не имели своих коррелятов в деятельности. Их значимость только декларировалась: «...добродетель человека – это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело»<sup>36</sup>. Но благодаря понятию нрава как комплекса устоев страстной части души ее добродетели разъясняются Аристотелем уже как парадигмальные для деятельности привычки: именно таким образом они переходят в описание структуры поступка и могут быть рассмотрены на ряду с дианозтическими как характеристики деятельности<sup>37</sup>, соответственно, получают не антропологическую, а именно этическую трактовку, а также соответствующее название<sup>38</sup>. Закрепляя, таким образом, рациональную и иррациональную составляющие деятельности в двух типах добродетели, Аристотель максимально, насколько это возможно, сближает практическое знание с конкретным поступком<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> EN 1106a 20–25.

<sup>37</sup> Именно в этом смысле они соответствуют определению Гусейнова: «деятельное обозначение пространства собственно человеческого развития» (*Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Вестник прикладной этики. № 24. Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004. С. 102*).

<sup>38</sup> Пороки в данном случае не являются концептуально значимой формой описания, т.к. не определяются, точнее определяются только через отрицание добродетели: «...зло относится к беспредельному <...> добро – к ограниченному <...> вот почему одно легко, а другое трудно» [EN 1106b 30]. В.П. Зубов поясняет это так: «...граница как начало формы, как начало индивидуальной законченности бытия в противоположность беспредельному множеству всего незавершенного и незаконченного была для Аристотеля источником не узкой “ограниченности”, а законченной “определенности”» (*Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М., 2009. С. 21*).

<sup>39</sup> Справедливости ради мы не можем не упомянуть здесь противоположную трактовку Л. Космана. Отталкиваясь от того, что в добродетельном поступке можно разделить добродетельное чувство и само действие, он называет добродетелью только полное владение страстями, где выбор – это только шаг на пути добродетели как привычки, а не часть осуществления добродетели. Например, мужественный поступок можно совершить через внутреннюю борьбу, подавляя страх, но это же и указывает на то, что человек не добродетелен в полной мере, т.к. утвердившемуся в добродетели внутренняя борьба не свойственна (*Kosman L.A. Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics // Essays on Aristotle's Ethics. Los Angeles, 1984. P. 103–116*). На наш взгляд, это крайне перфекционистское понимание добродетели превращает ее в действие, лишённое внутренней динамики, доведенное до автоматизма. Это пусть и находит некоторое подтверждение в тексте Аристотеля, но в столь жестком виде не может быть встроено в этику, т.к. не предусматривает развития: таким образом, все, кто не мудрец, оказываются вне добродетели. Нет здесь и смысла к определению границ правильного поступка. Это скорее идеал добродетельного действия, некий предел возможного развития. Иначе для понимания этики как практического знания такая трактовка не имеет никакой эвристической силы. Ведь, как справедливо указывает Ф.Х. Кессиди, Аристотель вовсе не игнорирует тот факт, что «человек смертен, обречен на смерть, а доступный ему уровень совершенства всегда относителен» (*Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 35*).



\* \* \*

В итоге через проблему выбора и правильного целеполагания в знание о деятельности включаются нрав и нравственные добродетели, определяемые умением владеть страстями, привыканием как постоянной тренировкой. Становится очевидной недостаточность развития интеллекта и воспитания исключительно как формирования навыка интеллектуальной работы. Знать, что есть добродетель, не означает знать, как стать добродетельным, тем более – быть таковым. Данная ограниченность познавательной способности имеет своим следствием и относительную рациональную непрозрачность для человека самого себя даже на уровне личного опыта. В силу этого любое знание, кроме знания единичного, могло бы потерять свое значение для практики. Аристотель решает эту проблему посредством концепции привычки – нрав вбирает в себя эту невыразимую составляющую, определяющую выбор, а этика становится в первую очередь знанием о нраве и о добродетелях как его элементах, что, собственно, и делает ее по-настоящему практическим знанием.

Понятие добродетели, относясь в одном определении к антропологии, а в другом к этике, представляет собой концептуальную связь точного знания (эпистемы) и практического в аспекте раскрытия существования человека как существа деятельного, волевого, реализующего свою природу самостоятельно. Нет точного знания о конкретном действии, невозможно его просчитать – логически или математически преодолеть разрыв между мышлением и выбором. С другой стороны, точное знание о природе человека может задать идеал, как то, что: а) не осуществлено, к чему нужно стремиться, т.к. «предмет сознательного выбора» (προαρτέτων) всегда в будущем; б) «может быть» и зависит от самого человека, т.к. исключает невозможное. Такой идеал как представление о пределе и полноте своей природы становится этическим коррелятом целевой причины (у Аристотеля им является образ мудреца). Тем самым утверждается и ответственность человека за свое развитие. Практическое знание дает только описание процесса этого развития, выявляет его структуру. В этом и заключается ответ Аристотеля на вопрос «как стать добродетельным?». Его нельзя развернуть в конкретное «как мне стать добродетельным?», оно говорит только о том, как вообще реализуется правильный/добродетельный поступок. Но зная это, человек уже может ориентироваться в процессе своей деятельности, совершенствовать свой опыт – работать над собой.

### Список литературы

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

*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.

- Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. М.: Академический проект: Трикста, 2008. 733 с.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гаджикурбанов А.Г.* Различие этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // *Философская мысль*. 2016. № 3. С. 1–22.
- Гомер.* Илиада / Пер. Н. Гнедича. М.: Худ. лит-ра, 1978. 534 с.
- Гусейнов А.А.* Мораль и политика: уроки Аристотеля // *Ведомости прикладной этики*. № 24. Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень: НИИПЭ, 2004. С. 94–128.
- 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.
- Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 368 с.
- Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека: в 2 т. / Пер. А.И. Любжина. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. 593 с.
- Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 8–37.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: АСТ, 2000. 846 с.
- Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 416 с.
- Платон.* Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 97–494.
- Платонов Р.С.* Проблема универсальных прескриптивных суждений в этике Аристотеля // *Мораль и универсальность*. Вып. 2 / Ред. Р.Г. Апресян. М.: Гуманитарий, 2019. С. 34–64.
- Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
- Aristotelis.* *Ethica Nicomachea* / Ed. by I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962. 264 p.
- Aristotle.* *De Anima* / Trans. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: The Cambridge UP, 1907. 626 p.
- Aristotle.* *The Nicomachean Ethics* / Trans. by H. Rackham // *Aristotle in 23 vol.* Vol. 19. London: William Heinemann Ltd., 1934. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054> (дата обращения: 05.07.2021).
- Aristotle.* *The Nicomachean Ethics* / Trans. by D. Ross. Oxford: Oxford UP, 2009. 277 p.
- Beekes R.* *Etymological Dictionary of Greek: in 2 vols.* Vol. 1–2. Leiden; Boston: Brill, 2010. 1808 p.
- Buckle S.* Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics is not Virtue Ethics // *Philosophy*. 2002. No. 77. P. 565–595.
- Frisk H.* *Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn.* Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960. 938 S.
- Homer.* *The Iliad* / Ed. by Th.W. Allen // *Homeri Opera: in 5 vols.* Vol. 1. Oxford: Oxford UP, 1963, без пар.
- Homer.* *The Iliad* / Trans. by A.T. Murray. In 2 vols. Vol. 2. London: William Heinemann, Ltd., 1924. 644 p.
- Kosman L.A.* *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics* // *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press, 1984. P. 103–116.
- Liddell H.G., Scott R.* *A Greek-English Lexicon* / Revised by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2041 p.

May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. 189 p.

Plato. Republic / Ed. by J. Burnet // Platonis Opera: in 5 vols. Oxford: Oxford UP, 1903. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167> (дата обращения: 05.07.2021).

Plato. Republic / Trans. by P. Shorey // Plato: in 12 vols. Vols. 5 & 6. London; William Heinemann Ltd, 1969. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168> (дата обращения: 05.07.2021).

Schwartz E. Ethik der Griechen. Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1951. 272 S.

The Iliad of Homer. Rendered into English Prose for the Use of Those Who Cannot Read the Original / Trans. by S. Butler. London: Longmans, Green and Co., 1898. 421 p.

## The Function of Ethical Virtues in Aristotle's Ethics

*Roman S. Platonov*

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

The article sets a goal to show the function of moral virtue in the practical knowledge of Aristotle. For this purpose: we describe the main meanings of the concept of "arete" in ancient Greek culture (excellence, compliance with the goal); reconstruct the main steps of Aristotle's research of the act; analyze Aristotle's conceptualization of virtue as a qualitative characteristic of activity. We show the finding of a break between the decision process (rational procedures of search and analysis) and the based on desire and personal preferences choice is the main result of the analysis of the act and the creation of the concept of conscious choice. Therefore, the very knowledge about human activity is divided into two subject areas – rational and non-rational. This also correlates with the description of the structure of the soul as a form of realization of human nature – the thinking and passionate / volitional parts are distinguished in it. In habit, Aristotle sees the possibility of controlling personal preferences and, through this, the act of choice. He sees in habituation the constant work of a person on himself, training in making a choice in accordance with rationally defined goals. On this basis, he introduces the concept of "temper" to describe the non-rational component of activity. As a result, he divides the virtues into rational (dianoetic) and moral (ethical). Moral virtues are a cultivated parameter of individual development. It is concluded, the conceptualization of moral virtues makes it possible to include education in practical knowledge as a way of working with passions and desires, makes the non-rational part of the act visible.

**Keywords:** ethics, morality, virtue, excellence, temper, Aristotle, practical knowledge, practical philosophy

## References

- Aristotelis. *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962. 264 pp.
- Aristotle. *De Anima*, trans. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: The Cambridge UP, 1907. 626 pp.
- Aristotle. *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], trans. by T. Vasil'eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)

Aristotle. "The Nicomachean Ethics", trans. by H. Rackham, in: Aristotle in 23 vols., Vol. 19. London: William Heinemann Ltd., 1934 [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054>, accessed on 05.07.2021].

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, trans. by D. Ross. Oxford: Oxford UP, 2009. 277 pp.

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

Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek: in 2 vols*, Vol. 1–2. Leiden; Boston: Brill, 2010. 1808 pp.

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

Buckle, S. "Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics is not Virtue Ethics", *Philosophy*, 2002, No. 77, pp. 565–595.

Chernyakov, A.G. *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera* [Ontology of Time. Being and Time in the Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 460 pp. (In Russian)

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

Gadamer, H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki* [Truth and Method], trans. by B.N. Bessonov. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 pp. (In Russian)

Gadzhikurbanov, A.G. "Razlichie eticheskikh i intellektual'nykh dobrodeteli v moral'nykh doktrinaх Aristotelya i Spinozy (sravnitel'nyi analiz)" [The Difference Between Ethical and Intellectual Virtues in the Moral Doctrines of Aristotle and Spinoza (Comparative Analysis)], *Filosofskaya Mysl'*, 2016, No. 3, pp. 1–22. (In Russian)

Guseynov, A.A. "Eticheskie sochineniya i eticheskaya sistema Aristotelya" [Ethical Writings and Ethical System of Aristotle], in: Aristotle, *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], trans. by T. Vasil'eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: Kanon+ Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russian)

Guseynov, A.A. "Moral' i politika: uroki Aristotelya" [Morality and Politics: Lessons of Aristotle], in: *Vedomosti prikladnoi etiki*, No. 24. Tyumen': NIPE Publ., 2004, pp. 94–128. (In Russian)

Homer. *The Iliad*, trans. by A.T. Murray, 2 vols, Vol. 2. London: William Heinemann Ltd., 1924. 644 pp.

Homer. "The Iliad", in: *Homeri Opera: in 5 vols.*, ed. by Th.W. Allen, Vol. 1. Oxford: Oxford UP, 1963, s.pag.

Homer. *Iliada* [The Iliad], trans. by N. Gnedich. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1978. 534 pp. (In Russian)

*The Iliad of Homer. Rendered into English Prose for the Use of Those who Cannot Read the Original*, trans. by S. Butler. London: Longmans, Green and Co., 1898. 421 pp.

Jaeger, W. *Paideiya. Vospitanie antichnogo greka: v 2 t.* [Paideia: The Ideals of Greek Culture: in 2 vols.], trans. by A. Lyubzhin, Vol. 1. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 2001. 593 pp. (In Russian)

Kessidi, F. "Eticheskie sochineniya Aristotelya" [Aristotle's Ethical Works] in: Aristotle. *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 8–37. (In Russian)

Kosman, L.A. "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics", in: *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press, 1984, pp. 103–116.

Liddell, H.G., Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, revised by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2041 pp.

Losev, A.F. *Istoriya antichnoi estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [History of Ancient Aesthetics. Sophists. Socrates. Plato]. Moscow: ACT Publ., 2000. 846 pp. (In Russian)

Maurov, G.G. *Filosofiya kak iskanie Absolyuta: Opyty teoreticheskie i istoricheskie* [Philosophy as the Search for the Absolute: Theoretical and Historical Experiments]. Moscow: Librokom Publ., 2012. 416 pp. (In Russian)

May, H. *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010. 189 pp.

Plato. "Republic", in: *Platonis Opera in 5 vols*, ed. by J. Burnet. Oxford: Oxford UP, 1903 [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167, accessed on 05.07.2021].

Plato. "Republic", trans. by P. Shorey, in: *Plato in 12 vols*, Vols. 5 & 6. London: William Heinemann Ltd, 1969 [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168, accessed on 05.07.2021].

Plato. *Gosudarstvo* [Republic], trans. by A. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Complete Works in 4 vols], Vol. 3, Part 1. St. Petersburg: SPbGU Publ., 2007, pp. 97–494. (In Russian)

Platonov, R.S. "Problema universal'nykh preskriptivnykh suzhdenii v etike Aristotelya" [The Problem of Universal Prescriptive Judgments in Aristotle's Ethics], in: *Morality and Universality*, ed. R.G. Apressyan, Vol. 2. Moscow: Gumanitarii Publ., 2019, pp. 34–64. (In Russian)

Schwartz, E. *Ethik der Griechen*. Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1951. 272 S.

Vasil'eva, T.V. *Poetika antichnoi filosofii* [Poetics of Ancient Philosophy]. Moscow: Triksta Publ., 2008. 733 pp. (In Russian)

Zubov, V.P. *Aristotel': Chelovek. Nauka. Sud'ba naslediya* [Aristotle: A Man. The Science. The Fate of the Heritage]. Moscow: Librokom Publ., 2009. 368 pp. (In Russian)