

МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

В декабре 2017 г. в секторе этики Института философии РАН с докладом «Метафизика Аристотеля как основа его этики» выступил А.А. Санжениаков. По докладу состоялась интересная дискуссия, получившая продолжение в заочном режиме. «Этическая мысль» публикует доклад и тексты выступлений.

А.А. Санжениаков

Метафизика Аристотеля как основа его этики*

Санжениаков Александр Афанасьевич – научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

В статье рассматривается проблема соотношения метафизики и этики Аристотеля. Автор предпринял попытку показать, что некоторые метафизические понятия сыграли определяющую роль в этике Аристотеля. Сначала рассматривается понятие «сущность» (ousia) и показывается, что благодаря этому понятию становится осмысленным и обоснованным положение из первой книги «Никомаховой этики» о счастье как выполнении человеком собственного назначения (ergon). Этот подход, который мы обозначили как «эссенциальный», в целом вполне адекватно отражает этику Аристотеля в той мере, в какой она является этикой добродетели. Однако через апелляцию к фрагменту EN 1140b16–20 было показано, что в этике Аристотеля также присутствует деонтологическая линия, которая не может быть отражена в рамках вышеобозначенного подхода. В связи с этим было предложено обратиться к понятию «деятельность» (energeia) как к обладающему большим потенциалом. Дело в том, что это понятие, с одной стороны, включает в себя все те смыслы, которые несет в себе понятие «сущность», и тем самым позволяет представить аретологическую сторону этики Аристотеля, а с другой, содержит в себе такие смысловые уровни, которые раскрывают деонтологическую составляющую его этики. Таким образом, метафизические основания этики Аристотеля могут быть выявлены как посредством понятия «сущность», так и посредством понятия «деятельность», но в последнем случае речь идет о более полном раскрытии этического учения Аристотеля.

* Текст подготовлен в рамках проекта, финансирующегося из средств гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых, грант № МК–589.2017.6.

Ключевые слова: этика, метафизика, Аристотель, сущность, деятельность, актуальность, добродетель, деонтология

В настоящей статье будет рассмотрена проблема выявления метафизических оснований аристотелевской этики. Но прежде чем приступить к главной теме, стоит остановиться на ее актуальности и оправданности.

В современной философии наблюдается явление, которое можно обозначить как деаксиологизация дискурса. Суть его заключается в элиминировании нравственной проблематики из теоретических изысканий, касающихся человеческой практики. Проиллюстрировать это тревожное явление можно на примере Дж. Сёрля и его теории интенциональности. На первых страницах своего исследования Сёрль заявляет, что «ни одна теория рациональности не может дать алгоритма для принятия правильных решений»¹. В связи с этим результаты человеческой деятельности оцениваются не по критерию *правильности*, а по критерию *успешности* (достигнута цель или нет, удовлетворено желание или нет). Представляется, что не последнюю роль в этом явлении сыграл отказ Сёрля допустить наличие истинности и ложности в практической области: «...желания и намерения не бывают истинными или ложными; они либо исполняются, либо не исполняются, в зависимости от того, соответствует или не соответствует реальности их содержание»².

Ранее в своей статье на примере философии Аристотеля я постарался показать, что перенос понятия истины на почву практического разума (или как минимум введение аналогов этого понятия) позволяет избежать тотальной деаксиологизации, которую мы наблюдаем у Сёрля³. Возникает вопрос: почему Аристотель мог позволить себе использование эпистемического понятия в непривычном контексте практического разума, а современные философы не могут? Помимо очевидной причины дисциплинарного обособления, следует также назвать планомерное удаление метафизических оснований из-под здания эпистемологии, что наибольшим образом было свойственно аналитической философии прошлого века⁴. С нашей точки зрения, в философских системах прошлого метафизика выступала единым фундаментом как для теории познания, так и для этики, поэтому отказ признавать наличие этого фундамента привел к утрате связи этики и эпистемологии. Таким образом, сегодня перед философией в целом и перед этикой в особенности стоит серьезная задача: решить, каким образом моральная составляющая практического разума может быть актуализирована в условиях современного дискурса. Для этого потребуются, во-первых, выяснить, какие аналоги основных эпистемических понятий могут успешно функционировать в рамках практического разума в той версии, как его понимают современные философы. Во-вторых, указать, как метафизика (или то, что играет ее роль в современных условиях) может стать основой

¹ Сёрль Дж. Рациональность в действии / Пер. А. Колодия, Е. Румянцевой. М., 2004. С. 13.

² Там же. С. 54.

³ Санжениаков А.А. Две истины Аристотеля и теория интенциональности Дж. Сёрля // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2016. 2(1–2). С. 39–47.

⁴ В то же время следует отметить, что наряду с отказом от метафизики в нач. XX в. существовала тенденция на построение новой метафизики. См.: Макеева Л.Б. Язык, онтология, реальность. М., 2011.

моральной философии. Эти широкомасштабные задачи требуют предварительного исторического исследования. Настоящая статья представляет собой одну из попыток такого исследования.

Я хотел бы остановиться на некоторых аспектах проблемы взаимосвязи метафизики и этики Аристотеля. По этому вопросу исследователи делятся на два равных лагеря: одни утверждают, что эти два раздела аристотелевской философии имеют неслучайную взаимосвязь (то есть ряд положений метафизики имели решающее значение для ряда положений этики и/или наоборот), другие, напротив, полагают, что эти две области знания не имеют серьезных теоретических и концептуальных связей⁵. Более традиционной и более правдоподобной кажется вторая точка зрения. В ее пользу говорит, на первый взгляд, строгое дисциплинарное разграничение⁶, проведенное самим Аристотелем. Достаточно напомнить о различии эпистемического и практического поисков по их *предмету, методу и цели*: первый имеет своим предметом сущее, начала которого не могут быть иными, методом – эпистемический силлогизм, а целью – *эпистему*; второй в качестве предмета имеет сущее, начала которого могут быть иными, метода – практический силлогизм и цели – поступок⁷. Однако в пользу противоположной точки зрения выдвигаются не менее убедительные доводы. Сторонники унитарного подхода предлагают три возможных варианта взаимоотношений: 1) метафизика является базой для этики; 2) этика выступает основанием метафизики; 3) обе дисциплины взаимообусловлены. В этом докладе мы обратимся только к первому варианту. С этой целью мы рассмотрим возможные метафизические основания аристотелевской этики через призму современных подходов к этой проблеме, что позволит ознакомиться с данной проблематикой, выяснить степень ее разработанности, а также наметить пути дальнейшего ее развития.

Беглый обзор исследований по теме показывает, что современные комментаторы Аристотеля по большей части склоняются к *эссенциальному подходу* – так мы будем условно именовать ряд интерпретаций, в рамках которых понятию «сущность» отводится главенствующая роль в определении метафизических оснований аристотелевской этики. Обратимся к отдельным авторам, чтобы на их примере показать суть этого подхода. Одним из ярких представителей эссенциального подхода является Теренс Ирвин. Он полагает, что в самом начале «Никомаховой этики» Аристотель выдвигает два фундаментальных тезиса, которые не могли быть обоснованы в рамках этики: (1) существует некое наивысшее благо человека, называемое счастьем (*eudaimonia*); (2) счастье человека сводится к выполнению его собственной функции или специфической деятельности (*ergon*). С точки зрения Ирвина, чтобы обосновать эти тезисы, Аристотелю потребовалось выйти за рамки своей этики и обратиться к психологии и метафизике. В частности, скрытым основанием вышеприведенных тезисов выступает учение о душе как сущности и форме тела (DA 412a19–21). Для Аристотеля, напоми-

⁵ Например, см.: *Roche T.* On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // *Ancient Philosophy*. 1988. Vol. 8. No. 1. P. 49–62; *Roche T.* In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory // *Phronesis*. 1992. Vol. 3. No. 1. P. 46–84.

⁶ Вследствие чего в «Никомаховой этике» Аристотель упорно отказывается обсуждать вопросы, выходящие за рамки этической проблематики (EN 1096b30–31; 1102a23–26).

⁷ *Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб., 2012. С. 155–184.

нает нам Ирвин, любая вещь есть то, что она есть, поскольку она имеет форму⁸. Сократ, будучи «вот этим» индивидом, является сущностью, а сущностью он обладает в силу того, что он имеет форму, в данном случае в качестве таковой выступает его естественный род – человек. При этом отличительной чертой человеческой души является наличие в ней разумной части. Человек отличается от животного тем, что он имеет ясное представление о собственном благе и стремление к нему (поскольку, будучи разумным, он обладает универсальными представлениями и способен принимать решения). Это стремление является рациональным, поскольку формируется путем размышления относительно различных вариантов действия. В конечном счете в статус сущности человека и его формы Аристотель возводит стремление человека к собственному благу в виде разумной деятельности⁹. Таким образом, Ирвин полагает, что наряду с другими положениями психологии и метафизики учение о сущности и форме выступает необходимым основанием для аристотелевской этики.

В этом же ключе рассуждает Эд Халпер. В своей статье он ставит схожую задачу: обнаружить связь между «сущностью», упомянутой в этических и политических работах, и «сущностью» из «Метафизики». Сначала он отмечает, что Аристотель (несмотря на четкую линию между практическими и теоретическими дисциплинами) использует техническую терминологию «Метафизики» для описания предметов этики и политики. Так, он говорит о *счастье* как о *деятельности или актуальности (energeia)* (EN I.7. 1098a16–17; IX.9. 1169b28–29; X.6. 1176a35–b5) и, подобно другим актуальностям, характеризует его как *завершенность* (I.7. 1097b20–21). Сделав краткий обзор средних книг «Метафизики» (Met. Z.17, H.6), Халпер заключает, что форма – это функция, которая объединяет материальные части и тем самым является их актуальностью. «Например, – пишет Халпер, – плоть, кости и сухожилия и прочее конституируют единое человеческое существо, поскольку они функционируют совместно, они действуют как единое целое. Это совместное функционирование является актуальностью, которая определяет природу сущности и, что более важно, и *есть* сама по себе сущность: сущность – это совместное функционирование частей»¹⁰. Подобным образом форма и функция человека заключается в его единстве и тем самым в его актуальности. Интересно, что то же самое справедливо и относительно полиса. По мнению Халпера, полис выступает сущностью или «квази-сущностью», объединяя собственные составные части. Таким образом, выстраивается следующая аналогия: чем более сплоченной является душа, тем более она обладает сущностными признаками и более счастливой она является, чем лучше полис функционирует, тем больше он объединяет граждан и тем более он является полисом. Разум (или скорее разумная часть души) функционирует как форма или же актуальность, объединяя иррациональную часть души, контролируя вожделения и желания¹¹. Когда все части души работают под управлением разума, индивид – это единство, которое функционирует надлежащим образом и, как следствие, является счастливым.

⁸ Irwin T. The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics // Essays on Aristotle's Ethics / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley, 1980. P. 37.

⁹ Ibid. P. 48.

¹⁰ Halper E. The Substance of Aristotle's Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics / Ed. by M. Sim. Lanham, 1995. P. 4–5.

¹¹ Ibid. P. 9.

Придерживаясь унитарных взглядов на аристотелевскую антропологию, Халпер выступает с критикой инклюзивистского подхода к этике Аристотеля, согласно которому счастье состоит из нескольких видов благ (душевных, внешних и телесных). Как полагает Халпер, такой подход не согласуется с базовым тезисом о душе, достигшей совершенства и обладающей тем самым унифицирующими свойствами. Иначе говоря, во главе человеческого счастья должен стоять *один-единственный принцип*, и этим принципом является разум. «Счастливая жизнь [человека] должна иметь разум как форму, которая организует различные части»¹². А далее Халпер делает важный шаг, который отделяет значительным образом его от Ирвина, а именно: он признает, что у нас есть *два* кандидата на роль унификаторов – «это может быть либо теоретический, либо практический разум»¹³. Оба являются совершенствами разумной души.

Как мы видели ранее, Ирвин делает чрезмерный акцент на рациональной части души как видовой характеристики человека, отличающей его от прочих живых существ. Он следует за тезисом Аристотеля, что форма есть актуализация сущностных черт, которая приводит к более полному раскрытию бытия этой вещи, то есть позволяет ей быть такой, какой она должна быть по природе, что в свою очередь расценивается Аристотелем как безусловное благо. Применительно к человеку мы говорим об актуализации разумной части души. Однако Ирвин не уделяет должного внимания тому факту, что разумная часть души, по Аристотелю, двусоставна: в ней выделяются *эпистемическая* (собственно разумная) часть и *логистическая* (рассчитывающая), ответственная за принятие решений. Актуализация этих частей приводит к развитию двух разных добродетелей – *мудрости* (*sophia*) и *рассудительности* (*phronesis*). Именно в этом месте подход Халпера отличается от подхода Ирвина, который не учитывает данного разделения.

Здесь может возникнуть вопрос: можно ли считать рассудительность актуализацией видовой потенции человека? Возможно, нам следует остановиться только на созерцательной способности как истинной человеческой способности и как на самом высшем проявлении человеческих способностей¹⁴. Однако мы сделать этого не можем, поскольку рассудительность касается принятия решений, а принимать решения может только человек. К тому же, как отмечает Аристотель в VI книге «Никомаховой этики», «назначение [человека] выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели» (1144а6–7). Следовательно, формой и актуальностью человеческой души будет не только созерцание неизменных сущностей (мудрость), но разумность в принятии решений (рассудительность). Таким образом, перед нами встает вопрос о том, как совместить тезис о форме как актуализации сущностных способностей с положением о двух совершенствах человеческой души.

¹² Halper E. The Substance of Aristotle's Ethics. P. 4–5.

¹³ Ibid.

¹⁴ Похоже, такого взгляда придерживался Аристотель в «Протрептике». См.: Тантлевский И.Р. Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 460–465.

Самым очевидным решением этой дилеммы будет установление соподчинения. Так, некоторые исследователи полагают, что *phronesis* выступает материей для *sophia*, которая в свою очередь является формой¹⁵. Но это значит, что одна из актуальностей наибольшим образом репрезентирует человека, нежели другая, с чем мы не можем согласиться. Если же мы оставим две формы, в которых реализуются человеческие видовые характеристики, то мы лишимся единого понятия о человеке. В X книге «Никомаховой этики» Аристотель отдает пальму первенства мудрости (*sophia*) и, тем самым, теоретическому разуму, деятельность которого является самой совершенной, и именно к ее реализации должен стремиться человек. Однако тогда возникает вопрос: сколько же остается от человека в этой деятельности? Не стирается ли грань между человеком с его специфическими качествами и сверхчеловеком?

В статье «Человек, зверь и Бог: место человеческого счастья согласно Аристотелю и некоторым философам XX в.» Д. Ахтенберг выступает против того, чтобы мы превращали человека в сверхчеловека. Нам важно установить соответствие человеческого счастья и человека как вида, говорит Ахтенберг, поскольку это позволяет избежать двух ошибок: думать, что мы больше, чем мы есть на самом деле, и предполагать, что мы меньше, чем мы есть в действительности¹⁶. Как человеку занять надлежащее место? Очевидным образом через выполнение собственной, только ему присущей деятельности. В качестве таковой Аристотель называет действия, основанные на разуме (*logos*). При этом любые действия направлены на то, что мы считаем благом, но наши представления о благе могут быть ошибочными. Поэтому наивысшее благо достигается через развитие мыслительных и нравственных добродетелей, которые обеспечивают совершенную деятельность.

Будет излишним обращать внимание читателя на то, что подход Ахтенберг в конечном итоге приводит нас туда же, куда и подходы Ирвина и Халпера. Из вышесказанного ясно, что представители эссенциального подхода расценивают этику Аристотеля как некоторое продолжение его онтологии. Другими словами, практическая область, где человек ставит цели и достигает желаемого, переживает те или иные страсти, вступает в разного рода отношения с другими людьми – вся эта область призвана быть набором условий, благодаря которым или вопреки которым человек реализует свое видовое различие и тем самым актуализирует свою сущность. С одной стороны, подобный образ этики Аристотеля вполне соответствует античной этике добродетели. В самом деле, добродетель той или иной вещи заключается в ее бытии, и чем полнее последнее, тем более добродетельной (добротной) будет вещь. Однако этот уже укрепившийся образ имеет свои недостатки. Помимо вышеобозначенной проблемы единства понятия «человек», эссенциальный подход имеет куда более серьезный изъян. С нашей точки зрения, он заключается в том, что данный подход не обладает полнотой описания этики Аристотеля, то есть упускает из вида некоторые немаловажные положения. Поэтому в качестве альтернативы эссенциальному подходу мы предлагаем *энергийный подход*¹⁷.

¹⁵ См.: *Sim M.* Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics // *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics* / Ed. by M. Sim. Lanham, 1995. P. 51–77.

¹⁶ *Achtenberg D.* Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers // *The St. John's Review*. 1988. Vol. 38. No. 2. P. 22.

¹⁷ Здесь надо отметить, что движение от сущности (*ousia*) к актуальности (*energeia*) в рамках исследования метафизики Аристотеля, конечно, не является новшеством, но наш отказ от первой категории в пользу второй при отыскании метафизических оснований этики Аристотеля уже предполагает некоторую новизну нашего подхода.

Прежде чем переходить к разработке этого подхода, приведем некоторые справочные сведения об *energeia* в корпусе Аристотеля. Самый базовый и ранний смысл *energeia* сводится к деятельности, которая понимается как реализация способности в отличие от простого обладания этой способностью (*dύναμις*)¹⁸. Сразу отметим, что данное различие, проистекающее еще из «Протрептика», остается актуальным для Аристотеля и в «Никомаховой этике», где он специально обращает наше внимание на то, что обладание способностью не самое главное, важнее – ее применение и реализация, поскольку и добродетели обретаются через это. «Далее, [все] то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (*δυνάμεις*), а затем осуществляем в действительности (*τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν*). Это поясняет пример с чувствами. Ведь не от частого вглядывания и вслушивания мы получаем чувства [зрения и слуха], а совсем наоборот: имея чувства, мы ими воспользовались, а не то что воспользовавшись – обрели. А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (*ἐνεργήσαντες*), так же как и в других искусствах» (EN 1103a26–32)¹⁹. С другой стороны, противопоставление *dynamis* и *energeia*, а также значительная роль последней в рамках практической философии Аристотеля проявляются в подходе к определению человеческого счастья. Определяя счастье как деятельность души сообразно добродетели, Аристотель обращает внимание, что деятельность главнее (*κυριώτερον*), нежели обычное обладание (EN 1098a7, 17)²⁰.

Помимо изначального смысла понятия *energeia* как деятельности, Аристотель выделяет другие смыслы. В пассаже *De anima* (255b8–12) Аристотель говорит, что «*energeia* легкого тела состоит в том, чтобы оказаться наверху». Д. Брэдшоу отмечает, что в оксфордском переводе *energeia* передается как «деятельность» (activity). «Но само это предположение довольно несуразное: как правило, мы не думаем о пребывании в каком-то месте как о деятельности»²¹. Скорее здесь речь идет об актуализации природы вещи, причем актуальность понимается в широком смысле, т. е. как реализация без активности. Так, *energeia* постепенно освобождается от ассоциаций с движением и изменением²². В этом направлении сквозным сюжетом для философии Аристотеля будет различие *kinēsis* и *energeia*.

В «Метафизике» (IX.6), «Никомаховой этике» (X.3) и «Евдемовой этике» (II.1) Аристотель различает действия, имеющие своей целью нечто помимо себя (цель похудения заключена не в самом процессе, а в его цели – худобе), и действия, имеющие цель в самих себе (в качестве примеров Аристотель приводит процесс видения и размышления, счастливую жизнь)²³. Первые суть движения (*kinēseis*), ибо «всякое движение происходит во времени и направлено к известной цели (как, скажем, движется строительство), и оно завершено, когда достигнет того, к чему стремится, т. е. по прошествии всего срока или

¹⁸ Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. М., 2012. С. 26.

¹⁹ Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 78.

²⁰ Там же. С. 64.

²¹ Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 30.

²² Там же. С. 31.

²³ Аристотель. Никомахова этика. С. 242.

в это время [завершения]» (1174a19–21)²⁴. Действия второго типа называются *energeiai* или *осуществлениями*. Поскольку действия такого рода заключают в самих себе цель, они не требуют ничего, что, появившись позже, завершит их *eidos*²⁵, поэтому они считаются совершенными или завершенными.

Различение *kinēsis* и *energeia* имело огромное значение для практической философии Аристотеля, что видно буквально из первых страниц «Никомаховой этики», где постулируется, что наивысшее благо человека должно быть совершенным и самодостаточным, а значит, быть тем, что преследуется *само по себе* и *ради него самого*. В конечном итоге таковым окажется особая *energeia* души, ценная сама по себе, имеющая начало и конец в самой себе, достигающая цели в самой себе. Таковой может быть только *energeia*, согласная с добродетелью, поскольку добродетельные поступки совершаются не ради внешних результатов и целей, но ради самих себя. «Дело в том, что принципы поступков (*αἱ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν*) – это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен, принцип немедленно теряет очевидность, как и то, что всякий выбор и поступок надо делать ради этого принципа и из-за него. Действительно, порочность уничтожает [именно] принцип» (EN 1140b16–20)²⁶. Относительно этого отрывка из «Никомаховой этики» следует задаться двумя вопросами: что значит «начала/принципы поступков»? Что значат слова «выбор и поступок надо делать ради этого принципа»? Если под началом или принципом поступка подразумевается причина и источник поступка, то таковыми, как явствует из текста, следует считать цели поступков («то, ради чего они совершаются»). Но не теряют ли тогда смысл слова «выбор и поступок надо делать ради этого принципа»? В самом деле, коль скоро каждый выбор и поступок направлен к цели, которая в свою очередь и есть начало поступка, то к чему Аристотель еще раз акцентирует наше внимание на этом очевидном положении? Поскольку обсуждение ведется в контексте противостояния благоразумия и рассудительности, с одной стороны, и удовольствия и страдания, с другой, постольку, вероятно, речь идет об автономности воли морального субъекта и законосообразности его поступков, как бы анахронично это ни звучало. Иначе говоря, моральным поступок будет тогда, когда он совершается ради самого себя. Поэтому счастье как наивысшее благо человека представляет собой *деятельность*, смысл и цель которой заключены в ней же самой.

Из только что произведенного обзора ясно, что понятие «энергия» в философии Аристотеля имеет несколько смысловых уровней. На первом уровне оно обозначает реализацию способности, на втором – актуализацию природы вещи, на третьем – деятельность, цель которой заключена в самой этой деятельности. Представляется, что *энергия*, наряду с сущностью, может выступать одним из базовых метафизических понятий, которые значительным образом определили ряд положений этики Аристотеля. При этом два первых смысловых уровня понятия «энергия» отчасти согласуются с понятием «сущность»²⁷ (поскольку сущность есть не что иное, как реализация природы вещи) и в силу

²⁴ Аристотель. Никомахова этика. С. 272.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 177.

²⁷ Ср.: «сущность и форма – это действительность» (Met. IX, 1050b2).

этого в той же мере репрезентируют тот образ этики Аристотеля, о котором мы говорили выше. Однако третий уровень понятия «энергия» позволяет нам посмотреть на этот вопрос под иным углом зрения. Если ранее мы рассматривали добродетель только как реализацию заложенных потенциалов, то теперь, описывая добродетель через *энергию*, мы видим, что она представляет собой некоторую активность, причины, основания и цели которой нельзя искать вне этой деятельности. Собственно в этой плоскости и появляется до сих пор плохо просматриваемое деонтологическое измерение в этике Аристотеля, когда он признает, что добродетельные действия следует совершать ради них самих (именно так следует понимать тезис о первенстве принципов поступков).

К числу исследователей, которые придерживаются скорее энергийного подхода, нежели эссенциального, относится, с нашей точки зрения, О.П. Зубец. В своей недавней статье она предприняла попытку отыскать основания содержательного единства метафизики и этики Аристотеля именно через понятие «энергия». Вообще статья посвящена аристотелевскому описанию образа Величавого (*μεγαλόψυχος*), который, по мнению автора статьи, репрезентирует образ добродетельного человека в целом. Величавый есть презирующий и жаждет превосходства, причем «речь идет о превосходстве с точки зрения действия, выражающемся в возведении начала поступка к самому себе, к господствующей части души, то есть о превосходстве бытия в качестве субъекта»²⁸. Деятельное начало является довлеющим в образе добродетельного человека, для которого важно совершить добродетельный поступок, а не претерпеть его, поскольку во время совершения этого поступка он *есть* тот, кем он желает быть и кем он должен быть. Так сливаются бытие самим собой и бытие добродетельным человеком²⁹. В связи с этим особое значение приобретает смысл понятие «возведение»: «он говорит о возведении (*ἀνάγεται*) способности, возможности (*δύναμις*) к деятельности, так как главное заключено в деятельности, действительности (*ἐνέργεια*)» (EN 1170a 15). Это высказывание из «Никомаховой этики» можно считать ключевым для понимания содержательного единства аристотелевской этики и метафизики – оно выражено в понятийном единстве: в понятиях *δύναμις* и *ἐνέργεια*, которые и непосредственно присутствуют и в метафизике, и в этическом рассмотрении и, кроме того, обретают своих этических двойников, а именно: понятия *ἔξις* и *πρᾶξις*, устойчивое состояние души и поступок»³⁰. Относительно различения *kinesis* и *energeia* О.П. Зубец резюмирует: «...отличие движения от *ἐνέργεια* (и поступка) заключается в том, что в последней человек *пребывает* действующим, собственно сама цель и заключается в *бытии поступающим*. И в этом смысле деятельностное бытие всегда актуально и завершено... тождественность *ἐνέργεια* и поступка – это и есть деятельное бытие, бытие человеческое»³¹. Онтологическое превосходство «деятельности», таким образом, неизбежно приводит к тому, что свою актуальность и завершенность человек обретает только *будучи поступающим*.

²⁸ Зубец О.П. Что презирует и что превосходит добродетельный человек // Этическая мысль. 2016. Т. 16. № 2. С. 34.

²⁹ Там же. С. 37.

³⁰ Там же. С. 40.

³¹ Там же. С. 42.

Итак, только что кратко представленная точка зрения отчасти согласуется с нашим подходом. Автор также учитывает разные смыслы понятия «энергия». Однако для О.П. Зубец в конечном итоге и *energeia* как реализация/актуализация способности, и *energeia* как деятельность, цель которой заключается в ней самой, являются только маркером деятельного, поступающего бытия. Таким образом, этика и онтология сопрягаются в единое целое. С нашей же точки зрения, *energeia* позволяет не только высветить в этике онтологический аспект, но и задать особое нормативное измерение в этике Аристотеля, что не удается сделать через понятие «сущность».

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
- Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. М.: Яз. славян. культуры, 2012. 384 с.
- Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 382 с.
- Зубец О.П.* Что презирает и что превосходит добродетельный человек // *Этич. мысль*. 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.
- Макеева Л.Б.* Язык, онтология, реализм. М.: НИУ ВШЭ, 2011. 310 с.
- Санжениаков А.А.* Две истины Аристотеля и теория интенциональности Дж. Сёрля // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2016. 2(1–2). С. 39–47.
- Сёрль Дж.* Рациональность в действии / Пер. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 336 с.
- Тантлевский И.Р.* Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита // *Schole*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 460–465.
- Achtenberg D.* Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers // *The St. John's Review*. 1988. Vol. 38. No. 2. P. 21–47.
- Halper E.* The Substance of Aristotle's Ethics // *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics* / Ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 3–28.
- Irwin T.* The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics // *Essays on Aristotle's Ethics* / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press. 1980. P. 35–53.
- Roche T.* On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // *Ancient Philosophy*. 1988. Vol. 8. No. 1. P. 49–62.
- Roche T.* In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory // *Phronesis*. 1992. Vol. 3. No. 1. P. 46–84.
- Sim M.* Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics // *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics* / Ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 51–77.

Aristotle's Metaphysics as Basis of His Ethics

Alexander A. Sanzhenakov

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of RAS. 8 Nikolaeva Str., Novosibirsk, 630090, Russia Federation; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

The paper deals with the problem of correlation of Aristotle's metaphysics and ethics. I argue that a number of metaphysical notions had affected to Aristotle's ethics. First, I show that a thesis from the first book of the *Nicomachean Ethics* about happiness of human being as its peculiar activity becomes justified and reasonable due to consideration of the notion "essence". The representatives of this point of view became are T. Irwin, E. Halper, D. Achtenberg, M. Sim. This approach which I refer to as "essentialism" describes Aristotle's ethics appropriately insofar as it is the virtue ethics. However, in EN 1140b16–20 Aristotle said that there are the first principles of action (for which actions are performed) and that we ought to choose and do everything for sake of these first principles. I suppose that this passage reveals an obvious deontological line in Aristotle's ethics which cannot be represented in "essentialism". Indeed, while "essentialism" is concentrated on the essence of being (including human being), deontology takes in account first the essence of morality. Therefore, I offer to appeal to the notion "actuality" (*energeia*) because it can represent both aretological and deontological lines of Aristotle's ethics. Thus, the metaphysical basis of Aristotle's ethics can be shown by both "essence" and "actuality", although the latter is preferable since it is more universal.

Keywords: ethics, metaphysics, Aristotle, essence, activity, actuality, virtue, deontology

References

Achtenberg, D. "Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers", *The St. John's Review*, 1988, Vol. 38, No. 2, pp. 21–47.

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Complete Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A.I. Kyrlezhev and A.R. Fokin. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2012. 384 pp. (In Russian)

Halper, E. "The Substance of Aristotle's Ethics", in: *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 3–28.

Irwin, T. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", in: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A.O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 1980, pp. 35–53.

Makeeva, L.B. *Yazyk, ontologiya, realizm* [Language, Ontology and Realism]. Moscow: NIU VShE Publ., 2011. 310 pp. (In Russian)

Roche, T. "On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics", *Ancient Philosophy*, 1988, Vol. 8, No. 1, pp. 49–62.

Roche, T. "In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory", *Phronesis*, 1992, Vol. 3, No. 1, pp. 46–84.

Sanzhenakov, A.A. "Dve istiny Aristotelya i teoriya intentsional'nosti Dzh. Serlya" [Aristotle's Two Truths and John Searle's Theory of Intentionality], *Juzhnyj poljus. Issledovanija po istorii sovremennoj zapadnoj filosofii* [South pole. Researches in the History of the Contemporary Western Philosophy], 2016, Vol. 2, No. 1–2, pp. 39–47. (In Russian)

Searle, J. *Ratsional'nost' v deistvii* [Rationality in Action], trans. by A. Kolodiya, E. Rummyantsevoi. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2004. 336 pp. (In Russian)

Sim, M. "Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics", in: *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, ed. by M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 51–77.

Tantlevskii, IR. "Chto est' chelovek? Abris otveta v «Protreptike» Aristotelya i ego obosnovanie i razvitie v posleduyushchikh rabotakh Stagirita" [What Is Man? Outlines of the Answer in Aristotle's "Protrepticus" and its Substantiation and Development in the Stagirite's Subsequent Works], *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya* [Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya], 2017, Vol. 11, No. 2, pp. 460–465. (In Russian)

Volf, M.N. *Filosofskii poisk: Geraklit i Parmenid* [Philosophical Quest: Heraclitus and Parmenides]. St.-Petersburg, RHGA Publ., 2012. 382 pp. (In Russian).

Zubets, O.P. "Chto preziraet i chto prevoskhodit dobrodetel'nyi chelovek" [What the Virtuous Person Despises and Is Superior to], *Eticheskaya mysl'*, 2016, Vol. 16, No. 2, pp. 34–50. (In Russian)