

SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
DEPARTMENT OF ETHICS  
8<sup>TH</sup> INTERNATIONAL CONFERENCE  
*Theoretical and Applied Ethics: Traditions and Prospects*  
ARISTOTLE'S LEGACY AND CONTEMPORARY ETHICS

St. Petersburg, Russia  
November 17-19, 2016

«Цель мужественного поступка в *Никомаховой этике*  
Аристотеля и проблема мотивации»

*Завалий Андрей Геннадьевич, Ph.D.*

American University of Kuwait

Как известно, в «Никомаховой этике», после рассмотрения фундаментальных вопросов о природе человека, о высшем благе человеческой жизни и о сущности этических и интеллектуальных добродетелей вообще, Аристотель переходит к подробному анализу конкретных добродетелей, как тех приобретенных качеств воли и характера, без которых невозможно достижение конечного блага - *эвдемонии*, или счастья. Случайно или нет, но философ начинает свой разбор нравственных качеств именно с мужества – одной из четырёх классических добродетелей древнего мира, наравне с мудростью, справедливостью и воздержанностью. В своем докладе я бы хотел обратить ваше внимание на некоторые особенности этого анализа, и попытаться насколько это возможно прояснить одну из ключевых составляющих мужественного поступка, согласно Аристотелю – волевое стремление к достижению прекрасной или

благородной цели как к результату, оправдывающему смертельный риск со стороны добродетельного человека.

Но прежде необходимо сделать несколько замечаний о своеобразном понимании Аристотелем мужественного характера. Во многом, обращаясь к этой теме, Аристотель опирается на ортодоксальную, условно говоря, «гомеровскую» традицию понимания мужества, хотя и привносит в неё существенные дополнения. С самого начала Аристотель постарался ограничить подлинное мужество исключительно рамками соответствующего поведения на войне, и, по-видимому, не признавал ни за какими иными проявлениями стойкости и бесстрашия (например, стойкостью в болезни или бесстрашием во время бури на корабле) настоящей моральной ценности. Такое узкое толкование греческого понятия «ἀνδρεία» («мужество») с давних пор вызывало вполне естественные возражения, и противопоставлялось расширенному пониманию мужества, связанному с Сократической традицией. Можно вспомнить, что в раннем диалоге «Лахет», Сократ, возражая своим собеседникам, двум воинственным генералам Лахету и Никию, включает в число истинно мужественных людей не только воинов, стойких в бою и морском сражении, не только людей, отважно сопротивляющихся природным стихиям и болезням, не только проявивших гражданскую смелость в отношении с власть-имущими, но также и тех, «кто умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями».<sup>1</sup> По сути, для Сократа любой воздержанный человек уже попадает в число мужественных, ибо он смог победить «страстную» часть своей души во внутренней борьбе. Для Аристотеля такое излишне-либеральное толкование понятия мужества, как мы увидим, неприемлемо.

---

<sup>1</sup> Платон, «Лахет», 191e1.

Наряду с очевидной полемикой с расширительным пониманием мужества, восходящему к Платону, Аристотель видит свою задачу и в том, чтобы противостоять изменениям смыслового наполнения нравственных понятий, свойственным обыденному сознанию его современников под влиянием политических и социальных катаклизмов. Практически ровесник Сократа, древнегреческий историк Фукидид, с горечью замечает, что в результате продолжительной войны между греческими городами и разрушения привычных общественных связей, до неузнаваемости изменился и сам смысл некогда однозначных слов: «Изменилось даже привычное значение слов в оценке человеческих действий. Безрассудная отвага, например, считалась храбростью, готовой на жертвы ради друзей; благоразумная осмотрительность – замаскированной трусостью, умеренность – личиной малодушия, всестороннее обсуждение – совершенной бездеятельностью. Безудержная вспыльчивость признавалась подлинным достоинством мужа...»<sup>2</sup> Пользуясь Аристотелевской терминологией, мы бы сказали, что Фукидид сетует на потерю чувства «середины» у его современников, и одна из целей Аристотеля в том, чтобы восстановить строгие понятийные рамки важнейших этических категорий, отграничив их от соответствующих пороков - как со стороны «избытка», так и со стороны «недостатка».<sup>3</sup> В частности, ценностная инфляция понятия «мужества», которое, по его мнению, свойственно платоновскому подходу, и расхожие искажения границ этой добродетели, которым грешит до-философское, обыденное употребление нравственных понятий, становятся главными темами критической части Аристотелевского анализа.

Итак, в «Никомаховой этике» Аристотель предлагает вернуться к изначальному, узко-милитаристскому пониманию отваги. Мужество – *ἀνδρεία*- это преимущественно

---

<sup>2</sup> Фукидид, «История», III 82,4-5, пер. Г. А. Стратоновский.

<sup>3</sup> Ср. проект «исправления имен» у Конфуция.

маскулинное качество, качество воина, которое он проявляет во время сражения, то есть в ситуации, реально угрожающей не только его имуществу, репутации или здоровью, но и его жизни. При этом иные рискованные для жизни обстоятельства, такие как стихийные бедствия или кораблекрушения, оказываются недостаточно «прекрасными», по сравнению со смертью в сражении, и поэтому исключаются из рассмотрения: «Мужественным в собственном смысле слова оказывается, видимо, тот, кто безбоязненно встречает прекрасную смерть и все, что грозит скорой смертью, а это бывает прежде всего в битве» (1115a32-35). Все остальные случаи, вне контекста военных действий, где человек проявляет стойкость характера, решительность и бесстрашие, могут, по Аристотелю, более или менее уподобляться истинной добродетели, но всё же не дотягивают до неё по разным причинам (1116a25 и далее).

Впрочем, и стойкость в битве еще не гарантирует наличие соответствующей добродетели у сражающегося. Поступок является поистине мужественным, а человек, его совершивший, обладает добродетелью мужества во всей полноте тогда и только тогда, когда соблюдены определенные внутренние («психологические») и внешние («объективные») условия. Список этих необходимых условий у Аристотеля довольно длинный и не всегда однозначный, но одно из них заслуживает отдельного рассмотрения: как бы бесстрашно ни вел себя человек во время сражения, и каким бы реальным опасностям ни подвергал свою жизнь, всё это не достойно названия подлинного мужества, если только не совершается ради *правильной* цели. Терминологически Аристотель схватывает качество этой цели с помощью прилагательного *καλόν*, как, например, в этом ключевом месте: «Всякий предмет определяется согласно своей цели. Так что нравственно прекрасное и есть та цель, ради которой (*καλοῦ δὴ ἕνεκα*) мужественный выносит и

совершает подобающее мужеству» (1115b22-24). Брагинская в своем переводе этого ключевого предложения передает одно греческое слово *καλοῦ* как сложное выражение «нравственно прекрасное», очевидно, чтобы подчеркнуть, что Аристотель не имеет в виду просто некую физически привлекательную цель, которая может оправдать рискованный поступок. Перевод Радлова 1908 года в этом случае более лаконичен, но и ближе к оригиналу: «Ради прекрасного (*καλοῦ δὴ ἔνεκα*) мужественный человек берет на себя и совершает дела, требующие храбрости.»<sup>4</sup>

В обыденной речи во времена Аристотеля слово *καλόν* имело множество значений; в зависимости от контекста, его можно перевести как *прекрасный, красивый, хороший, благородный, достойный*. Как определение человека, это понятие обычно включало в себя известный идеал физической и нравственной красоты, характерный для классического периода греческой истории. В своем анализе категории мужества Аристотель прилагает понятие *καλόν*, или его превосходную степень *καλλιστόν*, к следующим предметам: (1) к обстоятельствам битвы, то есть, по его словам, к величайшей и прекраснейшей из всех опасностей (1115a29-30), далее, (2) к смерти, которая случается во время битвы, и потому тоже может быть названа «прекрасной» (1115a34), (3) к самой добродетели мужества, которая должна быть несомненно прекрасна для мужественного человека (1115b20-22), и, как уже упоминалось ранее, (4) к осознанной цели мужественного поступка (1115b22-24). Такая многозначность этого понятия не может не озадачить. Не ясно какое нужно предположить содержательное наполнение слова «прекрасный», чтобы его можно было одновременно прилагать и к битве, и к смерти, и к добродетели, и к задуманной цели

---

<sup>4</sup> Для сравнения, приведем определение мужественного человека из «Большой этики»: «Кто осмысленно (*διαλογον*) устремляется ради добра (*καλοῦ δὴ ἔνεκα*) в опасность и не боится её, тот мужествен, и в этом мужество» (1191a23-25) (пер. Т. А. Миллер).

поступков. Или, как сказали бы современные *эмотивисты*,<sup>5</sup> эта оценочная категория всего лишь формальный символ, указывающий на внутреннее личное одобрение автором тех или иных обстоятельств и действий, и не имеющая собственного смыслового контента.

Но как бы то ни было, не вызывает сомнений, что Аристотель различает здесь оправдывающую рискованные шаги мотивацию поступков, (т.е., мотивацию, нацеленную на нечто «прекрасное»), и мотивацию, которая не может иметь нравственной ценности. Ведь наличие или отсутствие соответствующей добродетели для Аристотеля определяется не только и не столько внутренним эмоциональным состоянием человека (то есть, не только его решимостью или отсутствием страха), но, прежде всего, той целью, которую он (осознанно) хочет достичь своими действиями. А цель эта, согласно Аристотелю, должна быть благородной, достойной и прекрасной: «Мужественный выдержит страх как должно и как предписывает верное суждение ради прекрасной цели» (1115b12-14).<sup>6</sup>

В этой связи возникают два закономерных вопроса. Во-первых, зачем вообще вводить понятие конечной цели, то есть сложную нормативную составляющую, в определение мужества? Не легче ли, как это делают некоторые современные философы и психологи, предъявить чисто дескриптивные критерии к поведению и психологическому состоянию человека, о котором можно сказать, что он поступает мужественно?<sup>7</sup> И, во-вторых, что именно Аристотель понимает под благородной или прекрасной целью

---

<sup>5</sup> Напр., А. J. Ayer, “Language, Truth, and Logic” (1936).

<sup>6</sup> Английские переводчики, передавая смысл прилагательного *καλόν*, используют чаще всего термины “noble” (Rackham, W. D. Ross) и “fine” (Irwin).

<sup>7</sup> Например, известный американский психолог Орвал Морер (Orwal Mowrer) определяет мужество просто как «отсутствие страха в тех ситуациях, где было бы логично ожидать его присутствие» (“courage is simply the absence of fear in situations where it might be expected to be present”) (1960, стр. 435).

мужественного поступка и как всё это можно соотнести с современным пониманием этой добродетели?

Ответить на первый вопрос, очевидно, проще. Без нормативного элемента в определении мужества, то есть без ясного указания на легитимную цель отважного поступка, в список мужественных людей могут попасть дерзкие преступники, бесстрашные маньяки-убийцы, бесшабашные грабители инкассаторских машин, террористы-самоубийцы и тому подобные сомнительные персонажи. Ведь если дело только в личной уверенности в своих силах и способности преодолеть боязнь перед смертельно-рискованным предприятием, то ничто не мешает признать, что мужественные люди встречаются и среди вышперечисленных деятелей.<sup>8</sup> Все это, разумеется, неприемлемо для той схемы этического космоса, которую выстраивает в «Никомаховой этике» Аристотель. Порочный человек не может обладать положительными качествами по определению; его желания дурны и направлены на предметы несовместимые с требованиями нравственности. Когда Леди Макбет подбадривает своего на минуту оробевшего мужа, призывая его преодолеть внезапную трусость и проявить мужество в задуманном деле, она, несомненно, побуждает его к совершению весьма рискованного поступка, грозящего последствиями как в этой жизни, так и в жизни будущей. Но то, что Макбет, в конечном итоге, для достижения своих преступных целей задействует те же свойства души, что и мужественный человек –

---

<sup>8</sup> Именно так, например, и поступает известный американский политолог и философ Джордж Катеб из университета Принстон, когда приписывает подлинное мужество, в частности, террористам, взорвавшим торговый центр в Нью-Йорке в 2001 году, уверяя читателей, что «дурные мотивы человека, несмотря на всю пропаганду Буша, никак не могут стать причиной для отказа человеку в мужестве» (“Bad causes do not usually stand in the way of admitting, despite Bush’s propaganda, that courage is often shown in them.”) (George Kateb, 2004, стр. 39)

решительность, бесстрашие, непреклонность - ни в коей мере не приближает его к обладанию искомой добродетелью.<sup>9</sup>

Существенно сложнее ответить на второй вопрос: что конкретно нужно считать «достойной» или «прекрасной» целью отважного поступка по Аристотелю, и насколько все это можно соотнести с современными реалиями, если само понятие мужества не утратило своей ценности и по сей день.<sup>10</sup> Очевидно, что с практической и педагогической точек зрения, недостаточно просто указать юноше, что рисковать своей жизнью стоит только ради «прекрасной» цели, не прояснив по каким признакам таковую можно распознать среди множества предлагаемых вариантов. Проблема усугубляется тем, что в «Никомаховой этике» мы не обнаружим ни одного наглядного примера воистину мужественного поступка, без примесей каких-либо дисквалифицирующих обстоятельств. Это вдвойне странно, учитывая, что Аристотель весьма щедр на иллюстрации из истории, мифологии и литературы, когда дело касается псевдо-мужественных поступков, так или иначе имитирующих подлинную добродетель. Стойкость во время битвы из-за страха наказания или позора, самоуверенный профессионализм наемных солдат, безрассудное ухарство храбреца, до конца не понимающего предстоящей опасности, а также дерзкие поступки обусловленными сильными эмоциями, такими как гнев и страсть – всё это находится за пределами истинного мужества (1116a18–1117a25). Даже гомеровские герои, такие как Гектор, а также легендарные спартанцы, исключены философом из рядов истинно мужественных.<sup>11</sup> Во всех случаях псевдо-мужества Аристотель указывает либо на

---

<sup>9</sup> Напр., «Макбет», I,7.

<sup>10</sup> Вопрос о соотношении Аристотелевского понятия ἀνδρεία, и мужества в современном понимании этого слова подробно рассматривается в частности в следующей работе: Zavalij A. and Aristidou M., “Courage: a Modern Look at an Ancient Virtue,” *Journal of Military Ethics*, vol. 13, 2014.

<sup>11</sup> Аристотель упоминает Гектора, чьё поведение на войне “более всего походит” на подлинную добродетель, но, очевидно, все же не идентично с ней (1116a15-30; ср. также «Большая этика», 1191a7-10).



сомнительную мотивацию поступков, либо на отсутствие необходимого знания, либо на излишнюю «животную» импульсивность действия, либо на недостойную конечную цель рискованного усилия. Ведь подлинно мужественный воин, как мы помним, «выносит что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует» (1115b16-18), и, более того, выносит всё это с удовольствием.<sup>12</sup>

Итак, *ради чего* же человеку следует «с радостью» выносить все тяготы битвы и претерпевать смертельную опасность, согласно Аристотелю? Чтобы разобраться, зададим этот же вопрос по отношению к другим добродетелям: ради чего человек должен культивировать благоразумие, умеренность, щедрость, правдивость и дружелюбие? В системе аристотелевской этики постепенное развитие добродетелей на протяжении всей жизни является необходимой ступенью к достижению высшего блага – *эвдемонии*. Только добродетельный человек может быть по-настоящему счастлив, причем, что важно, Аристотель всегда подразумевает счастье в этой земной жизни, а не в предполагаемом загробном существовании. Вопреки своему учителю Платону, Аристотель нигде серьёзно не рассматривает возможность загробной жизни; более того, в «Этике» он достаточно однозначно говорит о смерти как об абсолютном конце, что, собственно, и делает её самой ужасной из опасностей, а лишение жизни – самой горькой из потерь: «Самое страшное –

---

Спартанцы же исключены из рядов мужественных людей по довольно маловразумительной причине. В «Политике» Аристотель обвиняет спартанцев односторонней системе физического воспитания молодёжи, которые «постоянными тяжелыми упражнениями делают детей звероподобными, как будто это более всего полезно для развития мужества», пренебрегая тем самым необходимым умственным развитием («Политика», 1338b9-19).

<sup>12</sup> «Признаком нравственных устоев следует считать вызываемое делами удовольствие или страдание... Тот, кто с радостью противостоит опасностям или по крайней мере не страдает от этого, мужествен, а кому это доставляет страдание – труслив» (1104b 6-9).

это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего уже ничто ни хорошо, ни плохо» (1115a26-29).<sup>13</sup>

В этом смысле, мужество никак не может быть поставлено в один ряд с остальными добродетелями из стандартного списка. В отличие от умеренности, скромности или щедрости, постоянное проявление именно этой добродетели – воинской доблести - значительно уменьшает шансы воина насладиться плодами мира и обрести *эвдемонию* в конце жизни. В конце концов, трусливый воин, который бросает свой щит и спешно покидает ряды сражающихся при виде врага, с большей вероятностью останется жив, чем отважный ратник, стоящий насмерть.<sup>14</sup> Из этого можно заключить, что личное счастье (*эвдемония*) никак не может быть той прекрасной целью, ради которой стоит преодолевать страх и стоять до конца в смертельной опасности. Аристотель недвусмысленно указывает, что мужественный человек, отказываясь покинуть поле боя, «лишает себя величайших благ сознательно», и своей потенциально-счастливой жизни без сожаления предпочитает «нравственно прекрасный поступок на войне» (1117b10-15), т.е., тот поступок, который во многих случаях лишит его самого существования.

Если мужественный гражданин готов погибнуть ради некой прекрасной цели, но цель эта, тем не менее, в большинстве ситуаций не имеет ничего общего с его личным

---

<sup>13</sup> Справедливости ради, надо упомянуть, что в одном месте Аристотель рассматривает вопрос о том, возможно ли переменить участь человека, умершего счастливым, уже *после* его смерти, если вдруг радикально изменятся обстоятельства, составляющие основу его счастья – например, если вдруг погибнут его дети или друзья. Он приходит к выводу, что посмертные изменения жизненной ситуации, хотя и способны влиять на счастье умершего, но не всё же до такой степени чтобы «сделать счастливых не счастливыми» (1101b5-9).

<sup>14</sup> Особенно учитывая тот факт, что, как признаёт Аристотель, гражданин, обладающий истинным мужеством, совершенно необязательно является наилучшим воином в профессиональном плане: «Лучшими бойцами бывают не самые мужественные, а самые сильные, т.е. те, у кого самое крепкое тело» (1116b13-15); «Ничто не мешает чтобы самыми лучшими воинами были менее мужественные люди, которые, однако, не имеют никакого другого блага; ведь они готовы к риску и меняют жизнь на ничтожную наживу» (1117b17-19).

благополучием, то возникает резонный вопрос, *в чём же* состоит эта другая цель и что именно делает эту цель достойной смертельного риска и предпочтительней «столь великому благу» как счастливая жизнь? К прискорбию, в сохранившемся тексте «Никомаховой этики», равно как и в двух других «Этиках»,<sup>15</sup> мы не найдём и намёка на содержательный ответ. Философ многозначительно безмолвствует по этому поводу, оставляя читателя в закономерном недоумении. Однако, если мы исключим заведомо неприемлемое Кантианское толкование, где слепое следование моральному долгу оправдывается высшей ценностью самого долга как категорического постулата Разума, то вариантов остаётся не так много. Мишель Брэди, например, в своей статье «Бесстрашие мужества» не без основания предполагает, что молчание Аристотеля на эту тему объясняется весьма просто – ответ на вопрос «ради чего?» был более чем очевиден для его современников, и просто не было смысла повторять то, что и так всем ясно, а именно: прекрасная цель, ради которой воин жертвует собой, это прежде всего сохранение и защита родного *полиса*.<sup>16</sup> Косвенно это подтверждается замечанием Аристотеля о поощрении мужественных именно на государственном уровне - «сограждане и властители воздают почёт [храбрым] воинам» (1115a30-31) – в то время как наличие или отсутствие иных добродетелей является в большинстве случаев сугубо частным делом и не предполагает государственных наград.

Предположение Брэди, на мой взгляд, весьма правдоподобно. Идеал добровольного самопожертвования воина ради коллективной идентичности, воплощенной в греческом полисе, веками воспевался в греческом обществе всеми пластами традиционной культуры, в поэзии, в драматическом искусстве и мифологии, и, вполне вероятно, что Аристотель

---

<sup>15</sup> Имеются в виду «Эвдемова этика» и «Большая этика».

<sup>16</sup> М. Брэди, 2005, стр. 199.

просто не посчитал нужным уточнять его еще раз. Достаточно упомянуть в этом контексте только двух знаменитых поэтов 7-го века до н. э. – эфесца Каллина и спартанца Тиртея. Оба поэта прославились военными элегиями и маршами, где прославляли прекрасную смерть воина в битве за свой *полис* и за *демос*, высмеивали страх смерти, восхваляли стойкость и мужество, и описывали незавидную судьбу человека, который спас свою жизнь ценой трусливого поступка.<sup>17</sup> К 4-му веку до н.э. литературное наследие этих поэтов стало вполне общегреческим; элегии разучивали в школах как пример самоотверженной любви к своему городу, а военные марши Тиртея, которые, по словам Иосифа Тронского, стали «катехизисом полисного патриотизма»,<sup>18</sup> распевали воины всех греческих армий для воодушевления перед сражением. Можно не сомневаться, я полагаю, что Аристотель включил в программу обучения молодого Александра Македонского и этих певцов военной доблести и самопожертвования.<sup>19</sup>

Если озвученная мысль верна, и Аристотель признаёт общественное благо полиса той высшей ценностью, ради которой отдельному гражданину следует в определенных обстоятельствах жертвовать своей жизнью, то мужество оказывается во многом

---

<sup>17</sup> «Будет бессмертным всегда, даже под землю сойдя,  
Тот, кто был доблести полн, кто в схватке за землю родную  
И малолетних детей злым был Ареем сражен.» (*Тиртей, Др. Элегия, стр. 69*).

«Гордостью будет служить и для города и для народа  
Тот, кто, шагнув широко, в первый продвинется ряд;  
И, преисполнен упорства, забудет о бегстве позорном,  
Жизни своей не щадя и многомошной души.» (*Тиртей, там же, стр. 68*).

«И достохвально и славно для мужа за родину биться, Биться за малых детей, за молодую жену, С воровом злым. Смерть лишь тогда наступает, когда нам на долю Мойры её нарядут... Пусть же с подъятым копьем Каждый стремится вперед и щитом свою грудь прикрывает, Мощную духом, едва жаркий завяжется бой!» (*Каллин, там же, стр. 62*).

<sup>18</sup> Тронский, 1983, стр. 78.

<sup>19</sup> Разумеется, у нас нет конкретных свидетельств, которые бы подтверждали это предположение, но не вызывает сомнений, что Аристотель был близко знаком с поэзией этого жанра и ценил её. Например, в «Политике» он упоминает элегию Тиртея «Благозаконие» как достоверный источник по истории Спарты (1306b36).

уникальным нравственным качеством в ряду прочих аристотелевских добродетелей, и может быть предъявлено как очевидное опровержение расхожего обвинения Аристотеля в этическом эгоизме.<sup>20</sup> Данное обвинение обычно иллюстрируется рассуждением Аристотеля о том, что ценность дружбы и дружелюбия, как одной из нравственных добродетелей, в конечном итоге сводится к заботам о собственном благе, то есть может и должна быть выведена из рационально-обоснованного себялюбия или «себялюбия по рассуждению» (*phylaitoi kata logon*) (1169a). Ибо, будучи общественным существом, человек, конечно же, нуждается в друзьях как в одном из необходимых условий для полноценного счастья, но при этом, количество друзей должно быть оптимальным для максимального удовольствия, а сами друзья, что весьма показательно, сравниваются Аристотелем в одном месте с приправой, улучшающей вкус пищи (11169b17-22; 1170b27).<sup>21</sup> Иными словами, дружба рассматривается здесь всего лишь как средство для достижения насыщенной, деятельной и счастливой жизни для себя самого.

Совсем по-другому обстоит дело, как мы видели, с мужеством. В отличие от дружелюбия, т.е., черты характера несомненно улучшающей общее качество жизни, мужество в его проявлении зачастую приводит к прерыванию самой жизни. Стандартная мотивационная формулировка - «ты должен развивать дружелюбие и иметь некоторое количество друзей, *чтобы* быть счастливым» - не срабатывает в случае с мужеством, ведь личное будущее счастье не может быть целью мужественного самопожертвования в битве. Аристотель не раз подчеркивает этот момент, указывая на особую ценность жизни именно для добродетельного человека: «...тем больше он [обладающий всей

---

<sup>20</sup> Например, см. Paula Gottlieb (1996), Dennis McKerlie (1998).

<sup>21</sup> Это утверждение несколько нивелируется неожиданным допущением Аристотеля, что человек вполне может дружить сам с собой, так как «душа состоит из двух или более частей» (1166a34-35).

добродетелью] будет страдать, умирая, ведь такому человеку в высшей степени стоит жить, и он лишает себя величайших благ сознательно... предпочитая нравственно прекрасный поступок на войне» (1117b11-15). И, несмотря на то, что высшее благо – *эвдемония* - зачастую оказывается заведомо недостижимым для мужественного воина, мужество как этическая добродетель (*arête*) занимает одно из важнейших мест в системе ценностей «Никомаховой этики».

Очевидное альтруистическое обоснование моральной ценности мужества с одной стороны развенчивает устоявшийся стереотип об этике Аристотеля исключительно как о системе рационального эгоизма, а с другой, создаёт практические затруднения в вопросе мотивации нравственного выбора. Вызов, который в своё время бросили Фрасимах и Главкон Сократу, а именно, доказать, что быть человеком справедливым в любом случае лучше, чем несправедливым,<sup>22</sup> может быть переформулирован и в отношении мужества. Что может побудить человека пожертвовать своей жизнью ради общественного благополучия родного *полиса*, если Аристотелем было с самого начала установлено, что именно личное счастье является тем высшим благом, к которому сознательно стремятся все люди (1097b1-21)? Почему смерть на поле битвы в любом случае нужно предпочесть попыткам сохранить свою жизнь, не оставляя себе, таким образом, шанса на достижение *эвдемонии*?

Ответ на этот вопрос, на мой взгляд, выходит за пределы только «Этики», и напрямую касается политического учения Аристотеля. В иерархической системе политических ценностей на вершине находится не отдельный гражданин или абстрактный человек с его правами и желаниями, но организованное сообщество граждан, известное

---

<sup>22</sup> Платон, «Государство», 357b1.

как *полис*.<sup>23</sup> Цель такого сообщества, как мы помним, в обеспечении необходимых внешних условий для достижения безопасной, добродетельной, и, в конечном итоге, счастливой жизни каждого из граждан. Полис рассматривается им как высшая форма человеческого общежития, без которой отдельный человек (если только он не претендует на божественный статус) низводится до уровня животного. Из этого не следует, что Аристотель идеализирует какой-то конкретный из современных ему полисов – все известные полисы в той или иной степени отклоняются от наилучшего устройства. Однако сам принцип упорядоченного теми или иными законами общественного устройства, заключенный в понятии полиса, признаётся им незыблемым и безальтернативным.

Таким образом, Аристотель совершенно прав с психологической точки зрения, когда замечает, что стремление к личному счастью является всеобщим, но из этого еще не следует, что личное счастье становится высшей ценностью, которой подчинены все остальные.<sup>24</sup> В онтологическом смысле, полис для Аристотеля всегда первичен, а отдельный человек-гражданин вторичен,<sup>25</sup> и потому, нет ничего неожиданного в том, что защита полиса и борьба за его сохранение перед лицом внешних угроз рассматриваются им как первейшая обязанность добродетельного человека, даже если для этого потребуется отказаться от личного благополучия. Какими бы иными положительными

---

<sup>23</sup>Вспомним также, что *этика* для Аристотеля это всего лишь подраздел *политики*. Хотя обе науки относятся к категории практических, политика имеет эпистемологическое преимущество как более общее знание, ведь «тот кто обладает знанием общего знает все подпадающее под общее» («Метафизика», 982a22).

<sup>24</sup> В этом важное различие между этикой добродетелей и утилитаризмом. Д. С. Милль выводит высшую ценность личного счастья именно из дескриптивной посылки: «удовольствие и свобода от страданий являются в конечном счете единственными вещами, которых желают люди» («Утилитаризм», 2013, стр. 45).

<sup>25</sup> «Первичным по природе является государство (*polis*) по сравнению с семьёй и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части... Итак, очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку, поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим» («Политика», 1253a19-24).

качествами не обладал человек, отсутствие мужества способно перечеркнуть все остальные моральные достижения. Думаю, мы не сильно уклонимся от истины, если предположим, что Аристотель с готовностью подписался бы под утверждением, что трусость - это самый страшный порок. Ведь полис, населенный хвастливыми, недружелюбными, вздорными и жадными гражданами может, тем не менее, существовать и принимать меры для исправления нравов; полис, населенный малодушными жителями, неизменно оказывается захваченным более сильным соперником и исчезает как самостоятельная политическая единица.<sup>26</sup>

Итак, можно подвести краткие итоги. Истинное мужество, для Аристотеля, добродетель редкая, но от этого еще более значимая. Поле битвы – единственное место, где может проявиться мужественный характер, но и бесстрашное самопожертвование в сражении еще не гарантирует наличие этой добродетели. Нормативный, или, мы бы сказали, морализаторский аспект всего рассуждения вращается вокруг понятия «прекрасной цели» мужественного поведения на войне. Самоотверженная борьба, и даже гибель, ради цели недостойной нивелирует моральную ценность жертвы. В свою очередь, Аристотель очевидно намеренно сужает спектр приемлемых целей, сводя их к поступкам, направленным на защиту и сохранение родного полиса, что позволяет говорить об альтруистической мотивации по крайней мере в данном случае. Выделяя полис как высшую ценность и восхищаясь жертвой, принесенной во имя благополучия полиса, Аристотель следует в русле многовековой поэтической традиции. В то же время, философ пытается противопоставить инфляционным тенденциям своего века, когда, условно говоря, количество медалей «За отвагу» превысило всякий разумный лимит, строгий

---

<sup>26</sup> Как справедливо заметил английский писатель Самуил Джонсон, «мужество – величайшая из всех добродетелей, так как не имея оно, не сможет человек проявить какие-либо другие.»



анализ этой добродетели, предельно усложнив условия для обладания мужеством во всей полноте этого понятия.

В последней книге «Никомаховой этики» Аристотель признаёт весьма ограниченную практическую пользу от изучения этической теории и с некоторой горечью замечает, что «обратить к нравственному совершенству большинство рассуждения не способны, потому что большинству людей по природе свойственно подчиняться не чувству стыда, а страху и воздерживаться от дурного не потому, что это позорно, но опасаясь мести» (1179b10-13). Это замечание особенно актуально по отношению к рассматриваемой здесь добродетели. Воистину мужественный человек, по Аристотелю, на первый взгляд сродни полу-божественному герою с чистыми помыслами, твердой рукой и негибимой волей. Он редкое исключение из огромного большинства людей, которые, по его же жизненным наблюдениям, «оказываются дурными и слабыми ввиду выгод и трусливыми в минуту опасности».<sup>27</sup> Так в чем же ценность теоретического осмысления добродетели мужества, если влияние его на поведение человека в критический момент близко к нулевому?

Думаю, что однозначного ответа на этот вопрос нет ни у Аристотеля, ни у нас с вами. Но даже если представленный портрет мужественного воина во всех своих деталях оказывается труднодостижимым состоянием, он все-таки не находится лишь в сфере умопостигаемых идей, подобно платоновскому *эйдосу*. Идеал Аристотеля вобрал в себя качества как реальных исторических персонажей, так и его современников, и как таковой может служить ориентиром и для нашего времени. Ведь аристотелевскую добродетель

---

<sup>27</sup> «Риторика», 1382b4-5, перевод Н. Платоновой.

нельзя смешивать с более поздним понятием святости. Святым можно восхищаться, ужасаясь при этом всей недоступности его сверхчеловеческого совершенства. Добродетельный же муж обладает вполне земными очертаниями. Он человек со всеми естественными желаниями и эмоциями, страхами и переживаниями. И все же в нужный момент он способен пойти наперекор своей природе, преодолевая силой суждения даже один из сильнейших инстинктов – инстинкт самосохранения. Именно в этом, несмотря на все его многочисленные слабости, и состоит величие человека, поднимающего его над остальным природным миром.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель. «Никомахова этика», пер. Н. В. Брагинская, *Сочинения в 4-х томах*, т. 4-ый, Мысль, М., 1983.
- «Древнегреческая элегия», сост. Н. А. Чистякова, Алетейя, Санкт-Петербург, 1996.
- «Этика Аристотеля», пер. Э. Л. Радлов, Издание философского общества при Императорском С. П.-ском университете, С.-Петербург, 1908.
- Милль, Джон Стюарт. «Утилитаризм», пер. А. С. Земеров, Ростов-на-Дону, 2013.
- Тронский, И. М. «История античной литературы», Москва, Высшая школа, 1983.
- Фукидид. «История», пер. Г. Стратоновский, Ладомир, 1999.
- Brady, Michelle. “The Fearlessness of Courage,” in *The Southern Journal of Philosophy*, *XLIII*, (2005): pp. 189-211.
- Curzer, J. Howard. *Aristotle and the Virtues*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Mowrer, Orwel H. *Learning Theory and Behaviour*. New York: Wiley, 1960.

- Annas, Julia. "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism," in *Mind*, vol 86, no 344, (1977): pp. 532-554.
- Gottlieb, Paula. "Aristotle's Ethics Egoism," in *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 77, issue 1, (1996): pp. 12-34.
- Kahn, Charles. "Aristotle and Altruism," in *Mind*, vol 90, no. 357, (1981): pp. 20-40.
- Kateb, George. "Courage as a Virtue," in *Social Research*, vol. 71(1), (2004): pp. 39-72.
- McKerlie, Dennis. "Aristotle and Egoism," in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. xxxvi, (1998): pp. 531-555.
- Zavaliy, Andrei and Aristidou, Michael. "Courage: A Modern Look at an Ancient Virtue," in *Journal of Military Ethics*, vol. 13, No. 2, (Fall 2014): pp. 174-89