

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Том 15**

Москва  
2015

## Содержание

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы .....	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии» .....	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля .....	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства .....	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал .....	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв .....	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арентд .....	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона .....	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина .....	274

### КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i> .....	297
---	-----

*О.П. Зубец*

## **94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства\***

*Зубец Ольга Прокофьевна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: olgazubets@mail.ru

На основе выявления сходства содержания и судьбы двух текстов – Фрагмента о Величавом из «Никомаховой этики» Аристотеля и 94-го Сонета Шекспира – в статье анализируется философский идеал (противопоставленный социологическому), заданный взглядом субъекта морали, совпадающим с оптикой самой философии. Содержанием такого идеала может быть только идея самой субъектности, полагание себя началом поступка и мира. Именно эта идея составляет основу содержания рассматриваемых текстов, что определило и сходство их судьбы: сложность перевода, неприятие их содержания, неприемлемого для обыденного морального сознания и языка, приводящее к искажениям в переводе и в интерпретации, их раздражающий характер, нескончаемые споры интерпретаторов о положительном или отрицательном характере образов, попытки смягчить наиболее неприемлемые суждения, дискредитация посредством подозрения в ироничности, поиски прототипов (совпадающих на Сократе), желание критиков изъять их из корпуса произведений, негативная оценка самих авторов данных текстов.

Схожесть судьбы определена в большой степени тем, что идеал, воспроизведенный в сонете, является аристотелевским аристократическим образом Величавого. Шекспир хорошо знал «Никомахову этику», на что указывает как прямая ссылка на Аристотеля, так и часто буквальное воспроизведение его понятий и идей (этики, добродетели, поступка). И об-

---

\* Статья написана в рамках проекта «Идея автономности морального субъекта как основа философской этики», поддержанного РГНФ (проект 12-03-00151).

раз Величавого встречается во многих его произведениях, в частности в «Кориолане». Но именно в 94-м сонете Величавый есть тот, кто полагает себя абсолютным началом – недвижимый двигатель, субъект морали, господин, а не распорядитель собственного совершенства.

**Ключевые слова:** Аристотель, Никомахова этика, Величавый, Шекспир, 94-й сонет, субъект морали, недвижимый двигатель, философский идеал

Философия есть мышление в его самодостаточности: в философии мышление не есть ни средство познания, ни средство просчитывания-вписывания человека в ситуативную реальность<sup>1</sup>. И именно как самодостаточное оно повернуто, развернуто в сторону того, что может быть центром притяжения исключительно философии и было таким «солнечным сплетением» всего многообразия понятий и проблем зарождающейся философии, а именно – к поиску человеком *самого себя*. Ни одна наука, ни одна форма познания не может иметь такую задачу и такую возможность, так как *самое себя* не может быть объектом познания, но предшествует познанию как таковому и делает его возможным настолько, насколько познание является деянием, поступком человека (кроме того, познание предполагает познающего, а значит, умножение самостей). *Самое себя* не может быть и результатом вписанности человека в реалии жизни, в ситуации, отношения с миром: ведь *самое себя* означает именно отрицание последнего, бытие собой, а не другим. Ясно, что ни познающее, ни опосредующее мышление не обладает таким зрением, которое позволило бы увидеть самое себя. Таковым обладает лишь философия как самодостаточное мышление. Но если она не через познание и не через жизненную искушенность ищет путь к самому себе, то где же пролегает он? Можно сказать, что человек как *самое себя* бытийствует тогда, когда не есть порождение или следствие чего бы то ни было, но само есть причина, абсолютное начало человеческого мира. *Сам* и означает именно это: не другое или другие посредством меня, но я сам и только сам: нет ничего и никого, кроме меня самого как начала, ничего и никого нельзя помыслить началом, не лишив меня самости. Бытийствует чело-

<sup>1</sup> «...Мышление как таковое, каждая рефлексия, которая не служит познанию и не подчинена практическим задачам» (Арендт Х. Мышление и соображения морали // Арндт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 228).

век в деятельности – так говорит Аристотель. *Самое себя* бытийствует в поступке – поступок и есть то, абсолютным началом чего являюсь я сам. Но уже с античности было понято и принято, что ткань поступка, его уходящие в бесконечность следствия не могут быть ни познаны, ни учтены совершающим поступок. Точно так же, как непознаваемы и неподконтрольны силы, порождающие идвигающие мысль. А потому философия, какие бы формы она ни принимала, какие одежды бы ни надевала, оказывается не просто мышлением, но мышлением самодостаточным, а самодостаточным оно оказывается возможным лишь в качестве этического: то есть такого, которое, независимо от неисчерпаемости и непознаваемости его корней и плодов, философ называет своим, то есть полагает себя его автором, его абсолютным началом – а это и есть исходный этический акт, в котором *самое себя* избирает бытие. Точно так же поступок, каковы бы ни были его эмпирические причины и следствия, имеет началом самого себя, или точнее – единственного меня. В этом схождении, слиянии поступка и мышления, в том, что они являются *моими*, заключено для философии то, что отличает живое от неживого и чему не находится пока слова.

Если философия есть самодостаточное мышление, ищущее *самое себя* человека, будучи бытием этого самого себя, то почему бы ей не удовлетвориться насыщенностью мыслительного экстаза? Зачем не успокоиться на идеале мудреца? Почему обращается она к идеалу деятельного, поступающего человека? Почему бы не отдать ей сферу поступков психологии, социологии, истории, физиологии? А потому, что мышление возможно как *мое* только в качестве поступка, оно тождественно самому мне и я являюсь его началом только и исключительно в той степени, в какой оно есть *мой поступок*, я есть его начало, то есть в какой я есть моральный субъект, несущий ответственность за *мое* – за всю и всякую мысль и за весь мир, даже если они неподвластны моей воле. Поэтому философия есть этика, есть мышление морального субъекта. В содержании мысли меня нет. Более того, меня нет и в акте мышления в том смысле, что в нем нет меня как живущего-ориентирующегося в мире, находящегося в некоем отношении с ним – но я есть в чистом качестве безначального начала мысли. Это определяет ее единство и порой, когда она стремится написать портрет самого морального субъекта и таким образом портрет самого себя, –

судьбу и внутреннее сходство текстов, которые разделены сотнями веков, километрами расстояний, неизмеримыми отличиями эпох, культур и жанров.

Загадка этого сходства и будет предметом данной статьи – сходства между цельным Фрагментом «Никомаховой этики» Аристотеля о Величавом<sup>2</sup> и 94-м сонетом Шекспира.

Первое основание близости этих текстов заключается в совпадении направлений взглядов – это, наверное, наиболее значимая причина сходства любых текстов: сходство в точке философствования, в единстве мыслительного занятия. С некоторой степенью упрощения можно заметить, что две оптики, два направления взгляда на человека приходят к неизбежному столкновению. Одно – от мира к индивиду, от природы и общества, путь объективации, законосообразности. В нем рождаются понятия личности и поведения, отвечающие потребностям и идеалам познания, науки: они указывают на человека как поддающегося научному познанию, а его деятельность как описываемую с помощью законов, как детерминированную совокупностью факторов и обстоятельств, как научно познаваемую. Понятно, что индивид здесь множественен, это совокупность индивидов, сообщество равных с точки зрения познания. Противоположный взгляд имеет противоположную направленность – это взгляд от индивида, вернее, взгляд самого человека: соответственно, одного единственного (в отличие от взгляда многих на одного, что приводит к невозможности единственности; стремление мыслить с разных точек зрения, многогранно и есть один из идеалов научности и социологического взгляда на человека, в котором он распадается на множество ролей, принадлежностей и т. п., а в этике – на множество аспектов, многообразие обязательств, значений и т. п.). Этот противоположный взгляд не лишен момента познавательности, другое дело, что такое познание оказывается до такой степени иным, что уже не может быть отнесено к сфере познания – ведь *самое себя* устраняется объективирующим познавательным усилием, поэтому и начало и конец такого познания заключаются в отказе от познания: вместо личности и поведения здесь царствует субъект и

<sup>2</sup> Этому фрагменту посвящен ряд моих статей, что позволяет в данной работе остановиться только на некоторых моментах его невероятно объемного содержания.

поступок в качестве абсолютных начал. Это пространство не социологии или иной науки о человеке, а философии как способа самодостаточного существования, открытого античной мыслью. В своей самодостаточности мышление существует лишь как самодостаточная деятельность мыслителя, то есть как его поступок, как бытийствование *самого себя*.

Некоторые понятия, совершенно различающиеся по содержанию в двух оптиках, имеют одно вербальное выражение: таково Я. В *социологической* оптике оно выражает некую константу, родственно идее идентичности (речь идет об идентичности Я, допускается, следовательно, и не идентичность Я), выражает некую постоянную содержательную основу, индивидуальность – то есть неповторимость, несводимость к другим Я, которых оказывается множество. В *философской* оптике понятия идентичности, индивидуальности, личности обретают оттенок сомнительности. Я есть обозначение субъектности, то есть это не допускающая никаких содержательных определений, сравнений идея абсолютно-го начала поступка (который в своей объективированности может быть отнесен к любой сфере жизни: праву, искусству, науке..., но в то же время невозможен в качестве поступка вне этического). В первой оптике Я есть то, на что направлен взгляд извне – то есть Я превращен в объект, что для него разрушительно, в оптике философии лишённое иных определений Я оказывается началом самой философии.

Перед нами два текста, воплощающие именно философскую оптику и описывающие некий идеал человека, но как философский взгляд может задать его, если в этой оптике он есть абсолютное начало, то есть никак не объект познания, его нельзя описать через набор качеств, если он находится вне времени и пространства, вообще не «находится», не движется, в сущности даже не есть причина, так как своей абсолютностью и изначальностью отменяет причинность. *Философский* идеал человека кажется невозможным. Сказать, что философский идеал человека совершенно отличен от социологического, было бы до такой степени недостаточно, что оказалось бы просто неверным: социологический взгляд ищет Я в мире явлений, вписывает его в логику ситуаций и обстоятельств, насыщает содержанием определенной культуры и т. д. – описывает подобно тому, как он описывает общество, сообщества

людей, социальные институты, пытается задать его в виде точки пересечения многообразных содержаний и детерминаций. Если бы подобное движение мысли доходило до некоего последовательно философского состояния, то приводило бы к идее «Я есть ничто». Но оно порождает содержательный идеал человека, набор добродетелей, совершенств, по сути представляющих собой некий социальный конструкт, описание того, что признается благим в том, как человек явлен миру людей: в этом смысле отличие хорошего человека от плохого подобно отличию хорошего яблока от гнилого, а идеал человека есть описание хорошего человека.

Философская оптика выражает взгляд самого Я, взгляд того, кто есть абсолютное начало: и философский идеал человека содержит в себе исключительно идею *бытия* Я (выражая поворот от Я-ничто к Я-все), а значит – идею абсолютного начала, недвижимого, но порождающего движение: бытийствующего в поступке. Он, в сущности, сводится к тождественным суждениям: «Я-есть» и «Я есть начало поступка» («Я ответственен»). Он тем не менее является именно *идеалом* человека в силу того, что бытие есть высшее благо, и полагание себя началом поступка есть – нет, не избрание, ибо невозможен выбор блага – есть само благо, благо само по себе.

Два текста, о которых пойдет речь, объединены в первую очередь тем, что их содержание выражает единую философскую оптику, а их схожая судьба порождена столкновением двух описанных видений, двух идеалов человека.

Приведем текст сонета полностью, хотя предметом интереса в большей степени будут первые восемь строк. Приведем его в оригинале (вернее, на современном английском) в силу того, что он принадлежит к текстам, трагически страдающим от перевода, и в этом еще одно его сходство с аристотелевским фрагментом.

They that have power to hurt and will do none,  
 That do not do the thing they most do show,  
 Who, moving others, are themselves as stone,  
 Unmoved, cold, and to temptation slow,  
 They rightly do inherit heaven's graces  
 And husband nature's riches from expense;  
 They are the lords and owners of their faces,  
 Others but stewards of their excellence.  
 The summer's flower is to the summer sweet,



Though to itself it only live and die,  
 But if that flower with base infection meet,  
 The basest weed outbraves his dignity:  
 For sweetest things turn sourest by their deeds;  
 Lilies that fester smell far worse than weeds<sup>3</sup>.

Перевод – дело человеческое, пронизанное и настроениями, и взглядами переводчика, в том числе и его представлениями о хорошем, о добродетельном человеке. Когда речь идет о переводе текстов, посвященных философскому идеалу человека, непонятному и раздражающему для обыденного сознания, можно обнаружить целый ряд искажений, вызванных именно столкновением философского и обыденного: моральное сознание переводчика объясняет и «улучшает» текст в меру своих возможностей. Перевод рассматриваемых нами текстов очевидно является испытанием добрых чувств переводчиков, и этот общий признак свидетельствует об общности их философской напряженности, рождающей сходство судьбы.

В качестве примера морально заданных «улучшений» текста о Величавом<sup>4</sup> можно привести перевод причастия «презирающий» – Аристотель именно с помощью этого слова описывает идеального человека в «Никомаховой этике»<sup>5</sup>, объясняя осно-

<sup>3</sup> В качестве наиболее удачного приведем перевод С.Я. Маршака:

Кто, злом владея, зла не причинит,  
 Не пользуясь всей мощью этой власти,  
 Кто двигает других, но, как гранит,  
 Неколебим и не подвержен страсти, –  
 Тому дарует небо благодать,  
 Земля дары приносит дорогие.  
 Ему дано величием обладать,  
 А чтить величие призваны другие.  
 Лелеет лето лучший свой цветок,  
 Хоть сам он по себе цветет и вянет.  
 Но если в нем приют нашел порок,  
 Любой сорняк его достойней станет.

Чертополох нам слаще и милей  
 Растреленных роз, отравленных лилей.

<sup>4</sup> В ряде моих статей шла речь о сложности и даже безнадежности перевода самого понятия μεγαλόψυχος.

<sup>5</sup> Далее ссылки на «Никомахову этику» даются в тексте статьи с использованием обозначения – EN с указанием стандартного округленного номера строк.

вания его парресийности, прямоты, правдивости (EN 1124b 6, 29–30). Надо сказать, что в «Риторике» он также говорит о том, что величавость связана с презрением: к судьбе, к необходимости – через презрение Величавый утверждает себя в качестве начала поступка, исключает все, ограничивающее бытийствование самого себя. Он – *παρρησιαστῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι*: парресиен, так как презирающий есть. Тем не менее его образ претерпевает некие улучшения усилиями переводчиков: в переводе Росса он презирает других людей, у Брагинской он презирает трусов. «Моральное исправление» проходит путь от презирающего до презирающего трусов.

Подобное по своей природе происходит и с переводом шекспировского сонета: для примера возьмем первую строку<sup>6</sup>, а в ней – всего лишь одно слово “and” – **то есть союз «и»**. В многочисленных переводах сонета чаще всего это «и» превращено в «но»: «Кто может вред нанести, но все же не вредит» (Н. Гербель), «Кто в силах повредить, но не вредит» (М. Чайковский), «Кто держит меч, но ранить не способен» (И. Фрадкин), «Кто мог бы зло творить, но не желает» (Р. Бадыгов), «Кто властвует, но не допустит зла» (А. Кузнецов), «но» стоит даже в подстрочнике – «Те, кто обладают силой, чтобы ранить, но никого не ранят»<sup>7</sup>.

Моральное сознание требует «но» – требует преодоления себя, своих желаний, склонностей. «Но» есть выражение долженствования, самопринуждения, императивности. И переводчик следует устоявшемуся языку морали. При отсутствии необходимости перевода все равно «и» заметно задевает читающего. Так, М. Платт отмечает, что, если бы в первой строчке сонета стояло “but”, нас бы ничто не задевало, но там стоит “and”<sup>8</sup>, что родное нам “but” означало бы нашу защищенность моралью, а стоящее там “and” равнодушно к нам, оно означает презрение, нас не рассматривают даже в качестве врагов. Вместо самоумирения – гордость.

<sup>6</sup> Интересно, что в одном из типичных документов эпохи, выражающем отношение служения, Линн Магнуссон обнаруживает фразу, внешне напоминающую начало шекспировского сонета, но противоположную ему по смыслу: “As I have neither will nor power to hurt”: «Так как у меня нет ни желания ни власти причинять вред (ранить, делать зло)».

<sup>7</sup> <http://shakespeare.ouc.ru/sonnet-94-ru.html> (дата обращения: 04.04.2014).

<sup>8</sup> См.: Platt M. Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker / Ed. J.E. Alvis, T.G. West. Wilmington, 2000.

Значение различия «и» и «но» не придумано: об этом свидетельствуют следующие строки сонета и, в первую очередь, противопоставление тех, кто является господами и собственниками (владельцами) своих достоинств (облика, талантов, добродетелей и т. п.), и тех, кто лишь выполняют роль управляющих, неких моральных менеджеров, и служит им (правда, негативно настроенные критики и здесь находят банальный критический смысл – обличение тех, кто, владея своим лицом, скрывает подлинные чувства). «И» означает собственную изначальность, невыводимость из собственных моральных качеств и из содержания требований морали, «но» означает самопреодоление, основано на слиянии в обыденном сознании возможности совершать зло и желания совершать его, на идее вторичности самого человека: в нем человек как таковой есть нечто иное, чем его поступки, он взаимодействует с внеположенной ему моралью (нормами, ценностями и т. д.), и поступок оказывается некоей средней величиной разнообразных взаимодействий, выводом из отрицания определенного содержания. «И» означает абсолютное отсутствие чего-либо, кроме самой субъектности.

Практически каждая строка сонета может стать примером читательского и переводческого неприятия и искажения. Так, вторая строка – буквально «не делают того, что предполагает их вид» – продолжает мысль первой о возможности не делать ни того, что позволено силой и властью, ни того, о чем говорит вся эмпирическая явленность миру. И многие переводчики и многие англоязычные интерпретаторы низводят смысл строки до банального «не делает того, что говорит», превращая идеальный образ человека в обличающий. И это еще один момент, сближающий тексты «Никомаховой этики» о Величавом и Сонета: они оба чрезвычайно раздражают читателя. И это раздражение заставляет его или рассматривать их как неудачные, как авторский позор, или как иронию, или вовлекает читателя в дело смысловой адаптации этих текстов к своим представлениям о моральном, добродетельном человеке. Анализируя Сонет, М. Платт описывает доминирующее ощущение так: все, что мы воспринимали как негативное, оказывается для автора восхвалением. Но совершенно то же можно сказать (и говорят) о фрагменте Аристотеля.

Тексты объединены общностью судьбы, непониманием и непереодимостью, раздражающим характером, вызывающим желание изъять из корпуса произведений, провоцирующим споры и переосмысление содержанием, даже срединным положением в «Никомаховой этике» в одном случае и в совокупности сонетов – в другом. И все это заставляет задуматься над таким вопросом: может ли философский идеал сохранять свою чистоту и не переродиться в иной или не насыщаться определениями и описаниями человека в его принадлежности миру, порожденной принадлежностью самому себе? Или мир, порождаемый субъектностью, составляющей единственное возможное содержание философского идеала, неизбежно придает ему некое содержание, воплощая столь популярную среди античных мыслителей функцию зеркала? Эти вопросы обретают теоретическую жизненность, когда оказываются вплетенными в ткань такого классического текста, как «Никомахова этика». Образ Величавого, воплощающий философский идеал, основан на величавости, которая, хотя и стоит в общем ряду описываемых Аристотелем добродетелей, хотя и называется, как и они, добродетелью, тем не менее совершенно отлична от них, является совершенно особенной в первую очередь в том, что лежит в основе всех других добродетелей: величавость есть *κόσμος*, *порядок*, *украшение (пространство)* добродетелей.

Проблема столкновения или взаимодействия двух видений человека пронизывает рассуждения Аристотеля: в своем стремлении к научности и точности он постоянно воспроизводит и систематизирует общепринятые мнения, но с той же постоянностью критически принижает их, выдвигая на первый план философские понятия. Примером такого хода рассмотрения может служить его понятие дружбы. Фрагмент о Величавом и не может быть иным: его особенностью является то, что отказ от социологического взгляда на человека осуществляется в нем не только в форме изменения способа теоретического рассмотрения, но еще и в том, что сам описываемый образ противостоит общепринятым представлениям о хорошем человеке. Более того, это противостояние проявляется как в форме эмпирической данности, так и в том, что ценит или не ценит описываемый человек. Так, если в общепринятом мнении величавость связана с честью, то для самого Величавого «даже

честь ничто». Если в греческом обществе благодарность высоко ценится, то Величавый ценит только собственное благодеяние, но в разных формах ничтожит благодеяние по отношению к себе. То есть философская оптика задана и самим философом, и его героем, что наиболее адекватно воспроизводит философский взгляд в качестве взгляда субъекта морали.

Обратимся теперь к 94-му сонету Шекспира, в котором также задается некий идеальный образ человека: и задается он – в отличие от других сонетов Шекспира – не в виде обращения к другому (другу или возлюбленному), а в форме солилокви, то есть размышления с самим собой, подобно тому, как Аристотель остается наедине с собой, освобождаясь от общепринятых мнений и воспроизводя оптику субъекта (Величавого), отдаваясь философствованию, которое есть диалог с самим собой.

Оба рассматриваемых текста занимают не просто схожее срединное, но и вершинное место: в обоих случаях автор как бы достигает некоей вершины, порождаемой самим философским мышлением, и в то же время вершины, которой можно достичь лишь философствованием, – и далее начинает спускаться обратно, к многообразию и парадоксальности эмпирической жизни: Аристотель от образа единственного, отвергающего взаимность и равенство самодостаточного Величавого переходит к добродетелям общения, а Шекспир от метафизического возвышения образа недвижимого двигателя, невыразимого и несхватываемого никакой эмпирической данностью (ибо как раз не делает того, что, казалось бы, предполагается всем внешним: от обладания силой и властью до самого облика), переходит в следующих сонетах к сетованиям по поводу обманчивой внешности возлюбленного.

Сходство между текстами обнаруживается не только в их содержании, но и в оценке этого содержания: так, в обоих случаях находятся интерпретаторы, считающие, что данные тексты являются ироническими. (Так, например, Э. Хьюблер<sup>9</sup> считает, что первые восемь строк Сонета – чистая ирония, так как невозможно, чтобы обладатель всех небесных благодатей, милостей был как камень. Аналогичная проблема возникает и с аристотелевским Величавым: он есть идеал деятельного человека, но при этом мед-

<sup>9</sup> См.: *Hubler E. The Sense of Shakespeare's Sonnets. Princeton, 1952.*

лителен и молчалив<sup>10</sup>.) Собственно, в самой интерпретации некоего текста как ироничного нет ничего предзаданно невозможного или разрушительного, но в данном случае в отношении текстов, имеющих дело с идеалом человека и пронизанных неустрашимой серьезностью философствования, обвинение или подозрение в ироничности является дважды разрушительным, так как разрушает идеальность идеала, с одной стороны, и философски серьезный характер рассуждения – с другой. Подобное обвинение сразу же переводит его на уровень повседневной отстраненности от мысли, допускающей иронию.

Еще одно сходство выражается в высказывании странных предположений об авторстве и в негативных оценках личностей авторов данных текстов, предстающих личностно недостойными: то есть сами тексты рассматриваются как разоблачающие моральность авторов.

Следующее сходство заключается в обилии самых разнообразных интерпретаций и смысловых реконструкций, вступающих в спор друг с другом. Разногласия, причем доведенные до полной противоположности смыслов и оценок, часто касаются понимания одних и тех же строчек и высказываний: достаточно очевидно, что сами эти расхождения порождены во многих случаях исходной диспозицией морального характера: принятием описываемого образа как морального идеала или категорическим неприятием его в таком качестве. Так, фраза «не делает того, о чем говорит его внешность» оценивается исследователями таким противоположным образом: одними – как обычная идея лицемерия, обманчивости внешности, другими – как идея изначальности и самодостаточности, независимой от эмпирических данностей, от возможностей и т. п.: невыводимости, недетерминированности человека в качестве начала.

<sup>10</sup> Э. Шварц считает Хюблера классическим представителем иронической интерпретации: см.: *Schwartz E. Shakespeare's Sonnet XCIV // Shakespeare Quarterly, Vol. 22, No. 4 (Autumn, 1971). P. 397.* Он указывает на У. Эмпсона, Л. Найта и Э. Хюблера как находящих 94-й сонет нешекспировским по содержанию. Аналогичные обвинения высказываются и в адрес аристотелевского фрагмента. Получается, что именно когда мыслитель доходит до высшей точки философствования, он становится неузнаваемым для тех, кто не последовал за ним.

Следующее сходство связано непосредственно с тем, что оба текста посвящены *персонифицированному* идеалу. Причем, с одной стороны, мы имеем философский идеал, доведенный в своей детализации до художественной портретности (Аристотель описывает походку, манеру речи и даже биографические особенности, например манеру отступления с поля боя, но все эти как бы обыденные наблюдения тем не менее имеют в определенной культуре, в данном случае в культуре греческой античности, вполне фиксированное символическое ценностное значение), а с другой стороны, такое описание человеческого образа в поэтическом произведении, которое предельно лишено конкретности, доведено до абстрактных формулировок философского рассуждения, посвященного некоему “they” (заметим, что they не отрицает единственности в силу особенностей английской грамматики). Таким образом, два текста как бы движутся навстречу друг другу и сходятся в некоторой единой точке, в которой философский идеал достигает такой определенности, что обретает портретный характер, а поэтический солликовий достигает интеллектуального напряжения философского идеала: они совпадают в постижении или задании такого образа человека, который сводится или возводится к самодостаточному бытию абсолютным началом поступка, или, что то же самое, – к моральному субъекту, или к недвижимому двигателю<sup>11</sup>.

Оба текста совпадают в том, какое непонимание и раздражение вызывают они в здравомыслящем читателе, который переживает некий ценностный дискомфорт, описанный в отношении 94-го сонета М. Платтом так: «Мы знаем, что все, сказанное, как мы думали, в осуждение в строках два, три и четыре, было сказано в восхваление»<sup>12</sup>. Совершенно аналогичное чувство потрясло читателей фрагмента о Величавом, начиная с таких читателей, как Альфред Великий и Фома Аквинский, потративших немалые усилия на примирение этого текста с собственными представлениями о добродетельном человеке. Иными словами, оба текста предла-

<sup>11</sup> В своей «Истории философии» Гегель отмечает, что идея недвижимого двигателя у Аристотеля есть идея субъекта. В рассуждении о 94-м сонете Кауфман указывает на центральное значение понятия «недвижного двигателя», то есть аристотелевского бога (См.: *Kaufmann W. From Shakespeare to Existentialism. New Jersey, 1980. P. 3*).

<sup>12</sup> *Platt M. Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker. Wilmington (DE), 2000. P.*

гают в качестве идеала такой образ человека, который общепринятое моральное сознание отказывается признать положительным образом, но, наоборот, без труда узнает в нем некоторые неприятные и неприемлемые черты: самодостаточную гордость, отрицание ценности равенства, превосходство, отрицание взаимности, медлительность и др. В этом, собственно, обнаруживается обычное взаимное отвержение философского и обыденного начал, но особое напряжение обусловлено тем, что речь идет не о способах рассуждения, а о некотором предельном выводе такого рассмотрения, каковым и является идеал человека. Ценностные ожидания и стереотипы наталкиваются в этом случае не просто на некоторые препятствия, но на неодолимую и непроницаемую стену, на нечто, что невозможно принять извне философии. И в этом случае высокомерие, самодостаточность и гордое превосходство Величавого сливается с высокомерием, самодостаточностью и превосходством самой философии, позволяющей себе дойти до мыслительного творения иного мира, невыводимого из эмпирических данностей и повседневного мнения. Более того, читатель оскорблен в своих наилучших чувствах. Как пишет тот же Платт: те, кто улыбается и кланяется в своем признании других, не владеют своими лицами, не являются господами самих себя<sup>13</sup>. Точно так же оскорблен и читатель Аристотеля, когда видит, что лучшим, настоящим другом человеку является он сам или что величавый человек, обладая всеми добродетелями, то есть являясь добродетельным, помнит совершенные им благодеяния и не помнит совершенное по отношению к нему, устраяя все, что умаляет его превосходство.

Портретный характер философского идеала порождает еще одно сходство: исследователи пытаются угадать конкретный прообраз портрета и совпадают уже в самом этом желании. Но они также иногда совпадают и в ответах на загадку и видят в качестве прообраза одного и того же человека, а именно – Сократа. Но существуют и иные предположения. Выказывалось мнение, что у Аристотеля речь идет об Александре Македонском, а Уильям Эмпсон считает, что в сонете речь идет о Принце (в других переводах – князе или государе) Макиавелли. Платт анализирует и еще один образ, на который, возможно, указывает сонет – это образ Христа, остающегося в ответ на соблазны дьявола недвижимым и молча-

<sup>13</sup> *Platt M. Op. cit. P. 356.*



ливым: он отказывается совершать поступки ради того, чтобы показать, кем он является. И аристотелевский человек совершает поступки не ради того, чтобы явиться другим, не чтобы объясниться и объяснить – поступая, он избирает бытие, он бытийствует. Некоторые предполагают, что речь в сонете идет о любимом, но не любящем. Разворачивая аргументацию, Платт предлагает и еще один прообраз: это драматург, а точнее – сам Шекспир. Тогда, домыслим, если для читателя он предстает в виде драматурга Шекспира, то для самого Шекспира – это образ его самого, *самого себя*, как его ищет философия с самого своего возникновения. Величавый Аристотеля и герой шекспировского сонета есть выражение бытия самим собой, самодостаточным началом поступка (ибо только в качестве такого начала человек является самим собой). В рассматриваемых текстах авторы – и философ, и драматург – обращаются к самим себе, но это не обращение к некоторому очередному образу или вопросу, это доведение философии до ее сердцевины, в которой ее самодостаточность совпадает с самодостаточностью самого философа в его единственности, в единственности того, кто мыслит о себе.

И, наконец, – и в этом сходится большинство цитируемых здесь авторов<sup>14</sup> – сходство заключается в том, что в обоих текстах речь идет об одном, а именно – об аристотелевском Величавом, что объясняет и совпадение угадываемых прообразов.

Есть все основания считать, что Шекспир знал труды Аристотеля – в первую очередь «Никомахову этику». Ко времени его жизни это произведение около двадцати раз переиздавалось в латинском переводе, и даже школьного знания латыни хватило бы для понимания его основных идей. Кроме того, Шекспир мог ознакомиться и с изданным английским пересказом «Никомаховой этики». Но даже и без этих фактов есть серьезные свидетельства в пользу знания Шекспиром Аристотеля – это свидетельства, которые мы находим в его произведениях. Шекспир дает прямую ссылку на Аристотеля с очень точным воспроизведением соответствующего места из «Никомаховой этики» в «Троиле и Крессиде»:

Как те юнцы, которых Аристотель  
Считает неспособными постичь  
Моральной философии значенье....

<sup>14</sup> Интересно, что С. Маршак в своем переводе сонета так же говорит о величье.

У Аристотеля: «Вот почему юноша – неподходящий слушатель науки о государстве: он ведь неопытен в житейских делах (прахеис), а из них [исходят] и с ними [связаны наши рассуждения] (EN 1095a 2–5)<sup>15</sup>. Интересно, что именно в английском пересказе “Никомаховой этики” 1547 г. (являвшемся переводом с итальянского) речь идет не о науке о государстве, а именно о моральной философии: для XVI–XVII вв. это было обычным изменением аристотелевского языка. Шекспир пишет эти строки около 1603 года, это же место из Аристотеля и тоже с “моральной философией” мы встречаем у Фрэнсиса Бэкона<sup>16</sup> – уже в 1605 году. Он цитирует Аристотеля так “Young men are no fit auditors of moral philosophy...” (*Bacon F. The Advancement of Learning. XXI, 13 (Бэкон Ф. О значении и успехе знания, божественного и человеческого)*)<sup>17</sup>.

Шекспир использует специфические аристотелевские понятия и образы, как, например, понятие неподвижного двигателя в интересующем нас 94-м сонете. В «Юлии Цезаре» Кассий говорит, что нуждается в друге в качестве зеркала – эта тема многократно встречается у Аристотеля, являясь продолжением идеи о зеркале в платоновском «Алкивиаде I». Иногда текст Аристотеля просто содержательно узнаваем. Например, Шекспир говорит устами Люченцио, героя «Укрощения строптивой», что есть этика:

... займусь  
Той областью науки философской,  
Которая трактует нам, что можно  
Лишь добродетелью достигнуть счастья.  
(Действие 1, Сцена 1. Пер. П.Мелковой)

Шекспир говорит о добродетели устами Нериссы из «Венецианского купца», используя понятие середины: «Но, видно, тот, кто слишком много ест, болеет точно так же, как тот, кто мучается от голода. Поэтому счастье – в золотой середине: излишество скорей доводит до седых волос, чем умеренность, которая ведет к долголетию» (I, 2. Пер. Т. Щепкиной-Куперник).

<sup>15</sup> «Никомахова этика» цитируется по изданию: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

<sup>16</sup> Из комментариев к пьесе на русском распространилось предположение, что Шекспир взял цитату из Ф.Бэкона (например, см.: *Козминус О., Мелехций О. Шекспир. Тайная история.* СПб., 2003. С. 279), но у него она появляется позже на два года.

<sup>17</sup> Об этом см.: *Lee S. A Life of William Shakespeare.* 2012. P. 370.

И другие шекспировские герои определяют добродетель как середину между двумя крайностями, следуя Аристотелю: вот как, например, говорит о мужестве Коминий из «Кориолана»:

Вы сражались  
Как римляне: в бою – без сумасбродства,  
Без страха – в отступлении.  
(I, 6. Пер. Ю. Корнеева).

Классическую аристотелевскую проблематику добродетели и поступка исследователи находят во многих произведениях Шекспира, в первую очередь в таких значительных, как «Гамлет» и «Макбет». Существуют даже реконструкции всех аристотелевских добродетелей на основе текстов Шекспира<sup>18</sup>. Наличие многочисленных свидетельств влияния аристотелевских идей и понятий на Шекспира тем не менее не выходит за границы описания обычного культурного фона автора и служит лишь подтверждением знания им этих идей и понятий или, иначе, их общего влияния на него. Но иное дело – 94-й сонет, в котором Шекспир создает образ самодостаточного человека, морального субъекта как идеала, соразмерный и близкий аристотелевскому Величавому и по содержанию, и по форме, а его текст разделяет судьбу текста Аристотеля в силу слияния самой оптики, самого взгляда на человека как самого себя, как абсолютного начала<sup>19</sup>.

Образ Величавого привлекает Шекспира в целом ряде произведений: в шекспироведческой литературе нередко встречается указание, что воплощением величавости является Кориолан<sup>20</sup>. Добавим, что именно в этом образе обнаруживается воспроизведение, осмысление трагической идеи Аристотеля, отвечающей на вопрос,

<sup>18</sup> Например, см.: *Berquist D.H. Shakespeare's Ethics*. [Electronic resource] URL: [http://www.google.ru/url?url=http://www.aristotle-aquinas.org/the-school-of-aristotle-the-ly/02-practical-philosophy/01-ethics/Shakespeare's%2520Ethics.pdf&rct=j&fm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=pYo7VNP6O8rXyQOp-YCgBw&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNEFL-\\_WOthmNlvSHaANSsMR-lfог](http://www.google.ru/url?url=http://www.aristotle-aquinas.org/the-school-of-aristotle-the-ly/02-practical-philosophy/01-ethics/Shakespeare's%2520Ethics.pdf&rct=j&fm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=pYo7VNP6O8rXyQOp-YCgBw&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNEFL-_WOthmNlvSHaANSsMR-lfог) (дата обращения: 05.08.2014).

<sup>19</sup> Не случайно Кауфман считает аристотелевский фрагмент о Величавом ключом к пониманию 94-го сонета, «Кориолана» и других трагедий, а также и Гете и Ницше: см.: *Kaufmann W. From Shakespeare to Existentialism*. New Jersey, 1980. P. 9–10.

<sup>20</sup> Например, см.: *Holloway C. Shakespeare's "Coriolanus" and Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics*. Vol. 69. No. 3. P. 353–374.

есть ли место Величавому в полисе, на вопрос о возможности существования двух самодостаточностей: Величавого и полиса. Кориолан воплощает собой неприятие применения по отношению к себе никакого внешнего закона, ритуала, традиции. С одной стороны – он ответственен за судьбу Рима, готов погибнуть за него в бою, а с другой – не желает, даже чуть ли физически не может подчиниться ему: Рим, общество есть для него то, за что он несет ответственность и что он порождает своей ответственностью. Все ситуации, в которых он идет навстречу настойчивым просьбам тех, кто пытается вписать его в социальное пространство – все эти ситуации оказываются глубоко трагичными и внутренне порочными и в конечном счете ведут к гибели Кориолана. Аристотель говорит: «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»<sup>21</sup> (Pol. 1253a28–29). Обладающий «избытком добродетели» «был бы все равно что божество среди людей» (Pol. 1284a10), но ведь и сама добродетель есть предпочтение в самом себе не человеческого, но божественного. Мораль не есть, таким образом, доведение до качественного (совершенного, добродетельного) состояния того, что присуще человеку как социобиологическому существу, но достижение некоего иного, называемого божественным в себе бытия – такого бытия, которое есть начало самого себя, то есть которое самодостаточно. Именно в этой абсолютности явленность морали освобождается от подпадания под подозрение. Так неустранимо сомнительной, например, выглядит человеческая доброта, она всегда находится под подозрением нечистоты мотива, наличия корысти, случайности и иного несовершенства, но божественная доброта абсолютна, свободна от всего подобного и даже от внешнего оценивающего и анализирующего взгляда. Прорыв в пространство морали и есть избрание в себе божественного – то есть себя как абсолютного и единственного начала. Содержание поступка, как и содержание мысли, их материя не зависит полностью от поступающего и мыслящего человека,

<sup>21</sup> «Политика» цитируется по изданию: *Аристотель. Политика* / Пер. С.А. Желбелева // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984. Далее ссылки на «Политику» даются в тексте статьи с использованием обозначения – Pol. с указанием стандартного округленного номера строк.

но остается его поступками и мыслями в силу полагания им себя в качестве начала. Согласно Аристотелю, «для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пытаться сочинять для них законы» (Pol. 1284a15). Как поступает социум с такими людьми? Они подвергаются остракизму – ведь «разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поет громче и красивее всего хора?» (Pol. 1284b12). Если говорить о государстве как о власти, то в нем нет места для Величавого – «ведь нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом» (Pol. 1284b 30–33). Аристотель мыслит такого человека как пожизненного царя, как того, кому все подчиняются. Возможно, Шекспир согласился бы с этим, так же как он согласен с трагической перспективой изгнания для Величавого: Кориолана судят и изгоняют из Рима.

Иными словами, в пространстве деятельного образа жизни, а тем более – созерцательного, то есть в пространстве поступка и мысли, человек вырывается из социальности, освобождается от нее и исторгается ею. Но что есть полис в оптике морали, как не дружба, а если это так, то Величавый, полагая себя причиной поступка друга и избирая его бытие так же, как свое, определяет самодостаточность полиса собственной самодостаточностью. И если государство изгоняет его, то разрушает основание собственной самодостаточности.

Жители Рима не могут не признать заслуг Кориолана перед отечеством – слишком очевидных, даже превосходящих человеческие возможности, но они не приемлют основания его поступков: «...все, чем он прославился, сделано им ради этой спеси. Пусть мягкосердечные простаки думают, что он старался для отечества. На самом-то деле он поступал так в угоду матери; ну, отчасти и ради своей спеси, а ее у него не меньше, чем славы». Город не может ни приказать Кориолану, ни наградить его, ибо и основанием его поступков и их наградой является его гордость, то есть он сам. Не отдельные слова и жесты героя ведут к его изгнанию из города, но само существо его, то, что полагается Аристотелем в основание образа добродетельного человека. Иными словами, добродетель-

ный изгоняется из социума именно в силу того, что таковым является, что полагает себя началом своего поступка, даже если сам поступок признается благом сообщества.

Подобно аристотелевскому Величавому Кориолан презирает все, что вторгается в сферу причинения его поступков – будь это люди или обычаи. Ему «все равно – любит его народ или ненавидит. А так как он человек благородный и прямой, то он этого и не скрывает».

Величавый тоже прям и парресиен, правдив именно в ситуации опасности для себя, перед лицом имеющих власть или решающих его судьбу.

Он слишком прям, чтоб в мире с миром жить.  
Нептун трезубцем и Юпитер громом  
И те его польстить им не принудят.  
Мысль у него со словом нераздельна:  
Что сердце скажет, то язык повторит<sup>22</sup>.

Слова А. Аникста о Кориолане<sup>23</sup> полностью могут относиться к Величавому: «народу, и трибунам, и патрициям он противопоставит как единственный в Риме человек, который прямодушен, откровенен, органически неспособен на обман и хитрость. Он просто не понимает, зачем нужно притворяться, быть не таким, каков он есть, когда его гордость составляет именно то, что он такой, а не иной человек». «Мнение других, однако, было ему безразлично, поскольку, как ему казалось, он всегда оставался самим собой». Поступок для шекспировского героя самодостаточен: «награду за подвиги он видит в их свершеньях» – это буквально аристотелевская идея самодостаточности поступка.

Таким образом, аристотелевская идея Величавости присутствует во многих произведениях Шекспира (кроме «Кориолана» это еще и «Мера за меру», «Троил и Крессида», «Отелло» и др.), но образ, созданный несколькими строками<sup>24</sup> сонета, является той

<sup>22</sup> «Кориолан» Шекспира цитируется в переводе Ю.Корнеева.

<sup>23</sup> Аникст А. Кориолан. [Электронный ресурс] URL: [http://www.lib.ru/SHAKE-SPEARE/shks\\_korio.txt](http://www.lib.ru/SHAKE-SPEARE/shks_korio.txt) (дата обращения: 14.04.2014).

<sup>24</sup> Вторая часть сонета содержит идею, которая пронизывает многочисленные средневековые рассуждения о гордости как корне зла и матери всех грехов. Это мысль о том, что гордость подстерегает наиболее достойных и разрушает их добродетельность тогда, когда они именно себя считают причиной, нача-

точкой, в которой философский взгляд совершенно освобождается от постороннего и достигает подлинного бесстрашия: он свидетельствует о самом себе как недвижимом двигателе, божественном, абсолютном начале. Будучи господином, он *не* делает, он недвижим, но двигает других. Бытие в качестве начала поступка есть бытие недвижимое – как недвижно абсолютное и единственное: недвижимое, так как нет никакого иного начала, которое могло бы приводить его в движение. Даже если мы помыслим движение самого себя, то это заставит разделить источник и само движущееся и обратиться вновь именно к источнику как началу. *Самое себя* не может быть помыслено как то, на что обращено действие, что имеет еще некое начало себя.

Шекспир, для которого добродетель выражается в поступке и не существует вне него, следует аристотелевскому пониманию поступка как того, началом чего является человек как моральное существо, в котором он и бытийствует в качестве субъекта. Поступок – это то, в основе чего лежит решение поступать, но это не решение-выбор, а решение-решимость: решимость ворваться в ход бытия в качестве его начала, автора, решимость быть и быть ответственным за него – вне зависимости от конкретных уходящих в бесконечность эмпирических следствий. Исход не определяет смысл и ценность начинания, эту мысль Шекспир повторяет множество раз. Залогом правоты является честь – то есть ответственность поступающего. И в этом смысле движение мира и в мире не может поколебать поступающего в его изначальности: в этом смысле он – вне движения, его бытие есть бытие недвижимым началом. Парадоксальная мысль о бытии только в движении (поступке) и о неподвижности начала в качестве начала в аристотелевском образе Величавого доведена до медлительности поступающего, у Шекспира же становится камнем, медленностью в отношении соблазнов. Поступок Величавого есть великий поступок, а велик он в силу величавости поступающего: эта закольцованность морали скрывает в себе неторопливость-неподвижность; тождественность добродетельного человека и добродетельного поступка таит в себе силу и решимость недвижимого первоначала, презирающего-ничто-

---

лом своих добродетельных поступков, доводя свое богоподобие до предела абсолютности. Но гордость «по праву» у Аристотеля именно и означает полагание себя началом поступка.

жащего все, что лишает его полноты бытия самим собой. У Шекспира он господин, а не распорядитель ни собственной власти, ни явленности миру, ни собственного совершенства.

Таков философский идеал человека Аристотеля и Шекспира, и таково сходство судеб посвященных ему текстов, заключающих в себе кардинальность и рискованность философствования, не меняющегося во времени и пространстве.

### Список литературы

*Аникст А.* Кориолан. [Электронный ресурс] URL: [http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks\\_korio.txt](http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks_korio.txt)

*Арендт Х.* Мышление и соображения морали // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М., 2013. С. 218–257.

*Аристотель* Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

*Аристотель* Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

*Шекспир В.* Сонеты в переводе С.Я. Маршака. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/SHAKESPEARE/sonets.txt>

*Shakespeare W.* The Complete Works of William Shakespeare. Oxford: Clarendon Press, 2007.

*Berquist D.H.* Shakespeare's Ethics. [Electronic resource] URL: <file:///C:/Users/%D0%9E%D0%BB%D1%8C%D0%B3%D0%B0/Downloads/Shakespeare's%20Ethics.pdf>

*Crosbie Ch.* Fixing Moderation: *Titus Andronicus* and the Aristotelian Determination of Value // *Shakespeare Quarterly*. 2007. 58. P. 147–173.

*Elton W.R.* Aristotle's Nicomachean Ethics and Shakespeare's *Troilus and Cressida* // *Journal of the History of Ideas*. 1997. 58.2. P. 331–337.

*Holloway C.* Shakespeare's "Coriolanus" and Aristotle's Great-Souled Man // *The Review of Politics*. Vol. 69. No. 3. P. 353–374.

*Hubler E.* The Sense of Shakespeare's Sonnets. Princeton: Princeton UP, 1952. 169 p.

*Kaufmann W.* From Shakespeare to Existentialism. New Jersey: Princeton UP, 1980. 480 p.

*Kaufmann W.* Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton: Princeton UP, 1974. 532 p.

*Landry H.* The Unmoved Movers: sonnet 94 and the contexts of interpretation // *Interpretations in Shakespeare's Sonnets*. Berkeley (CA): Univ. of California Press, 1963. P. 7–27.



---

*Lee S.* A Life of William Shakespeare. Cambridge: Cambridge UP, 2012. 520 p.

*Magnusson L.* “Power to hurt” and service in Sidney household letters and Shakespeare’s sonnets // English Literary History. 1998. Vol. 65. No. 4. P. 799–824.

*Neely C.T.* Detachment and Engagement in Shakespeare’s Sonnets: 94, 116, and 129 // PMLA (Publications of the Modern Language Association of America). 1977. P. 83–95.

*Platt M.* Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker. Wilmington (DE), 2000. P. 353–379.

*Schwartz E.* Shakespeare’s Sonnet XCIV // Shakespeare Quarterly. 1971. Vol. 22. No. 4. P. 397–399.

*Thomas C.* Detachment and Engagement in Shakespeare’s Sonnets: 94, 116, and 129 // PMLA (Publications of the Modern Language Association of America). 1977. Vol. 92. No. 1. P. 83–95.

## Shakespeare's 94-th Sonnet and Aristotle's Excerpt About Great-minded: The Mystery of Similarity

*Olga Zubets*

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: olgazubets@mail.ru

The philosophical moral ideal is being analysed through revealing the similarity of the idea and the fate of the two texts – the excerpt about the Great-minded from Aristotle's *Nicomachean Ethics* and the 94-th Sonnet of Shakespeare. This ideal is seen as being opposed to so called sociological one and as defined by the moral subject's sight which coincides with the optics of philosophy. The only possible content of such an ideal is the idea of subjectness, having oneself the source of the act and the whole world. And this idea is the kernel of the texts being examined which determines the likeness of their fates: the difficulties of the translation, rejection of the content being unacceptable for the everyday moral consciousness and language which leads to the mutilation of the translation and interpretation, irritating character, endless debates on the positive or negative character if the images, attempts to soften the most unacceptable statements, discredit by the suspicion in irony, search of the prototypes (coincident in Socrates), the critic's desire to withdraw them from the collection of writings, the negative estimation of the authors.

The similarity of the fates is meaningfully determined by the fact that the ideal in the sonnet is the Aristotle's aristocratic image of the great-minded. Shakespeare knew *Nicomachean Ethics* very well which is proved by both the direct reference to Aristotle and literal reproduction of his notions and ideas (such as ethics, virtue, act). The image of great-minded can be found in many of his works, for example in *Coriolan*. But it is in the 94-th Sonnet that great-minded has oneself as an absolute source, unmoved mover, moral subject, the lord but not a steward of own excellence.

**Keywords:** Aristotle, *Nicomachean Ethics*, great-minded, Shakespeare, the 94-th Sonnet, moral subject, unmoved mover, philosophical ideal

## References

Anikst, A. *Koriolan* [Coriolanus], [[http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks\\_korio.txt](http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks_korio.txt), accessed on 14.04.2014]. (In Russ.)

Arendt, H. “Myshlenie i soobrazheniya morali” [Thinking and Moral Considerations], in: H. Arendt. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Inst. Gaidara Publ., 2013, pp. 218–257. (In Russ.)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 54–293. (In Russ.)

Aristotle, “Politika” [Politics], trans. by S.A. Zhebelev, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. pp. 375–644. (In Russ.)

Shakespeare, W. *Sonety* [Sonnets], trans. by S.Ya. Marshak [<http://lib.ru/SHAKESPEARE/sonets.txt>, accessed on 04.04.2014]. (In Russ.)

Shakespeare, W. *The Complete Works of William Shakespeare*. Oxford: Clarendon Press, 2007. 1344 p.

Berquist, D.H. *Shakespeare's Ethics* [<https://www.google.ru/url?sa=t&ct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CBwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.aristotle-aquinas.org%2Fthe-school-of-aristotle-the-ly%2F02-practical-philosophy%2F01-ethics%2FShakespeare%2527s%2520Ethics.pdf&ei=D7PLVMmUJY3tasDUgJgD&usg=AFQjCNFc-ep66M0cvHxq-UzlHprMShuLfw&sig2=bvlSzpkC4awnJDxAyDnLRQ&bvm=bv.84607526,d.d2s&cad=rjt>, accessed on 05.08.2014].

Crosbie, Ch. “Fixing Moderation: Titus Andronicus and the Aristotelian Determination of Value”, *Shakespeare Quarterly*, 2007, no. 58, pp. 147–173.

Elton, W.R. “Aristotle’s Nicomachean Ethics and Shakespeare’s Troilus and Cressida”, *Journal of the History of Ideas*, 1997, vol. 58, no 2, pp. 331–337.

Holloway, C. “Shakespeare’s ‘Coriolanus’ and Aristotle’s Great-Souled Man”, *The Review of Politics*, 2007, vol. 69, no. 3, pp. 353–374.

Hubler, E. *The Sense of Shakespeare's Sonnets*. Princeton: Princeton University Press, 1952. 169 p.

Kaufmann, W. *From Shakespeare to Existentialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1980. 480 p.

Kaufmann, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974. 532 p.

Landry, H. “The Unmoved Movers: Sonnet 94 and the Contexts of Interpretation”, *Interpretations in Shakespeare's Sonnets*. Berkeley, CA: University of California Press, 1963, pp. 7–27.

Lee, S. *A Life of William Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 520 p.

Magnusson, L. “Power to Hurt” and Service in Sidney Household Letters and Shakespeare’s Sonnets. The Johns Hopkins UP, 1998, pp. 799–824.

Neely, C.T. “Detachment and Engagement in Shakespeare’s Sonnets: 94, 116, and 129”, *Publications of the Modern Language Association of America*, 1977, vol. 92, no 1, pp. 83–95.

Platt, M. “Shakespearean Wisdom?”, *Shakespeare as Political Thinker*. Wilmington, DE, 2000, pp. 353–379.

Schwartz, E. “Shakespeare’s Sonnet XCIV”, *Shakespeare Quarterly*, 1971, vol. 22, no 4, pp. 397–399.