

ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ: УНИВЕРСАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ МОТИВАЦИИ?

ARISTOTLE'S ETHICS: A UNIVERSAL THEORY OF MOTIVATION?

Ващенко А. Н.

Vashchenko A. N.

Основная цель исследования определить историческую, методологическую связь к формированию понятий и определения основ теории мотивации и мотивации к развитию в современном мире. Методологической базой исследования явились труды ученых по теоретическим и методологическим основам мотивации, анализ и прочтение с этой точки зрения трудов Аристотеля.

Прочтение «Никомаховой этики» Аристотеля как объективистической теории мотивации и критический взгляд на содержащиеся в ней «образцы» поведения дифференцированного человеческого субъекта (имеется в виду благоразумного, рассудительного, добродетельного и, наоборот, невоздержного (akratês), безнравственного представителя «толпы» и «большинства»), проецирование на него механизмов внешней и внутренней мотивации, погружение в «современные» мотивационные ситуации, раскрытие интринсивных и экстринсивных целей действующего субъекта неожиданно указывают на внимание Аристотеля к субъекту, к внутреннему миру человека, которого он понимает отнюдь не механистически, исключительно как исполнителя велений Разума. Напротив, в регуляции его поведения участвуют различные психологические, физиологические и социальные мотивирующие факторы. В той или иной степени все античные философы признавали существование объективного мира. Софисты, Сократ, Платон, даже ещё Демокрит, признают и значительную роль субъекта. Но, пожалуй, руководимые космическим Умом действия настолько «индивидуалистичны» лишь у Аристотеля. К его всеобщему идеалу гармонии внутреннего и внешнего как нельзя лучше подходит определение «прекрасная индивидуальность» (термин Гегеля).

К основным выводам исследования автор относит полученную связь видения древних философов роли и места мотивации в развитии человека его поступков, действий, формирования жизненной позиции и т.д. с современными подходами к мотивации и мотивации к развитию. То есть учение Аристотеля, чей гуманизм — не сентиментальный, а конструктивный — так актуален сегодня, может быть основой для универсальной — удовлетворяющей как материалистов, так и идеалистов — теории мотивации.

The main objective of the article is to determine historical, methodological relationship to the formation of concepts and definition of the basic theory of motivation and development motivation of the modern world. The works of researches in theoretical and methodological foundations of motivation, analysis and interpretation the works of Aristotle. are methodological basis of research.

The reading of Aristotle's Nicomachean Ethics as objectivist theory of motivation and critical view upon differential agent's behavioural «samples» consisted in Nicomachean Ethics (meaning prudent, reasonable, virtuous man, and, vice versa, incontinent (akratês), immoral one representing crowd and majority), projecting mechanisms of external and internal motivation, immersion of agent into «contemporary» motivational situations and revealing intrinsic and extrinsic goals of acting subject unexpectedly show Aristotle's enhanced attention to agent, to human inner world, whom Aristotle does not understand mechanistically, as executor of Reason's imperatives. Instead, various motivational psychological, physiological and sociological factors take part in human behaviour regulation. All ancient philosophers to some extent adopted the existence of objective world. Sophists, Socrates, Plato, even Democritus recognized significant role of the subject. The author states, that guided by cosmic Intellect, actions are so «individualistic» only in Aristotle works, where the best epithet «excellent individuality» (Hegel's term) is general ideal of harmony within the interior and the exterior.

Therefore works of Aristotle whose humanism — not sentimental but constructive — are so actual nowadays could be the base for universal — satisfying both materialists and idealists — theory of motivation.

Ключевые слова: мотивация, Аристотель, этика, внешняя мотивация, внутренняя мотивация, мотивационная ситуация, мотивационное состояние, действующий субъект, античное мышление, скрытые мотивы.

Keywords: motivation, Aristotle, ethics, external motivation, internal motivation, motivational situation, motivational state, agent, antique thinking, ulterior motives.

Введение

Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля...

Человек времён античности биологически совсем не отличался от нас. То была эпоха Гомера, перестройки сознания человека (осознания себя), новых стимулов познания; перед человеком открылась удивительная возможность совершенствования Коллективного Интеллекта. Но за это приобретение человек заплатил огромную цену — практически прекратилось индивидуальное (физиологическое) развитие человека, в том числе прекратилось и развитие мозга. Другими словами, уже к началу неолита люди были никак не глупее современного человека, запускающего космические корабли. Итак, жизнь античного общества определялась не столько биосоциальными законами, которые практически перестали работать, сколько нравственными началами. Чем глубже погружаешься в удивительно притягательный мир античности, тем острее осознаёшь роковую роль эпохи, открытой Реформацией и английской революцией, с её системой ценностей, создавших капитализм и инициировавших то грандиозное явление человеческой истории, которое принято называть научно-технической революцией [1]. До её наступления — в нашем случае речь идёт о классической Греции (V - IV вв. до н. э.) — развитие человечества, антропогенез определялся системой нравов (нравственностью), то есть правилами поведения. Поэтому, пожалуй, самое разительное отличие человека классической эллинской эпохи от человека Нового времени – это то,

что в ту пору материальные блага гораздо в меньшей степени мотивировали человека к деятельности. Иными словами, человек работал не ради денег. Да и не только работал — под деятельностью я понимаю любое активное отношение индивидуума к окружающему миру. Следовательно, и мотивация его *непрерывна, бесконечна и изменчива*, она является *универсальной характеристикой* подавляющего большинства состояний человека [2, с. 65]. Конечно, речь не идёт и об идеализации античного общества: что до мотивации к труду, то денежное вознаграждение имело место и тогда, но признать его конечной целью отважились далеко не все. На то существует целый ряд причин, как экономических, социальных, так и касающихся мировоззрения человека вообще. Далее я постараюсь как можно нагляднее описать окружавшую индивидуума среду, и, разумеется, самих действующих субъектов, скажем так, неоднородность которых обуславливает и разнообразие мотивационных ситуаций. Ошибочно полагать, что в античности существовала некая общая, монолитная система ценностей, т.е. целей деятельности, ни в коем случае нельзя говорить и об усреднённой мотивационной картине некоего условного человека античности, хотя сделать это бывает и не просто: сказывается сегодняшняя популярность социологических опросов, составления всяческих рейтингов и тому подобного, рисующих нам образ рядового обывателя с выхолащенной системой потребностей и побуждающих его к активности факторов. Естественно, мне не удастся избежать конструирования античной иерархии нужд, но имея дело с античностью (да и с прочими эпохами), крайне важно помнить, что у разных людей одна потребность вызывает различные желания. «Действительно, аристотелевская этика исходит из того, что люди не одинаковы по своим способностям, формам деятельности и степени активности, поэтому и возможный для людей уровень благоденствия, счастья или блаженства разный, а у некоторых жизнь может оказаться в общем и целом несчастной» [3, с. 36].

Признание, почести, слава — вот, что прежде всего побуждало, к примеру, античного чиновника подниматься по служебной лестнице. Для постижения мотивов людей времён старой и независимой Греции нужно должным образом осознать роль, выражаясь современным языком, общественного мнения в жизни индивидуума той поры. Конечно, нас и сейчас в той или иной степени беспокоит оценка окружающих, но не стоит забывать — лишь в XX веке человек по настоящему «остался один». До того объективное одиночество, за редким исключением, было практически невозможным явлением. Технический прогресс подарил широким массам возможность дистанцироваться от социума (как физически, так и духовно), что, однако, не привело к повальной сегрегации. В эпоху античности человек, обладавший мышлением на уровне понятий, не утратил образное восприятие действительности. Ему, как и многим сегодня, требовалось подтверждение своего существования в других, подобных ему людях, он ещё не окончательно научился выделять себя из окружающего мира и смотреть на себя со стороны. В этом и уникальность античности: при наличии всех привычных нам общественных институтов и видов отношений уклад жизни всё ещё сохранял черты до-классового периода. Так, например, было в порядке вещей тратить заработанное государственной службой на строительство общественных зданий, проведение увеселительных мероприятий (сегодня бы мы назвали это «патриотической мотивацией» [4, с. 91-92]). Доходило до того, что назначенному на новую должность в какую-либо отдалённую область или провинцию даже не на что было добраться до нового места службы. Яркий пример «ценностной ориентации» «сотрудника», когда «объектом управленческого воздействия является человек мотивационный» и реализуется «система управления персоналом «мотив-стимул» [5, с. 83]. Да, можно ещё долго перечислять курьёзные особенности

поведения в эпоху античности, но продуктивнее будет рассмотреть его «изнутри», обратившись к работе одного из величайших мыслителей за всю историю человечества, к «Никомаховой этике» Аристотеля, которую так и хочется назвать курсом счастливой жизни. На протяжении всех десяти её книг греческий философ, по существу, отвечает на вопрос, как же вести себя, чтобы достичь благополучия, процветания и испытывать наслаждение от бытия.

Взглянем на мотивацию античного человека способом, которым пользуется Аристотель в своей «Этике» для раскрытия смысла тех или иных явлений окружающей действительности: «Как и в других случаях, [нам] нужно изложить, что людям кажется, и, разобрав сначала спорные вопросы, показать таким образом по возможности все заслуживающие внимания мнения (*ta endoxa*)... а если не [все], то большую их часть и самые главные, ибо, когда сложности будут разрешены и мнения, заслуживающие внимания, отобраны, тогда, видимо, и [предмет] показан достаточно» [6, VII 1, 1145b, 5]. Но такой подход может показаться чересчур выкристаллизованным, хотя вполне отвечающим чёткой форме логических построений Аристотеля. Поскольку данной работой мне хочется приблизить сегодняшнему восприятию миропонимание человека античности, то «более всего бросающиеся в глаза» явления «следует рассмотреть по отношению к делам и жизни, и если оно согласуется с делами, то должно считать его доказанным, если расходится — считать пустыми речами. Кажется, наиболее приятен богу тот человек, который поступает сообразно разуму, служит разуму и лучшим образом пользуется им» [7, X 1, 1160b, 20]. «Аристотель — сын своего века и народа; он «прирожденный» интеллектуалист; для него разум составляет субстанциальную основу познавательной и всякой иной деятельности человека и является его отличительным признаком. Следуя Аристотелю, мы были бы вправе спросить о том, чья жизнь и деятельность являются наилучшими и наивысшими (т.е. наиболее соответствующими природе человека): ученого, художника, государственного деятеля, философа, жреца или, скажем, святого, хотя в то время еще не знали о том, что жизнь человека может быть посвящена религии и церкви. Такую постановку вопроса, которую в наши дни расценят как некорректную, Аристотель считал вполне правомерной на том основании, что разум составляет истинную сущность человека, отличительный признак его жизни и индивидуальности» [3]. Итак, избрав индуктивный метод, недаром «деятельность имеет дело с частным», я постараюсь описать *систему внешней и внутренней мотивации* [8, с. 74] жителей древнегреческого полиса IV в. до н.э. и структуру деятельности вообще, её виды и ключевые мотивы, обуславливающие её.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ И ПОДХОДОВ К ВНЕШНЕЙ МОТИВАЦИИ В ТРУДАХ АРИСТОТЕЛЯ

Я уже упоминал, что действующие субъекты по Аристотелю бывают двух типов: «хорошие» и «плохие», последние часто именуется толпою и большинством. Композиционный принцип «Никомаховой этики» по преимуществу и заключается в анализе свойств характера, присущих той или иной добродетели, принятой за «середину». Таким образом, человек, наделённый некоторой из них, будет «средним»: «избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] её, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас. Если же всякая наука успешно совершает своё дело (*to ergon*) таким вот образом, т. е. стремясь к середине и к ней ведя свои результаты (*ta erga*) (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, «ни убавить, ни

прибавить», имея в виду, что избыток и недостаток губельны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные (agathoi) мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это [правило]), то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее и лучше искусства любого [мастера], будет, пожалуй, попадать в середину. Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и «меньше», а и то и другое не хорошо. Но все это, когда следует в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели.

Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель сказывается в страстях и в поступках, а в этих последних избыток — это проступок, и недостаток [тоже] не похвалят, в то время как середина похвальна и успешна; и то и другое между тем относят к добродетели. Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку её достигает» [7, II 5, 1106b 15-20]. Аристотель и сами добродетели, «похвальные приобретённые свойства души» разделяет на дианоэтические [интеллектуальные] и этические [волевые] добродетели. Во власти человека выработать их, кроме того, добродетели произвольны (произвольности и непроизвольности действий Аристотель уделяет немало внимания) и следуют указаниям истинного разума, который он называет «принципом» человека. Разум есть внутренний потенциал человеческой личности и индивидуальности, разум выступает внутренним стимулом самомотивации. Одновременно с тем Аристотель подчёркивает и божественную природу разума. Но оставляет за человеком возможность оперировать им «самостоятельно» (рис. 1).

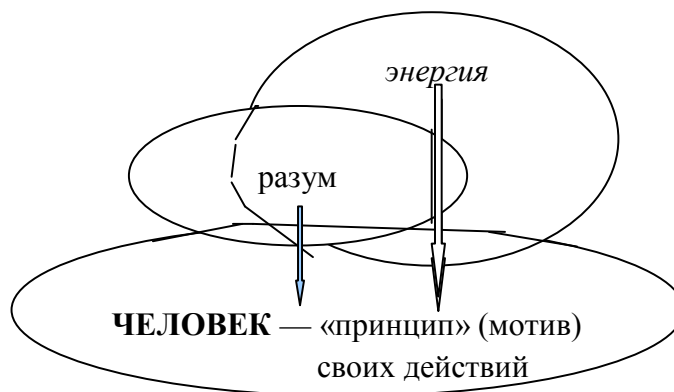


Рис. 1. Самомотивация по Аристотелю

В отражённой Аристотелем картине мира, по-моему, господствует такая движущая сила, как похвала, ведущий внешний мотив самоактуализированного индивидуума. В материальных благах Аристотель видит «средства для других целей», т.е. человек стремится не к богатству как таковому, а к определённому образу жизни. В случае «большинства» это наслаждения и удовольствия. А «люди достойные и деятельные (praktikoi) [понимают под благом и счастьем] почёт» [7, I 3, 1095b 25], на приобретение которого и тратят средства те, кто регулирует свою деятельность относительно признанной «шкалы» добродетелей — тем самым вновь подтверждается наше предположение о том,

что положительное мнение окружающих, «уважение людей благомыслящих» как раз-таки является главным внешним мотивом обитателя древнегреческого полиса, не являющегося представителем «толпы» (рис. 2). Для древнегреческого общества добродетель и разум, весьма абстрактные категории, являлись теми силами, что побуждали человека к самой разнообразной деятельности — ибо добродетель проявляется именно в поступках — и одновременно регулировали её: «Если назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (sroudaios) человека... а преимущества в добродетели — это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста — играть на кифаре, а дело изрядного кифариста — хорошо играть — если это так, то мы полагаем, что дело человека — некая жизнь, а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо (toey) и прекрасно в нравственном смысле (kalos) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (oikeia) ему добродетели; если все это так, то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]. Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [тёплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми» [7, I 6, 1098a 5-15]. Кстати, «суждение» также есть деятельность (energeia), ведь человек не просто обладает им, но использует его, подобно некоторому навыку.

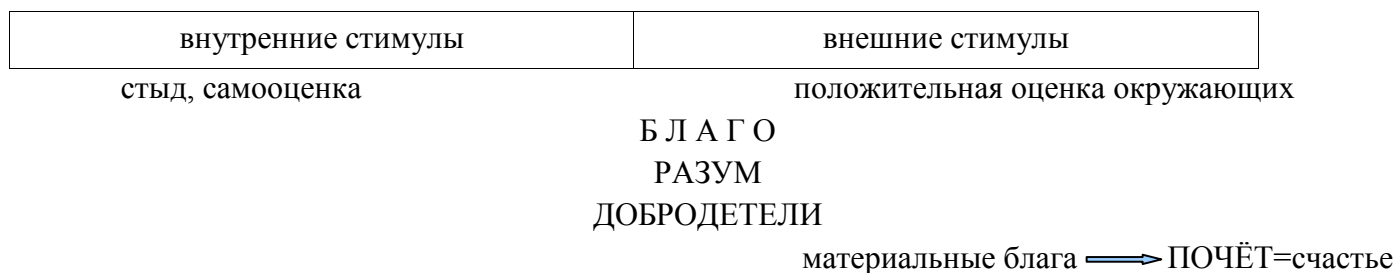


Рис. 2. Силы, воздействующие на самоактуализированного индивидуума

Мы видим, что, во-первых, Аристотель снова дифференцированно подходит к действующему субъекту мотивационной ситуации, в данном случае ею является вся человеческая жизнь, исключая из неё не «добропорядочных» участников. Подобная категоричность — вполне в духе «математического» языка Аристотеля, так что картина мотивационной среды древнегреческого общества всегда будет в определённой степени неполной. Во-вторых, Аристотель на протяжении всей «Никомаховой этики» прибегает к понятию блага. На первый взгляд может показаться, что оно имеет отношение к мотивации внутренней, если не выходить за рамки античной философии, трактующей благо как блаженство. Аристотель понимал благо шире, скорее, как господство высшей, разумной природы над низшей, а не отождествлял его с наслаждением, к примеру, даже от созерцательной деятельности, ведь «наслаждение не есть высшее благо... не есть конечная цель, а развитие» [7, VII 12, 1142a 20]. Поэтому философская и этическая категория блага как «деятельности души сообразно добродетели» займёт в структуре внешней мотивации своё место, так как к «деятельности души» Аристотель относит и, например, занятия искусством и ремёслами, т.е. вещи, имеющие практическую сторону, в отличие от платоновской идеи абстрактного блага самого по

себе. В таком случае благо — это нечто реальное, достигаемое человеком в ходе его деятельности. Опять-таки почести, их Аристотель также называет благом. Получается, что за данное противоречивое понятие (так как, по Аристотелю, есть ещё и безотносительное (высшее) благо, самоценность, то, к чему люди стремятся ради него самого) включает в себя и ведущий мотив (тем более, Аристотель различает и внешние блага), и саму мотивационную ситуацию, и цель деятельности. Замечу, человек в эпоху античности вообще был крайне деятелен. Предположу даже, что он в некоторой степени — не то чтобы дистанцируется от своей деятельности — она, скорее, является его *alterego*, двойником, заместителем, атрибутом. Она и цель, и одновременно средство. Думаю, подобное можно сказать и о категории блага, которое часто у Аристотеля синонимично счастью, комфорту, процветанию (вспомним, к примеру, «поток» М. Чиксентмихайи и самоактуализированную личность А. Маслоу). Я неслучайно переключился на экзистенциально и психически «успешное состояние жизни», — так Айн Рэнд, философ неоаристотелевского толка, определяет счастье [9, с. 27]. Прочие варианты существования индивидуума упоминаются в «Никомаховой этике» для изображения не «похвальных» свойств души. Проще говоря, благо — это своего рода инструмент для отделения зёрен от плевел, к которому Аристотель прибегает для классификации добродетелей.

Эти подходы определяют связь понятий, ощущений, чувств индивида с мотивами вообще и мотивацией к развитию. Иными словами, в структуре внешней мотивации, в тех воздействиях, что испытывает человек со стороны общества, окружающего мира вообще, благо равнозначно вознаграждению: «Действительно, ни в одном из человеческих дел не заложена такая основательность, как в деятельности сообразно добродетелям, ведь эти деятельности явно более постоянны, чем [даже занятия] науками, причем самые ценные из них те, что более постоянны, затем что именно в них и притом непрерывно проходит жизнь блаженных людей... Таким образом, счастливый будет обладать искомым [свойством] и в течение всей жизни останется счастливым, ибо всегда или насколько вообще возможно как в поступках, так и в умозрении (*theoresei*) он будет сообразовываться с добродетелью, а превратности судьбы будет переносить превосходно и пристойно во всех отношениях, во всяком случае как человек истинно добродетельный... Поскольку случайностей бывает много и они различны по значению, ясно, что незначительные счастливые случаи, точно так же как и соответствующие [несчастливые], не оказывают на жизнь решающего влияния. Но если важные и многочисленные [обстоятельства] оказываются благоприятными, они сделают жизнь более блаженной (ибо и сами они по своей природе способствуют украшению [жизни] и воспользоваться ими можно прекрасно и добропорядочно), а случаи, напротив, неблагоприятные стесняют и омрачают блаженство (ибо и приносят страдание, и препятствуют многим деятельности). Однако и при таких [обстоятельствах] нравственная красота (*tokalon*) продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья — и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости.

Если же действительно, как мы уже сказали, деятельности — главное в жизни, то никто из блаженных не может стать злосчастливым, потому что он никогда не совершит омерзительных и дурных [поступков]... Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни? Может быть, нужно прибавить: «так прожившего и соответственно

скончавшегося», поскольку будущее нам неясно, а счастье мы полагаем целью во всех отношениях совершенной [и конечной]? А раз это так, то мы назовем блаженными в течение жизни тех, кто обладает и будет обладать описанными выше [качествами], причем блаженными именно как люди [7]. Действия, имеющие своим источником зло, Аристотель противопоставляет поведению, мотивируемому получением положительной оценки окружающих. Напомню, «Никомахова этика» полна противопоставлений, отражающих человеческие качества: «Признаком [тех или иных нравственных] устоев следует считать вызываемое делами удовольствие или страдание. Ведь кто, воздерживаясь от телесных удовольствий, этим и доволен, тот благоразумен, а кто тяготится — распущен, так же как тот, кто с радостью противостоит опасностям или по крайней мере не страдает от этого, мужествен, а кому это доставляет страдание — труслив» [7, II 3, 1105a 5].

МОТИВАЦИЯ ПРОИЗВОЛЬНЫХ И НЕПРОИЗВОЛЬНЫХ ДЕЙСТВИЙ

Полярность характерна и для действий, но сейчас я не говорю о степени соответствия их нравственному идеалу. Речь пойдет о степени их мотивированности, осознанности — о действиях произвольных и непроизвольных, которым посвящена третья книга «Никомаховой этики», то есть можно сказать, в ней говорится о проблеме свободы воли: «Принято считать, что поступки, совершаемые подневольно (*tabiai*) или по неведению (*diagnoian*), непроизвольны, причем подневольным (*biaion*) является тот поступок, источник (*arkhe*) которого находится вовне, а таков поступок, в котором действующее или страдательное лицо не является пособником, скажем, если человека куда-либо доставит морской ветер или люди обладающие властью.

Спорным является вопрос о том, непроизвольны или произвольны поступки, которые совершаются из страха перед достаточно тяжкими бедами или ради чего-либо нравственно прекрасного, например если тиран прикажет совершить какой-либо постыдный поступок, между тем как родители и дети человека находятся в его власти; и если совершить этот поступок, то они будут спасены, а если не совершить — погибнут. Нечто подобное происходит, когда во время бури выбрасывают [имущество] за борт. Ведь просто так (*haplos*) по своей воле никто не выбросит [имущество] за борт, но для спасения самого себя и остальных так поступают все разумные люди.

Поступки такого рода являются, стало быть, смешанными, но больше они похожи на произвольные: их предпочитают другим в то время, когда совершают, но цель поступка зависит от определенных условий (*katatonkairon*). Так что поступок следует называть произвольным и непроизвольным в зависимости от того, когда он совершается. В таком смешанном случае, совершая поступки, действуют по своей воле, ибо при таких поступках источник ... заключен в самом деятеле, а если источник в нем самом, то от него же зависит, совершать данный поступок или нет. Значит, такие поступки произвольны, но они же, взятые безотносительно, вероятно, непроизвольны, ибо никто, наверное, ничего подобного не избрал бы само по себе. За поступки такого рода иногда даже хвалят, а именно когда во имя великого и прекрасного терпят нечто постыдное или причиняющее страдание, и в противном же случае осуждают, ибо терпеть постыднейшие вещи без какой-либо прекрасной цели или ради чего-то заурядного (*metrion*) свойственно дурному (*phaylos*) человеку. Некоторые поступки не похвальны, однако вызывают сочувствие, когда человек совершает недолжное из-за

таких обстоятельств, которые пересиливают человеческую природу и которых никто не мог бы вынести.

Итак, какие поступки следует признать подневольными? Может быть, взятые безотносительно, поступки подневольны всякий раз, когда причина находится вовне и, совершая поступок, человек никак не способствует его действию? Но если поступки, сами по себе произвольные... а источник — в том, кто совершает поступок, то, будучи сами по себе произвольны, они произвольны в данное время и при данных обстоятельствах. Но нелегко определить, какие поступки следует предпочесть, потому что обстоятельства многообразны» [7, III 1, 1110a — 1110 b 5]. Аристотель, будучи человеком, как бы мы сказали сегодня, придворным, упорно интересуется вопросами государственного устройства, закона, политики. Прекрасное и справедливое он считает объектами политической науки и называет её «наиболее могущественной и архитектурной наукой... ибо она устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии — подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то её цель включает, видимо, цели других наук, а следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще]» [7, I 1, 1094b]. Думаю, именно третья книга «Никомаховой этики», посвящённая свободе воли, максимально приближает нас непосредственно механизм совершения действия: целеполагание, направленность человеческой активности, побуждения её вызывающие; мотивы как причины того или иного поведения. Аристотель в полной мере оставляет за индивидуумом право выбора: «...добродетель в нашей власти, а точно так же и порочность, ибо мы властны действовать во всех тех случаях, в которых властны воздержаться от действий, и везде, где мы властны сказать «нет», там мы властны сказать и «да»» [7, III 7, 1113b 5]. Действия, совершаемые по принуждению или незнанию, Аристотель называет произвольными, следовательно, немотивированными, и мы вправе исключить их из конструируемой нами мотивационной структуры. Но это касается внешней мотивации: действуя по принуждению, цель индивидуума не будет непосредственно касаться совершаемого действия — побуждать его к активности будут, скорее, фундаментальные потребности и инстинкты, например, самосохранения. Но не будем забывать, что подневольные действия необязательно связаны с насилием. Аристотель как всегда приводит две полярные величины: «Если сказать, что поступки, доставляющие удовольствие и прекрасные, подневольны, — ведь, будучи вне нас, удовольствие и прекрасное принуждают,— то тогда, пожалуй, все поступки окажутся подневольными, потому что мы всё делаем ради удовольствия и прекрасного. Но от насилия и от того, что против воли, испытывают страдание, а от поступков ради удовольствия и прекрасного получают удовольствие. Смешно поэтому за легкость попадания в силки такого рода возлагать вину на внешние обстоятельства, а не на самого себя и полагать себя самого ответственным за прекрасные поступки, а удовольствие — за постыдные. Итак, «подневольное» (tobiaion) — это то, источник чего вне, причём тот, кто подневолен, никак не пособничает [насилию]» [7, III 1, 1110 b 5]. Тем самым мы ещё раз убеждаемся, что «Никомахова этика» — произведение эвдемонистическое. Сомневаться в этом может заставить нас лишь «деятельностный» акцент аристотелевского наслаждения: «...необходимо, чтобы одна из деятельностей, будучи беспрепятственной, была бы более желательной; и это есть наслаждение. Таким образом, один вид наслаждения может быть высшим благом, в то время как

большинство наслаждений или относительно дурно, или безотносительно. Поэтому-то все считают жизнь блаженной, приятной и совершенно основательно вплетают наслаждение в блаженство» [7, VII 14, 1149 b 10]. Я останавливаюсь на вопросе наслаждения подробнее, так как, во-первых, здесь скрывается очередное противоречие Аристотеля, не раз на протяжении всё той же седьмой книги заявляющего, конечно же, правомерно, что наслаждение не есть ни благо, ни высшее благо, что оно двояко (безусловно или относительно кого-либо). Естественно, наслаждение — это субъективное переживание, это процесс, а не конечная цель. Оно лишь усиливает энергию (подробнее об этом см. далее), стимулирует. Поэтому делая выводы о структуре внешней мотивации жителя древнегреческого полиса и переходя к его внутренним побуждениям, скажем, что структура эта вполне прозрачна (а разве может быть иначе в логически выверенных построениях Аристотеля): общество побуждает человека к деятельности, направленной во благо этого же самого общества. Мотивирующим индивидуума фактором выступает потребность в привязанности и общности, ведущим мотивом его активности будет страх, как бы мы сказали сегодня, «потерять лицо» и не добиться общественного признания. Но Аристотель вновь дифференцированно подходит к участникам действия, различая «большинство» и людей «добродетельных»: «...большинство, похоже, предпочитает почёт не ради него самого, а за то, что с ним связано. Действительно, большинство наслаждается почётом у могущественных из-за надежд (т. е. они думают получить то, что им понадобится, так что наслаждаются почетом как знаком, предвещающим благодеяния (eupath-eia)). Те же, кто стремится к почёту у добрых и знающих, имеют целью укрепиться в собственном о себе мнении, а значит, и наслаждение они получают, доверяя суду тех, кто говорит, что они добродетельны» [7, VIII 9, 1160 a]. Мотивирующей индивидуума силой являлась — по моему убеждению — оценка окружающих. Она побуждала человека к деятельности, вознаграждением же ему служило, помимо чувства удовлетворения от реализации конкретных целей, наслаждение, «ибо без деятельности не бывает наслаждения», оно же заканчивает собой всякую деятельность. Замкнутый круг, скажите вы. Отнюдь. Свободу воли никто не отменял. По крайней мере, мы так считаем сегодня. Но в античном мире у каждого действия был «направитель, или направители... которые так же необходимы для эффективной жизни космоса, как рабовладелец необходим для эффективной деятельности раба. Аристотель так и говорил, что в мире решительно всё подчиняется одно другому и в этом смысле является рабом в одном отношении и рабовладельцем в другом отношении... весь космос, согласно учению Аристотеля, представляет собою иерархию рабовладения» [10, с. 32].

Структура действия. Последняя приведённая мной из «Никомаховой этики» цитата заставляет задуматься: а не чистая ли абстракция то, что составляет базирующуюся на аристотелевской этической работе внешнюю мотивацию? «Большинство» это сколько? Статистика сравнительно молодая наука, у античных авторов мы найдём, скорее, качественные характеристики общества, но не количественные, тем более, маловероятно, что нас бы удовлетворили данные переписей населения того времени. Возможно, «укрепиться в собственном о себе мнении» уже является областью самоактуализации (стремление раскрыть свой индивидуальный творчески-созидательный потенциал... а также добиться признания своей личности и её достижений другими людьми) [8, с. 74], самосовершенствования. Мнение «правильных» людей служит добродетельному своего рода индикатором работы индивидуума над собой. Эдакий занятый дочеловечиванием (А. Маслоу) индивидуум лишь использует окружающих для самоутверждения. Некоторые полагают, что

Аристотель оправдывает эгоизм. Но не следует путать его со «свойственным каждому чувству любви к самому себе», которое «не случайно, но внедрено в нас самой природой» [11, II 2, 6, 1263 a 40]. Итак, пойдём тем же путём, что и Аристотель — проанализируем мотивационную жизнь стремящегося к совершенству (блаженству) индивидуума, по возможности добавляя сведения о внутренней мотивации большинства. В предыдущем разделе я уже упоминал о немотивированных, произвольных действиях и сознательных поступках. Действительно, и сам Аристотель признаёт, что бывает очень сложно сделать правильный выбор, принять верное решение, ведь «люди действуют по своей воле». В принципе, Аристотель находит лазейку в смешанных действиях: с одной стороны, человека принуждают (к действию никак не стыкующемуся с его направленностью), но, с другой стороны, он совершает его будучи в сознании.

Сложнее с действиями по незнанию. «Всё совершенное по неведению является произвольным (oυkhhekou-sion), но произвольно (ako-u-sion) оно, только если заставило страдать и раскаиваться. Ведь совершивший по неведению какой бы то ни было поступок и несколько этим поступком не раздосадованный, хотя и не совершал его по своей воле (hekdn), потому что все-таки не знал, поступал в то же время и не невольно (oυd' akon), во всяком случае не страдая. Из тех, кто совершает поступок по неведению, раскаивающийся считается действовавшим невольно (akon), а не раскаивающийся — поскольку это уже другой [случай] — пусть будет «не поступающий по своей воле» (oυkhhekon)...

По-видимому, поступки по неведению (di1 agnoian) и поступки в неведении (agnoyn) — разные вещи; так, например, пьяный или охваченный гневом, кажется, совершает поступки не по неведению, но по известным причинам неосознанно и в неведении. Стало быть, всякий испорченный человек (homokhteros) не ведает, как следует поступать и от чего уклоняться, а именно из-за этого заблуждения становятся неправосудными и вообще порочными.

С другой стороны, называть проступок произвольным, если человек не ведает, в чём польза, нежелательно, ибо сознательно избранное неведение, является причиной уже не произвольных поступков, а испорченности (mokhteria) (ведь такое неведение заслуживает осуждения), и неведение общего тоже [нельзя считать причиной произвольных поступков], а причина его — лишь неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится поступок; в этом, [в особых обстоятельствах], заключены основания для жалости и сочувствия, так как именно в неведении о каком-либо из обстоятельств и поступают произвольно» [7, III 1, 1110 b 5-30]. Гуманизм Аристотеля оправдывает незнанием обстоятельств любое действие, относя его к произвольным. Единственно, если человеку не известен предмет и цель действия, то именоваться произвольным оно может лишь при следующем за ним страданием и раскаянием. Побуждение к удовлетворению потребности, или же мотивация, сама по себе является произвольным, даже в некоторой степени осознанным действием. Это означает, что человек формирует намерение, «ибо оно по преимуществу связано с добродетелью и по нему лучше судить о характере, чем по действиям. Намерение есть нечто произвольное, однако понятия эти не тождественны: объём понятия произвольного обширнее... внезапные действия мы называем произвольными, но не преднамеренными» [7, III 1, 1110 b 5]. Но, полагаю, намерение у Аристотеля не тождественно стремлению, нельзя назвать его и страстью или волей — намерение есть лишь у существ разумных. Например, когда Аристотель

говорит о невоздержном поведении, то оно как раз не преднамеренно, т.е. на человека влияет стремление, являющееся чувственным переживанием. Схему же произвольного преднамеренного действия по Аристотелю я попытался изобразить ниже:

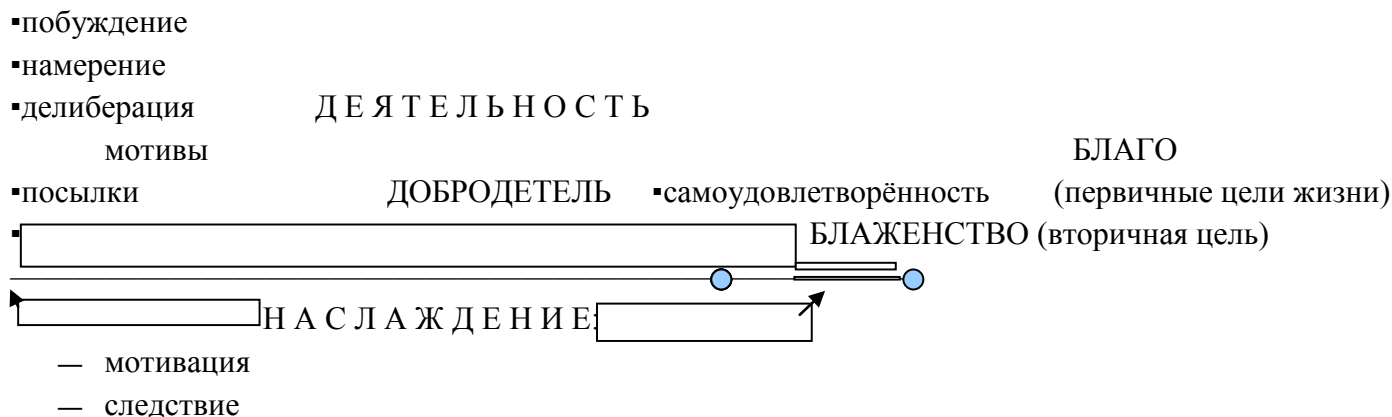


Рис. 3. По Аристотелю блаженство — неприобретённое свойство, это душевная деятельность, желательная сама по себе

Ещё меньше преднамеренности в действиях, побуждаемых страстью. Воля же в большей степени имеет отношение к цели, намерения — к средствам. Мне кажется, воля у Аристотеля часто тождественна желанию [7, III 1, 1111 а 2]. Аристотель занимается этическими проблемами, чтобы помочь людям — применим часто используемый сегодня термин — достичь процветания, как личного, так и всего общества. Этическая добродетель у Аристотеля прежде всего имеет отношение к желанию, воле (boylesis). Хорошее поведение, бесспорно, невозможно без определённого количества знаний, тем не менее они ещё автоматически не гарантируют, что человек будет хотеть применять их в практической жизни. Сверх того, в каждой конкретной ситуации нужно уметь верно распорядиться полученными знаниями, вплоть до того, что временно «забыть» их. Повторюсь, что действие всегда имеет дело с частным. Добродетели — неврождённые человеческие качества, ими следует ещё обзавестись. Думаю, можно сказать, что в «Никомаховой этике» Аристотель видит в желании ведущий внутренний мотив человеческой деятельности. Не важно, идёт ли речь об обладании благами, получении признания или переживании чувства удовольствия. То есть сейчас как раз самое время попытаться ответить на вопрос: в какой степени и каким образом обитатель древнегреческого полиса мотивирует свои действия, если не брать во внимание воздействующие на него внешние факторы? Иными словами, речь пойдёт о внутренней мотивационной жизни индивидуума.

ВНУТРЕННЯЯ МОТИВАЦИЯ - КАК ПОБУЖДЕНИЕ К ДЕЙСТВИЮ В НАУЧНЫХ ТРУДАХ АРИСТОТЕЛЯ

Я, конечно же, не утверждаю, что человек — будь то древний грек или наш современник — может прибывать в состоянии полной изоляции от общества, так или иначе оно побуждает нас совершать некоторые действия. Я сформулирую вопрос иначе: заставляет ли человек сам себя вследствие рефлексии, самоанализа выполнять некоторые действия? Знаете, наподобие когда вас спрашивают

«Кто тебя просил?» — на что вы отвечаете «Я сам». Безусловно, упрощённый пример, но и глобальные перемены состоят из череды — порой незаметных — действий. Или же индивидуум занят лишь тем, что непрерывно реагирует на разнообразнейшие, всё прибывающие внешние стимулы? Эти положения являются крайними точками, если бы мы схематично изобразили систему внутренней мотивации в виде шкалы. Какое же явление в «Никомаховой этике» соответствует побудительной силе, источник которой или находится в самой деятельности, или же является внутренним стимулом и поэтому занимает промежуточное положение между двумя основными мотивационными системами (вспомним, что Аристотель считал удовольствие и прекрасное внешними побудительными силами: «будучи вне нас, удовольствие и прекрасное принуждают» [7, III 1, 1110 b 5]). На мой взгляд, одним из самых неоднозначных и сложных для интерпретации аристотелевских понятий является энергия (от греч. *enérgeia* — действие, деятельность), некоторое природное благо. Выскажу предположение, что энергия есть побуждение к наслаждению. Но последнее не является восполнением потребности, поэтому энергия никак не тождественна мотивации. Аристотель видит назначение человека в жизни, состоящей в разумной душевной энергии и деятельности [7, I 6, 1098 a 10]. Следовательно, энергия — внутренняя, психическая побудительная сила. Недаром Аристотель относит действия и психическую энергию к областям души. Но одновременно с тем Аристотель пишет, что «цель человеческой жизни заключается в известных действиях и энергии» [7, I 8, 1098 b 15]. Таким образом, Аристотель настаивает на том, что недостаточно лишь быть занятым некоторой деятельностью, пусть даже соответствующей известным добродетелям и руководимой разумом. Человек должен наполнять своё существование этой самой энергией — вопрос в том, действительно он является её продуцентом или же лишь её вместилищем, посредником, привлекая энергию извне в ходе волевого акта? В обоих случаях энергия как внутренняя побудительная сила носит универсальный характер. В отличие от добродетелей, соотносящихся с определённой деятельностью и в принципе являющихся навыком, энергия, скорее всего, имеет инстинктивную природу. Но человек за последние тысячелетия изрядно поистратил связи с Природой, а греческий мыслитель, к сожалению, не останавливается подробно на таком феномене, как энергия, на способах её привлечения, на её природе вообще. Возможно, ответом на эти вопросы является вся «Никомахова этика», с другой стороны, Аристотель ставил разум выше природного начала, в котором он видел своего рода атавизм.

Мотив прекрасного и дружбы [7, IX 8, 1170 a 35] я также отношу к механизму внутренней мотивации. Чем человек совершеннее, тем больше ему присущи данные мотивы. К тому же, по словам Аристотеля, «...все дружественные отношения возникают из отношения самого к себе, распространённого на других», и человеку следует «любить более всего самого себя» [7, IX 8, 1171 b 5]. Но так как разум является сущностью человека, «тот человек наибольший эгоист, который любит разум и служит ему» [7, IX 8, 1171 b 15]. Для нас также очень важным является то, что Аристотель не считает действия, совершённые без предварительного размышления, принадлежащими человеку и произвольными, а, следовательно, и мотивированными. Выходит, аффективные состояния следует исключить из структуры внутренней мотивации? «Поскольку душевные движения бывают троякого рода: страсти, способности и устои, то добродетель, видимо, соотносится с одной из этих трех вещей. Страстями, [или переживаниями], я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь (*philia*), ненависть, тоску, зависть, жалость — вообще [всё], чему сопутствуют удовольствия или страдания. Способности — это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям,

благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, [или склад души],— это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями, например гневом: если [гневаемся] бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так и со всеми остальными страстями.

Итак, ни добродетели, ни пороки не суть страсти, потому что за страсти нас не почитают ни добропорядочными, ни дурными, за добродетели же и пороки почитают, а также потому, что за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения. А вот за добродетели и пороки мы достойны и похвалы, и осуждения.

Кроме того, гневаемся и страшимся мы непреднамеренно (*aproairetos*), а добродетели — это, напротив, своего рода сознательный выбор (*proairesis*), или, [во всяком случае], они его предполагают. И наконец, в связи со страстями говорят о движениях [души], а в связи с добродетелями и пороками — не о движениях, а об известных наклонностях. Поэтому добродетели — это не способности: нас ведь не считают ни добродетельными, ни порочными за способности вообще что-нибудь испытывать (и нас не хвалят за это и не осуждают). Кроме того, способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Поскольку же добродетели — это не страсти и не способности, выходит, что это устои» [7, II 4, 1107b 30 — 1108 a 20]. Однозначно ответить на вопрос о месте аффектов в мотивационном механизме не получится: с одной стороны, их сопровождают удовольствия (или страдания). По крайней мере, первое нельзя исключить из структуры деятельности, так как оно является залогом эффективной деятельности. С другой стороны, аффекты, по мнению Аристотеля, — непреднамеренные акты. Тем самым они должны остаться вне мотивационной структуры. Хотя в «Никомаховой этике» можно встретить и утверждения о том, что некоторые страсти в определённой степени следуют разуму (например, гнев) Да, Аристотель не касается вопроса о сознательном управлении эмоциями.

Зато он подробно, на примере невоздержного поведения, описывает механизм принятия решения, в котором находится место, и неосознанным или недостаточно осознанным психологическим состояниям: «Одно мнение, [т. е. посылка], касается общего, другое — частного, где, как известно, решает чувство. Когда же из двух [посылок] сложилось одно [мнение], то при [теоретической посылке] необходимо, чтобы душа высказала заключение, а при [посылках], связанных с действием (*poietikai*),— чтобы тут же осуществила его в поступке. Например, если «надо отвеживать все сладкое», а вот это — как один какой-то из частных [случаев] — сладкое, то, имея возможность и не имея препятствий, необходимо тотчас осуществлять соответствующий поступок. Итак, когда в нас присутствует общая посылка, запрещающая отвеживать сладкое, и [общая] посылка, что «всё сладкое доставляет удовольствие», и [если перед] нами нечто сладкое (а это последнее и оказывается действенным), то, оказавшись у нас влечение [к удовольствиям], тогда одно говорит, что этого надо избегать, но влечение ведёт за собою, ибо каждая из частей души способна привести [нас] в движение. Таким образом, выходит, что невоздержную жизнь ведут, в каком-то смысле рассуждая и имея мнение, которое само по себе не противоречит (разве только по случайности) верному суждению, ибо противоречит ему влечение, а не мнение. Так что и по этой причине тоже звери не невоздержны, так как не имеют общих представлений, но только образы (*phantasia*) и память об отдельных [предметах]...

Поскольку же конечная посылка [умозаключения] — это и мнение о воспринимаемом чувствами, и [сила], в чьей власти находятся поступки, а одержимый страстью либо не знает этой посылки, либо знает, но так, что это знание, как было сказано, означает не знание, а только повторение слов... Дело в том, что страсть не возникает в присутствии знания, которое считается научным в собственном смысле слова (*kyriosepisteme*), и это знание не увлекается силою страсти; страсть возникает, когда в нас присутствует [только] чувственное знание» [7, II 4, 1150a 30 — 1151 b 25]. Итак, сделаем выводы: конечно же очень бросается в глаза непостоянство в суждениях Аристотеля о внутреннем мире человека, о психологической сфере. Но, по крайней мере, мы не найдём у него явно критических формулировок, редуцирующих значение «неразумной» или недостаточно «разумной» части души. Напротив, немного неожиданным для привычного нам Аристотеля покажется оксюморон «чувственное знание». Но он идёт ещё дальше и заявляет (смотри предыдущую цитату) о том, что каждая из частей души может мотивировать нашу деятельность.

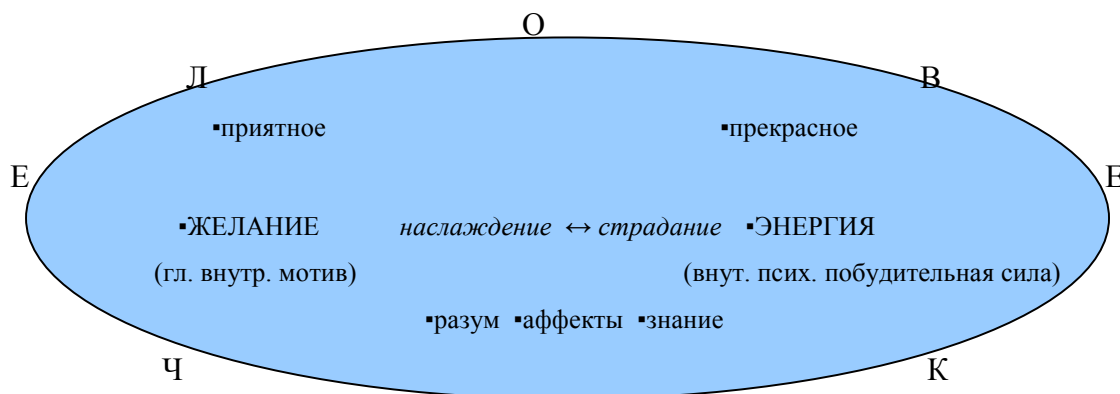


Рис. 4. Внутренние человеческие мотивы и их регуляторы, по Аристотелю

«Никомахова этика» - произведение, которое я попытался прочесть глазами человека, уже давно интересующегося той самой энергией — по выражению Аристотеля— без которой невозможна эффективная деятельность, будь то труд или существование вообще. Ведь счастливая жизнь — это успешная деятельность. Можно называть эту побуждающую силу результатом качественной мотивационной стратегии, нашей собственной (внутренняя мотивация) или направленной на нас умелыми менеджерами (внешняя мотивация). Или считать её данной человеку свыше. Аристотель же не придерживается однозначного мнения, что придаёт мотивационным механизмам «по Аристотелю» смешанный характер: добродетели являются приобретёнными качествами души, вместе с тем Аристотель говорит, что приобретенные воспитанием добродетели (этические, интеллектуальные и т. п.) выше дара природы и прирожденных способностей [7, 1144 b 5—10]. Аристотель в «Никомаховой этике» касается вопроса о роли природных задатков, обучения и воспитания привычек в нравственном совершенствовании человека. Он пишет, что природные дарования не находятся «в нашей власти», т.е. они оказываются вне мотивационной структуры. Аристотель заключает, что «воспитание и занятия должны быть установлены по закону», так как «близко знакомое (*syuethe*) не будет причинять страданий» [7, 1179 b 30—35]. Таким образом, добродетель требует навыков, привычки и практики [3, с.25].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нельзя не согласиться с Аристотелем, что цель самого бытия состоит в выполнении определённых действий. Аристотель, конечно, считает идеалом, пожалуй, недостижимым в полной мере, созерцательную деятельность разума, существующую ради самой себя. В одной из своих последних статей, обзоре современных концепций мотивации, я указываю на то, что большинство из них «нацелено как раз таки на действие само, а не на причины, ведущие к его осуществлению, или, наоборот, на субъект деятельности» [12, с. 107], и обращаю внимание на нехватку работ, занимающихся непосредственно внешними воздействиями, влияющими на поведение действующего лица: «Интересно будет подняться над субъект-объектными отношениями... сосредоточившись на внешних условиях, постараться понять, что же стоит принимать за настоящий внешний стимул, а на какое воздействие со стороны индивиду следовало бы «закрывать глаза» и не сетовать на среду. И далее, какие конкретно внешние условия снимают с индивида ответственность за совершаемые поступки или, того больше, лишают его причастности к сделанному (это был не я). Или же, возвращаясь «внутри» процесса мотивации, рассмотреть, к примеру, конечный его пункт, т.е. цель: есть ли среди них такие, что заведомо будут тормозить весь процесс, или же он вовсе не запустится...» [12, с. 107]. Мы видим, что при решении всех этих задач никак не удастся обойти стороной этику Аристотеля. «Познание восстановлено и соединено с практической идеей» [13, с. 753], классической немецкой философией, подходившей к мотивации уже диалектически. Хотя ряд учений Аристотеля, например, об энергии, потенции или перводвигателе — который мыслит сам себя, иными словами, является сам для себя и субъектом и объектом одновременно — можно назвать учениями о всеобщем развитии. Подводя итог проведенному анализу можно увидеть тесную связь учения Аристотеля и современных подходов к теории мотивации, важнейшим итогом проведенного анализа является использование этого анализа для развития теории и методологии «Мотивации к развитию» как самостоятельного научного направления.

Список литературы:

1. Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. М.: Устойчивый мир, 2001. 200 с.
2. Маслоу А.Г. Мотивация и личность: пер. с англ. СПб.: Евразия, 1999. 478 с.
3. Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель: сочинения: в 4-х т.: М.: Мысль, 1983.4 Т. С. 7-37.
4. Иванюк И.А., Воротилова О. А. Мотивационная основа воспроизводства интеллектуального капитала // Бизнес. Образование. Право: Вестник Волгоградского института бизнеса. 2013. № 3 (24). С. 89-92.
5. Лазарев А.В., Московцев. А. Ф., Годенко А. Е. Реальные возможности и перспективы оценки персонала на примере ОАО «Волгограднефтемаш» // Бизнес. Образование. Право. Вестник Волгоградского института бизнеса. 2013. № 3 (24). С. 82-85.
6. Цитирование в соответствие с установленной пагинацией произведений Аристотеля осуществляется по изданию Аристотель. Никомахова Этика // Аристотель: сочинения: В 4-х т. Т. 4: пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура: М.: Мысль, 1983.- Пер. И. В. Брагинской. - (Филос. наследие. Т, 90). С. 53-293.
7. Аристотель. Никомахова Этика.

8. Ващенко А.Н. Экономические интересы и закономерности формирования мотивации труда // Бизнес. Образование. Право: Вестник Волгоградского института бизнеса. 2012. № 2 (19). С. 72-82.
9. Rand A. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: New American Library, 1964. 151 p.
10. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 815 с.
11. Аристотель. Политика // Аристотель: сочинения: в 4-х т. Т. 4: пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура.: М.: Мысль, 1983.- Пер. И. В. Брагинской. - (Филос. наследие. Т, 90). С.375-644.
12. Ващенко А.Н. Понятие мотивации в XXI веке. Прогнозы и оценки // Бизнес. Образование. Право: Вестник Волгоградского института бизнеса. 2014. № 1 (26). С. 106-110.
13. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Спб.: Наука, 1997. 799 с.

References:

1. Moiseev N.N. *Universum. Informacija. Obshhestvo* [Universe. Information. Society.] Moscow: Ustoichivyi mir, 2001, 200 p.
2. Maslow A.G. *Motivacija i lichnost': per. s angl* [Motivation and Personality]. St. Petersburg: Eurasia, 1999. 478 p.
3. Kessidi F.H. *Jeticheskie sochinenija Aristotelja* [Aristotle's Ethics Works] Aristotel'. Sochinenija: V 4-h t. T.4 [Aristotle. Collection in 4 vol. Vol. 4]. Moscow: Mysl, 1983, pp. 7-37.
4. Ivanjuk I.A., Vorotilova O.A. Motivacionnaja osnova vosproizvodstva intellektual'nogo kapitala [Motivational basis of the intellectual capital reproduction] *Biznes. Obrazovanie. Pravo. Vestnik Volgogradskogo instituta biznesa*, 2013, no. 3 (24), pp. 89-92.
5. Lazarev A.V., Moskovcev. A. F., Godenko A. E. Real'nye vozmozhnosti i perspektivy ocenki personala na primere OAO «Volgogradneftemash» [Real possibilities and perspectives of personnel assessment on the example of OJSC Volgogradneftemash] *Biznes. Obrazovanie. Pravo. Vestnik Volgogradskogo instituta biznesa*, 2013, no. 3 (24), pp. 82-85.
6. *Citirovanie v sootvetstvie s ustanovlennoj paginaciej proizvedenij Aristotelja osushhestvljaetsja po izdaniju Aristotel'. Nikomahova Jetika* [Pagination based on Aristotle. Nicomachean Ethics] Aristotel' Sochinenija: V 4-h t. T. 4. Per. s drevnegrech.; Obsch. red. A. I. Dovatura [Aristotle. Collection in 4 vol. Vol. 4. Translated from Ancient Greek by I. V. Braginckaya; Dovatur A. I. (ed.)]. Moscow: Mysl, 1983, pp. 53-293.
7. Aristotel'. *Nikomahova Jetika* [Nicomachean Ethics]
8. Vashhenko A.N. Jekonomicheskie interesy i zakonomernosti formirovanija motivacii truda [Economic interests and appropriateness of establishing labor incentives]. *Biznes. Obrazovanie. Pravo. Vestnik Volgogradskogo instituta biznesa*, 2012, no. 2 (19), pp. 72-82.
9. Rand A. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: New American Library, 1964, 151 p.
10. Losev A. F. *Istorija antichnoj jestetiki. Rannij jellinizm* [History of Ancient Esthetic. Early Hellenism] Moscow: Iskusstvo, 1979, 815 p.
11. Aristotel'. *Politika* [Politics] *Aristotel' Sochinenija: V 4-h t. T. 4. Per. s drevnegrech.; Obsch. red. A. I. Dovatura. Per. I. V. Braginskoj. - Filos. nasledie. T, 90* [Aristotle. Collection in 4 vol. Vol. 4.

Translated from Ancient Greek by I. V. Braginckaya; Dovatur A. I. (ed.)). Moscow: Mysl, 1983, pp. 375-644.

12. Vaschenko A.N. Ponjatie motivacii v XXI veke. Prognozy i ocenki [Conception of motivation in XXI century. Forecasts and assessments]. *Biznes. Obrazovanie. Pravo. Vestnik Volgogradskogo instituta biznesa*, 2014, no. 1 (26), pp. 106-110.
13. Gegel' G. V. F. *Nauka logiki* [Science of Logic]. St. Petersburg: Nauka, 1997, 799 p.