

6. НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Этика и политика — две обширные области практической философии Аристотеля. От теоретической философии последнюю отличает то, что ее цель — не столько разыскивать и познавать истину, сколько оказывать влияние на деятельность. Так, Аристотель говорит о *Никомаховой этике*: «нынешние <наши> занятия не <ставят себе,> как другие, цель <только> созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными...)» (II, 2, поз в 26–28). Однако этические сочинения Аристотеля — в основном *Никомахова этика* и *Евдемова этика* — ни в коей мере не руководства, содержащие предписания для действия. Напротив, в этических трактатах проводится многосторонний анализ с обстоятельным изучением конкретных случаев.

Между нравственной и политической философией Аристотеля существуют сложные связи. Строго говоря, этика подчинена политике: общая цель этих двух дисциплин — добродетель, а жизнь в государстве создает наилучшие условия для воспитания способности наслаждаться и переносить страдания, без чего невозможно обрести добродетель. Жить под хорошими законами — лучшее средство укоренить в себе самих привычки, которые приведут к добродетели. Осуществление добродетели и, шире, общественное благоденствие зависят, таким образом, от законодателя. Аристотель напоминает в 1-й главе I книги *Никомаховой этики*, что конечная цель всякой деятельности и всякого поведения есть Высшее Благо, знание которого зависит от политики. «...Надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое и к какой из наук, или какому из умений, имеет отношение. Надо, видимо, признать, что оно <высшее благо> относится к ведению важнейшей <науки, т. е. науки>, которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, <или политике>. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должны 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 осталь-

ными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей <вообще>. Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и <благо> одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств» (1094 а 24–b 10). Этика и политика, естественно, имеют смысл только по отношению к подлунному миру, где живут люди — животные, способные к размышлению и разумному выбору.

Основные вопросы Аристотелевой этики мало чем отличаются от тех, которые ставил Платон. Оба мыслителя исходят из аксиомы: каждый человек хочет быть счастливым, стремится к благополучию и блаженству (*eudaimonia*). Счастье — конечная цель всех человеческих действий постольку, поскольку они разумны. И потому первый вопрос этики — в чем именно состоит счастье, каковы пути, ведущие к нему, и как сформировать в человеке нравственный склад души, который будет склонять его к действиям, направленным на достижение такой цели. В этом смысле нравственная философия Аристотеля и Платона представляют две формы эвдемонизма, характерного для античной мысли: индивидуум достигает нравственной добродетели, стремясь к собственному счастью. Но, в отличие от Платона, Аристотель определяет область этики как область человеческих дел, которые могут быть иными, чем они есть, которые не существуют с необходимостью и потому не допускают доказательства (VI, 5, 1140 а 32). Понятия, составляющие предмет этики, не относятся, по Аристотелю, к объектам, имеющим статус необходимых. Не существует науки о добродетели. Необходимые аксиомы и принципы, определяемые в теоретических науках, нельзя перенести в практическую философию. В делах человеческих есть свои, особые, правила. Они недоказуемы, и, чтобы их понять, надо обратиться к нравственному опыту, к индукции, к общим мнениям и при этом проявить проницательность. Моральные вопросы подлежат критическому и диалектическому обсуждению, которое не может выйти за пределы наиболее разумного и достичь научно установленной истины. Цель нравственной философии — не только внушить людям верные убеждения отно-

нительно того, к чему они должны стремиться и чего избегать, но и добиться, чтобы они стремились к этому и избегали этого на деле. Она побуждает тех, у кого наилучшие задатки, к размышлению, у тех же, кто к размышлению о таких предметах неспособен, нравственную установку вырабатывают привычка и страх наказания (*Никомахова этика* X, 9, 1179 b 1 сл.).

Еще один вопрос, в котором философия Аристотеля противоположна философии Платона, касается определения блага. По Аристотелю, не существует одной-единственной идеи блага, поскольку блага весьма многообразны. Практическое благо, которого человек может достичь своими действиями, не имеет ничего общего с той Идеей Блага, которая, согласно Платону, есть бытие в наиболее полном смысле. Постулировав благо как цель человеческого действия, Аристотель сразу же подчеркивает его внутреннюю разнородность. О благе говорится соответственно различным категориям бытия: с точки зрения субстанции оно есть бог или ум, с точки зрения качества — добродетель, с точки зрения количества — мера и т. д. Таким образом, оно не может быть всеохватывающим понятием, и платоновский тезис о том, что Благо есть мера, — следствие категориальной ошибки (*Никомахова этика* I, 4, 1096 a 11–1097 a 19). Кроме того, поскольку благо — обозначение одноименное, обладающее многими смыслами, оно не может быть предметом одной науки (I, 1, 1094 a 29). Наконец, Аристотель подчеркивает, что, даже если бы существовало такое Благо само по себе, оно было бы недостижимым образцом, непознаваемым для людей и совершенно ненужным (I, 4, 1097 a 1–14). Моральный субъект несколько не нуждается в нем, чтобы принимать решения и действовать.

Аристотель определяет человеческое благо как цель всякой деятельности. «Поэтому, если для всего, что делается, есть некая цель, она-то и будет благом, осуществляемым в поступке, а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько» (I, 5, 1097 a 22–24). Цели, выбираемые как средство для чего-то другого, несовершенны. Высшее же благо есть совершенная цель, цель, преследуемая сама по себе, к которой ничто не может быть прибавлено. «Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются нами как ради них самих... так и ради счастья...» (I, 5, 1097 a 35–

b 5). Счастье есть нечто самодовлеющее, самое желанное из всего, что только возможно для человека, и представляющее цель наших действий. Оно состоит одновременно в том, чтобы хорошо жить, и в том, чтобы хорошо поступать, и приходит как воздаяние за добродетель, но достигается посредством человеческого действия. Счастье связано с функцией (*ergon/ἔργον*), специфичной для человека, так как ни растение, жизнь которого сводится к питанию и росту, ни животное, живущее одними ощущениями, не могут быть счастливыми и только человек способен к известного рода деятельной жизни разумной части души (жизни, состоящей в разыскании умозрительной истины, в самопознании и в стремлении привести свои иррациональные желания в соответствие со своим разумным пониманием блага). «...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» (I, 6, 1098 a 16–18). Счастье состоит в актуализации возможностей души человека согласно с полнотой ее добродетели. Следовательно, оно не обладание, не способ бытия, а деятельность. Нельзя быть счастливым незаметно для себя или, как Эндимион, в смертном сне.

Некоторые терминологические уточнения помогут лучше понять особенности аристотелевского учения о морали. Когда Аристотель обращается в своих трактатах к *ēthika/ἠθικά*, к вопросам нравственности, он, по всей вероятности, производит этот термин от слова *ēthos/ἦθος* — «характер»; этические произведения Аристотеля, таким образом, имеют отношение к свойствам характера. Но Аристотель подчеркивает также, что слово *ēthos* происходит от «небольшого изменения» слова *ethos/ἔθος*¹ — обозначающего всякий привычный способ бытия, выработанный практикой и воспитанием. Эта связь между нравственным характером и наличием в душе привычки или устойчивого расположения к действию — примечательная особенность аристотелевского определения добродетели.

Aretē/ἀρετή, добродетель, означает благодать или совершенство некоторой реальности. В таком смысле можно говорить об *aretē* животного или даже вещи, обозначая функцию вещи

1. Привычка, обыкновение, обычай (*греч.*). См.: *Никомахова этика* II, 1, 1179–1180.

и оптимальный способ осуществления этой функции¹. Итак, понятие *areté* выходит далеко за пределы моральной сферы. Поскольку существуют различные качества и различные степени совершенства для сущих одного и того же вида, добродетель принадлежит к категории качества и, что еще более важно, это качество приобретенное (определению добродетели посвящены 13-я глава I книги и 1-я глава II книги *Никомаховой этики*).

Вести себя нравственно означает, по Аристотелю, проявлять определенные достоинства. Это могут быть преимущества характера (такие нравственные добродетели, как мужество, щедрость, умеренность и т. д.) или преимущества ума (интеллектуальные добродетели, как, например, здравый смысл, рассудительность, практический ум и знание). Единство морального действующего мыслится как следствие тесной связи дианоэтических добродетелей, сопряженных со способностью суждения, применяемой к предположениям, или гипотезам, и к принятию решений, и добродетелей этических, зависящих от свойств характера и ума. Этические добродетели, культивируемые с детства, претворяют нравственный характер в поступки, когда становятся привычными, почти природными способами бытия.

Специфическая функция человека, отличающая его от других живых существ, — деятельность, согласная с разумом («дело человека — некая жизнь, а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения»: *Никомахова этика* I, 6, 1098 а 13–14). Человеческая добродетель заключается в совершенстве этой деятельности. Выбор в пользу добродетели должен сказываться во всех частностях человеческой жизни: «в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине, ибо поступки — это всё частные случаи...» (II, 7, 1101 а 28–32). Этика состоит в исследовании того, как надо поступать, в каком случае, в отношении кого, ради чего и каким образом.

Самый характерный признак добродетельного, или совершенного, поведения — склонность морального действующего отдавать предпочтение благу. Добродетель состоит в некоем

1. Ср. в русском языке: «Добродетель... 4. Хорошее качество, положительное свойство, достоинство чего-либо» (*Словарь русского языка XVIII в.*, выпуск 6. М., 1991).

постоянном расположении, порождающем добродетельный поступок, который, в свою очередь, поддерживает это расположение. Такое расположение — не естественное, не врожденное. Правда, человек рождается с определенными задатками, но задатки как таковые не могут быть предметом похвалы или порицания. Напротив, добродетель должна рассматриваться как приобретенное расположение, подлежащее моральной оценке. Но она является подлинной добродетелью только тогда, когда претворяется в действие так же, как и врожденное расположение, без затруднений и с неотъемлемым от нее удовольствием. В известной главе *Никомаховой этики*, посвященной природе добродетели, Аристотель различает аффективные состояния, или страсти (*pathē*), такие, как влечение, гнев, страх, отвага и т. д., способности (*dynamis*), или возможности, испытывать радость, гнев и т. д., и расположения (*hexeis*)¹, или хорошие либо дурные черты нашего поведения относительно страстей (*Никомахова этика* II, 4). Так вот, добродетели — это своего рода сознательный выбор, во всяком случае, они не обходятся без сознательного выбора. С другой стороны, обладание некой добродетелью не побуждает нас поступать таким-то и таким-то образом, но лишь делает нас расположенными к этому. Добродетели поэтому не страсти и не способности — человек не бывает добродетельным в силу одной только способности быть таковым. Отсюда нужно заключить, что добродетели — это расположения, имеющие отношение и к удовольствиям и страданиям, и к обдуманному выбору; они затрагивают столько же ум, сколько и характер.

Значение, придаваемое в этике Аристотеля понятию свободного выбора (*proairesis*/*προαίρεσις*), выбора одновременно разумного и добродетельного, проясняет такую связь ума и характера. Слово *proairesis* обычно переводится как «обдуманный (*délibéré*) выбор» (Трико), как «решение» (Ютье и Жюлиф) или как «выбор предпочтительного». *Proairesis* предполагает разумность и обдуманность. Вопрос о том, касается ли разумность, о которой идет речь, только средств или же прямо затрагивает и определение цели, как мы увидим дальше, остается спорным. Как бы то ни было, проявление разумности, непосредственно связанное с проявлением добродетели,

1. В переводе Н. В. Брагинской *hexis, hexeis* — «склад души», «нравственные устои». Во французском тексте здесь *dispositions*.

лучше, чем поступки, позволяет судить о характере индивидуума. Выбор — это произвольный акт, хотя временная протяженность у него меньше, чем у других произвольных актов. Действие произвольно, когда оно исходит от самого действующего существа. И напротив, действие не произвольно, когда совершается по принуждению, физическому или моральному, или же при незнании частных обстоятельств действия. Конечно, можно найти примеры произвольных действий и у животного, но человеческое действие обладает самыми совершенными чертами произвольного действия — когда оно вытекает из сознательного выбора (*proairesis*), которому предшествует принятие решения (*boylcysis/βούλευσις*); само же принятие решения — следствие того вида разумного стремления или хотения, который называется у Аристотеля *boylēsis/βούλησις*. Речь идет в данном случае именно о расположении к действию, а не о намерении. То есть добродетель существует не просто в силу намерения быть добродетельным, а благодаря наличию духовных и материальных условий, способствующих добровольному выбору. «У щедрого, — говорит Аристотель, — будет нужда в деньгах на щедрые поступки, и у правосудного — для воздаяния (ибо желания не явны, а люди неправосудные прикидываются, будто тоже желают делать правосудные дела)». Именно потому, что добродетель должна выражаться в поступках, у богов, в сущности, нет добродетелей: «Какие же поступки нужно им приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах?» (X, 8, 1178 a 29–b 12). Аристотель даже высказывает мысль, что для достижения добродетели требуются внешние блага: «ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве» (I, 9, 1099 a 33–b 2).

Итак, выбор есть осмысленное стремление, которое не может быть направлено на невозможное или на то, чего нельзя успешно осуществить, и которое склоняет нас к вещам, находящимся в области нашей деятельности и касающихся, прежде всего, добродетели и порока. В этом смысле этическая добродетель есть преимушественное расположение к определенным поступкам, расположение, немислимое без различения блага и зла, желательного и нежелательного. Аристотель отвергает этический релятивизм, но он, однако, не допускает,

что существуют отвлеченные нормы блага и зла. Добродетельный человек сам есть мера добродетельных поступков.

Последнее основополагающее понятие Аристотелевой этики — «принятие решения», *boyleysis*. Обдумывание и принятие решения состоит главным образом в рассчитывании средств, необходимых для достижения цели. Мы не принимаем решений ни о вечном, ни о вещах, которые не могут существовать иначе, чем существуют, ни о том, что не зависит от наших действий и не может быть их результатом. «А принимаем мы решения о том, что зависит от нас и осуществляется в поступках. Это-то нам и осталось <рассмотреть>. В самом деле, причинами принято считать природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека. А среди людей все принимают решение о том, что осуществляется ими самими в поступках. [...] Решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но исход чего не ясен и в чем заключена <некоторая> неопределенность» (III, 5, 1112 a 31–b 9).

Принятие решения, следовательно, бывает относительно неопределенного и не-необходимого. Оно связано с умо-заклечениями, в которых большая посылка содержит в себе какое-то предписание и цель, имеющие отношение к желаемому (например: пища X полезна для здоровья), меньшая посылка — факт, установленный посредством чувственного восприятия (вот эта пища — X), а заключение — практическую максиму, побуждающую к действию или к воздержанию от действия. Если бы не было частного знания фактов, а существовала только общая максима, не было бы и действия. Принятие решения всегда имеет отношение к цели, выражаемой определенным желанием, направленным на благо или на то, что нам кажется благом. В большинстве текстов Аристотеля обдумывание и принятие решения рассматривается как строгий расчет средств: «Решение наше касается не целей, а средств к цели, ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, и ритор — не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж — не о том, будет ли он устанавливать законность, и никто другой из прочих мастеров <не сомневается> в целях, но поставив цель, он заботится о том, каким образом и какими средствами ее достигнуть; и если окажется несколько средств, то прикидывают, какое самое простое и наилучшее» (III, 5, 1112 b 12–17).

Один из наиболее интересных аспектов аристотелевской этики — соединение понятий «принятие решения» (*bouleusis*) и «выбор предпочтительного» (*proairesis*). «... Человек — это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого. [...] Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что одобрено по принятии решения, потому что всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник <поступка> к себе самому, а в себе самом — к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор. [...] Если предмет сознательного выбора есть предмет решения, устремленного к зависящему от нас, то сознательный выбор — это, пожалуй, обуславливающее принятие решения стремление к зависящему от нас» (III, 5, 1112 b 32–1113 a 12)¹.

Понятие *boylēsis*, или «разумное стремление», которое переводят также как «хотение» (Гюльс и Жолиф) или как «произвольное решение» (Трико), является основополагающим в этике Аристотеля. *Boylēsis* (видовое понятие по отношению к *oēxis*/*ᾠρεξίς*, «стремлению») — это форма стремления, тесно связанная с разумностью. Речь идет не о воле, разумной в своем существе, как средневековая *voluntas*. *Boylēsis*, по Аристотелю, скорее, возникает из тесного союза стремления и ума, что обосновывает возможность внутренней разумности человеческих целей (*Никомахова этика* III, 6 и *О душе* III 10–12). *Boylēsis* есть форма устремленности к цели. В аристотелевской этике она представляет собой одну из главных нравственных способностей, поскольку это произвольное предпочтение, ставшее разумным, имеет своим предметом благо. Цель как предмет хотения может состоять либо в истинном благе (в таком случае нельзя предположить, что предметом хотения может быть неправая цель), либо в кажущемся благе (тогда следует признать, что нет предмета, который по природе был бы предметом хотения, что предмет хотения — то, что кажется благом индивидууму). Вот как Аристотель разрешает этот вопрос: «И если для добропорядочного человека предмет желания — истинное благо, то для дурного — случайное... Добропо-

1. Перевод Н. В. Брагинской; изменена часть последней фразы: у Брагинской *bouleutikē oēxis* — «способное принимать решения стремление».

рядочный человек правильно судит в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае <благом> ему представляется истинное <благо>. Дело в том, что каждому складу {души} присущи свои <представления> о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину так, будто он для них правило и мера» (III, 6, 1113 a 25–34).

Аристотель определяет добродетель также и как середину или умеренность (*mesotēs*/*μεσότης*). Но мы не должны обманываться относительно смысла этой формулировки. Добродетель не только приводит в совершенное состояние то, добродетелью чего она является, но и придает совершенство выполняемому им делу. Значит, превосходство, или добродетель, человека — это «такой склад <души>, при котором человек становится добропорядочным и при котором он хорошо выполняет свое дело» (II, 5, 1106 a 22–23)¹. Различая «середину вещи» («то, что равно удалено от обоих краев, причем эта <середина> одна и для всех одинаковая»: 1106 a 29–31) и «середину по отношению к нам» («то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех»: 1106 a 32–34), Аристотель утверждает, что человек, сведущий в чем-либо, избегает избытка и недостатка, «ища середины и избирая для себя <именно> ее, причем середину <не самой вещи>, а <середину> для нас. Если же... искусные мастера... работают с оглядкой на это <правило>, то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее, и лучше искусства любящего <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. [...] Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает» (1106 b 6–27).

В определении добродетели как середины между двумя крайностями нет никакого намека на посредственность. Наоборот, добродетель — это вершина, с точки зрения совершенства, или блага. Обосновывая свое определение, Аристотель во II книге *Никомаховой этики* сопоставляет добродетельный поступок с творениями природы и искусства. Последние жизнеспособ-

1. Взят за основу перевод Н. В. Брагинской; у Брагинской — «при котором происходит становление добродетельного человека».

ны или долговечны, когда в них отсутствуют крайности и осуществлено правильное сочетание разнородных и противоположных элементов (первоосновных элементов в природных образованиях; влаг в здоровом теле; пропорций в производстве искусства). Страсти же представляют недостаток и избыток, «больше» и «меньше», и есть своего рода градация от какого-либо качества до противоположного ему изъяна, например, от безрассудной отваги до трусости, от распушенности до бесчувственности. Приведем другой пример. Относительно страстей, касающихся страха и смелости, существует одна добродетель, мужество, и два порока — безрассудная отвага и трусость. Добродетель заключается в достижении правильной середины, но эта середина — не среднее арифметическое двух крайностей. Напротив, добродетель — это подвижная точка равновесия между многими детерминациями. В зависимости от того, как уравнивают друг друга страсти, точка равновесия может быть ближе к одной страсти, чем к другой. Установление этой середины при содействии известного расположения воли и ума логически предшествует определению двух крайностей, среднее между которыми служит своеобразной мерой. Вот почему Аристотель говорит, что среднее есть также высшая степень совершенства. «Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад <души> (hexis proairetikē / ἕξις προαιρετική), состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. [...] Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства — обладание вершиной» (II, 6, 1106 b 36–1107 a 8). Этические добродетели — это расположения, относящиеся к страстям, приведенным к некой внутренней мере. Интеллектуальные же добродетели — добродетели мыслительные, ведущие к действию. Они относятся к принятию решения и состоят в правильном суждении, в нахождении наилучшего средства достичь цели; следовательно, они предполагают способность тонко улавливать изменение частных и случайных обстоятельств.

То, что отличает аристотелевскую концепцию добродетели от воззрений Сократа и Платона, в частности отрицание тождества добродетели и разума, мы ясно увидим на примере такой добродетели, как справедливость. Для Платона справед-

ливость — это самая совершенная добродетель, определяющая строй души. Она некоторым образом дает возможность соединить различные виды добродетели; по сути своей она есть знание. Напротив, у Аристотеля справедливость — всего лишь частная добродетель. Она касается исполнения предписанного законом, и цель ее — совершенство индивидуума и совершенство общества. В этом смысле справедливость существует только в отношении к другим (V, 3). Кроме того, она управляет распределением почестей и богатств, а также действует относительно договоров. Аристотелево понятие справедливости, таким образом, тесно связано с понятием равенства: равенства пропорционального, или геометрического, отвергающего «слишком много» и «слишком мало», в распределительном праве; арифметического равенства в договорном и исправительном праве, имеющего отношение к воздающей и уравнивающей справедливости, к соразмерности расплаты в обмене, обеспечиваемой деньгами.

Что до интеллектуальных добродетелей, то среди них самая прославленная — рассудительность (phronēsis / φρόνησις). Эта добродетель не наука (так как ее предмет может существовать иначе, чем существует), и не искусство (так как рассудительность отличается от умения что-либо создавать); она есть расположение, с которым сопряжено правило действия, выведенное из практики принятия решений. Рассудительность предполагает поступки, касающиеся блага и зла для человека. «Оттого мы и считаем рассудительным Перикла и ему подобных, что они способны разуметь, в чем их собственное благо и в чем благо человека; такие качества мы приписываем тем, кто управляет хозяйством или государством» (VI, 5, 1140 b 7–11). Рассудительность относится, таким образом, к действию, к единичным вещам и конкретным событиям.

Если нравственные добродетели связаны с жизнью и деятельностью человека в его целостности, то блаженство ума может рассматриваться независимо от тела. Деятельность созерцания самодостаточна и, в сущности, божественна. «Тому же, кто созерцает, ни в чем подобном [могуществе, внешних благах и т. д.] нет нужды, во всяком случае для данной деятельности; напротив, это даже, так сказать, препятствия, для созерцания по крайней мере это так. [...] Деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом, из человеческих деятельностей та, что бо-

лее всего родственна этой, приносит самое большое счастье. [...] Таким образом, насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует <способность> созерцать, в том — и <способность> быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от <самого> созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет видом созерцания» (X, 8, 1178 b 4–33). Этот известный пассаж из *Никомаховой этики* не мешает нам, однако, увидеть некоторое расхождение между такими двумя интеллектуальными добродетелями, как *sophia/σοφία* (созерцательного порядка) и *phronēsis* (практического порядка), и своего рода соперничество жизни созерцательной и жизни практической, или гражданской («политической»), в их притязании на осуществление наивысшей деятельности человека. Чуть дальше мы вернемся к этому вопросу.

Еще один примечательный аспект нравственной философии Аристотеля связан с его философией действия, вызвавшей в последние годы значительный интерес. Уместно рассмотреть ее здесь в соотнесении с психологией нравственности. Платоновская концепция, согласно которой каждой части души соответствует свой источник мотивации, не нашла поддержки у Аристотеля. По Аристотелю, стремление (*orexis*), исходящее из стремящейся части души, — единственный источник мотивации всех действий, будь то разумных (в этом случае они исходят из разумного стремления и хотения) или продиктованных аффектами и влечением. Философия действия в результате становится более связной, так как действия теперь возводятся к одному источнику мотивации, но отсюда следует, что убеждения относительно блага и зла не способны мотивировать никакое действие, если к ним не присоединится стремление. В самом деле, многие тексты Аристотеля указывают на то, что разум принимает решения не о целях действия (определяемых стремлением), а единственно о средствах. Но поскольку Аристотель иногда употребляет вместо слова *telos / τὸ τέλος* («цель») более богатое по смыслу выражение *ta pros telos / τὰ πρὸς τέλος* (буквально: «то, что имеет касательство к цели»), его можно понять так, что тип рациональности, к которому он обращается, означающий в основном рациональность средств, может включать и рациональность различных составляющих цели. Тогда *telos* тоже оказывается предметом разумного принятия решения. Возможно, ключ к разре-

шению этой трудности — в попытке Аристотеля показать, что такое живое существо, как человек, движимо стремлением, связанным с неким видом представления или воображения, который может быть рациональным или чувственным. Стремление является первым, но это всегда стремление к цели, а цель полагает практический ум. В 10-й главе III книги трактата *О душе* Аристотель пытается показать, как стремление и ум движут живым существом, но в то же время он подчеркивает, что единственное подлинно движущее начало — это стремление (433 a 9–31).

Однако было бы неверно изображать Аристотеля предшественником Гоббса, Спинозы или Юма, приписывая ему тезис, согласно которому нечто рассматривают как благо именно потому, что стремятся к нему. Разум для Аристотеля не устанавливает целей человека (в противоположность воззрению Платона), но умственные и мыслительные способности полностью присутствуют в моральном выборе и оказывают реальное влияние на характер индивидуума и на определение предметов стремления.

Аристотелевская философия действия содержит еще две трудности, связанные с определением практического силлогизма и с понятием слабости воли. В работе *О движении животных* мы находим наиболее очевидное сравнение теоретического и практического силлогизмов: «Как получается, что мыслящее {существо} то действует, то не действует, то приходит в движение, то нет? Кажется, что подобное происходит и с размышляющими и строящими умозаключения о неподвижном. Но в последнем случае цель — теоретическое знание (ибо всякий раз, когда мыслят две посылки, мысленно присоединяют и заключение), в первом же случае заключение из двух посылок становится действием: так, например, когда кто-то думает о том, что всякий человек должен ходить и что он сам — человек, то он тотчас начинает ходить [...] Итак, ясно, что действие — это заключение; посылки же, которые приводят к действию, бывают двух видов — через благо и через возможное. [...] Вот каким образом живые существа побуждаются к движению и действию; ибо последняя причина движения — стремление, а оно возникает или через чувственное восприятие, или через воображение, или через размышление» (7, 701 a 7–36). Однако остается вопрос, проясняет ли практический силлогизм, или умозаключение о желаемом, причины действия (ту

цепь следствий, которая привела к такому-то действию) или же иллюстрирует построение собственно «решающего» умозаключения.

Особенно трудный вопрос, возникающий в философии действия, касается «слабости воли», «невоздержности», или *akrasia/ἀκρασία*, — иначе говоря, ситуации, когда делают зло, зная, в чем состоит благо. Платон причиной невоздержности считал неведение, отрицая, таким образом, что можно творить зло, обладая знанием причины. Аристотель же как будто допускает, что может существовать своего рода *akrasia*. В силлогизме, приводящем к действию, общая посылка — это мнение относительно общих целей действия, тогда как меньшая посылка обращена к области частных фактов, где господствует чувственное восприятие; поэтому может быть так, что мы держим в уме общее правило, воспрещающее нам делать то-то и то-то, а под влиянием меньшей посылки, мнения, находим удовольствие в том, чтобы поступать не по правилу; «тогда одно {общая посылка} говорит, что этого надо избегать, но влечение ведет 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» (*Никомахова этика* VII, 5, 1147 а 33–b 3).

В действительности Аристотель, как и Платон, не допускает, что можно поступать вопреки своему наилучшему суждению, но он признает, в отличие от Платона, что можно поступать дурно по своей воле и с некоторой долей разумности, исходя из ошибочного частного представления, противоположного, пусть даже акцидентально, наилучшему суждению. Каким бы сложным ни было обоснование *akrasia* у Аристотеля, его разногласия с Платоном по крайней мере в одном пункте очевидны: за порочное действие ответственно не только незнание, оно — лишь частичная причина такого действия. Заблуждение невоздержного объясняется тем, что из-за меньшей посылки он делает дурное употребление общему правилу, сформулированному в большей посылке: «различие окажется между поступками вопреки должному у обладателя знания, который его не применяет, и обладателя знания, который его применяет, именно это последнее нелепо, а не <то, что так по-

ступают> без применения <знания>. Далее, коль скоро посылки бывают двух видов, ничто не мешает, имея обе, поступать вопреки знанию, а именно применять знание общей посылки, а частной нет; между тем поступки — это частные случаи» (VII, 5, 1146 b 33–1147 а 4).

Eudaimonia/εὐδαιμονία, или счастье, относится не к субъективному состоянию, а скорее означает преуспевание, полное развитие человеческих способностей. «...Называть счастьем высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть» (I, 6, 1097 b 22–23). Вот самое общее определение счастья у Аристотеля: деятельность «сообразно добродетели» (1098 а 16). Следовательно, *eudaimonia* требует существования начала деятельного и действующего, а не пассивного, и притом начала, в котором душе и известным интеллектуальным способностям души принадлежит важнейшая роль. Речь идет о наилучшем применении способностей человека (с определенной степенью успеха) в течение всей его жизни.

Эти собственно человеческие способности, конечно, связаны с разумностью. И *eudaimonia* имеет отношение к наилучшему применению и к постоянной деятельности мыслительной части души. «...Когда выбор и приобретение благ, которые таковы от природы, весьма способствует созерцанию бога... тогда их выбор и приобретение — наилучшие, и это-то и есть самое прекрасное мерило» (*Евдемова этика* VIII, 3, 1249 b 16–21)¹. Однако отсюда нельзя делать вывод о крайнем моральном интеллектуализме. Аристотель не утверждает, что счастье состоит в интеллектуальной деятельности, — он утверждает, что наиболее совершенная интеллектуальная деятельность сама по себе составляет счастье.

Аристотель раскрывает специфику различных сфер морали, из которых каждая обладает собственной природой. Вместе с тем у добродетелей есть и общие условия; дружба — одно из условий, необходимых для каждой добродетели. Но добродетель распадается на множество видов. Добродетели предполагают единство души и тела, а также общественную жизнь. Только одна добродетель, одна из интеллектуальных добродетелей, — ум в созерцании истины — является самодовлеющей. Созерцательная жизнь, или жизнь, обеспечивающая наиболее

1. Пер. Т. А. Миллер.

полное применение разумной части души, — наивысшая и доставляет самое совершенное счастье.

О счастье и совершенной форме жизни Аристотель говорит там же, где рассуждает о наслаждении. «...Лучшей является деятельность <чувства>, устроенного наилучшим образом для восприятия самого лучшего из подлежащего восприятию этим чувством. [...] Удовольствие может быть при всяком чувстве, так же как при мышлении и умознении; но наиболее совершенное удовольствие доставляет наиболее совершенная деятельность... и это удовольствие завершает <и делает совершенной> деятельность. [...] Удовольствие делает деятельность совершенной <и полной> не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая попутно, подобно красоте <у людей> в расцвете лет» (*Никомахова этика* X, 4, 1174 b 18–34). Удовольствие завершает деятельность; будучи следствием деятельности, оно становится причиной совершенства этой деятельности.

Общее заключение Аристотелевой этики таково: «насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе... Видимо, каждый человек и тождествен этой части его, коль скоро она главная и лучшая» (X, 7, 1177 b 33–1178 a 3)¹. Бессмертие, таким образом, есть идеал, все большее уподобление божественному существу, которое само по себе остается недоступным. Этот идеал созерцательной жизни может найти воплощение в определенной форме человеческой устремленности к благу, способному реализовать природу существа, которое к нему стремится.

Дружба, общее условие всей добродетелей, представляет собой форму перехода от нравственной жизни к жизни государственной. Друзья необходимы счастливому человеку, они позволяют ему реализовать одно из важнейших начал его жизни: человеку природой предуказано жить в государстве, где он может исполнить свое предназначение общественного животного. Человек совершенно счастливый не может быть одиноким: «никто не избрал бы обладание благом для себя одного; действительно, человек — общественное <существо>, и жизнь сообща прирождена ему. [...] Следовательно, у счастливому есть нужда в друзьях» (IX, 9, 1169 b 18–33). Аристотелево по-

1. Первая фраза дана в переводе П. В. Брагинской.

нимание счастья как стремления к благу других угадывается в мысли, что *eudaimonia*, или счастье, человека («нечто совершенное и самодостаточное») относится не только к нему самому: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе <существо> общественное» (I, 5, 1097 b 8–11). Только дружеский союз людей свободных и равных, воодушевляемых стремлением к благу, способен помочь им достичь всего возможного совершенства.

Аристотель называет три возможных для человека образа жизни: жизнь стяжателя, которую никто не избирает ради нее самой, жизнь государственная и жизнь созерцательная. Существующее в аристотелевской этике расхождение между двумя идеалами человека, между его созерцательным и общественным призванием, мы уже отмечали. Во 2-й главе VII книги *Политики* Аристотель спрашивает, какая жизнь наиболее желательна из всех, «чему отдать предпочтение: политической ли и практически деятельной жизни или такой жизни, которая свободна от всякой внешней деятельности, например, той созерцательной жизни, какую некоторые только и считают достойной философа. Легко видеть, что люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают один из этих двух образов жизни — практически деятельный и философский; так было раньше, так обстоит дело и теперь» (1324 a 27–33). В действительности между этими двумя формами осуществления природы человека противоречия нет: одна соответствует наивысшей возможности, каковая есть жизнь, подчиненная уму, другая — полноте человеческих возможностей, которые связывает воедино способность поддерживать с другими людьми отношения справедливости. Созерцательная жизнь исчерпывала бы собой все наше счастье, будь мы существами без желаний и без тела. Поскольку же мы существа сложные, созерцание, очевидно, благороднейшая составляющая нашего счастья, но не вся его полнота. Кроме того, добродетель и удовольствие (при определенных условиях) — блага, которые, прибавляясь к созерцанию, не могут не произвести благо еще большее, чем само созерцание. Наконец, понятие счастья как благой деятельности позволяет Аристотелю частично устранить расхождение между жизнью созерцательной и жизнью государственной, поскольку это две высшие

формы человеческой деятельности: «Практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых — в них самих и которые существуют ради самих себя. Ведь и тут целью является благая деятельность, так что и в этом есть своего рода деятельность; и мы даже говорим в строгом смысле о практической деятельности тех, кто своими мыслями направляет внешние действия» (*Политика* VII, 3, 1325 b 17–23). Даже досуг (*skholē/σχολή*), необходимый для созерцательной жизни и для постоянного упражнения способностей ума, предполагает хорошее государственное устройство.

7. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Значение государственной среды у Аристотеля связано с тем, что она обеспечивает применение самых высоких человеческих способностей. Люди, в противоположность животным и богам, существа не обособленные и не предназначенные жить без общения друг с другом. «Человек по природе своей, — говорит Аристотель, — есть существо общественное» (*Политика* I, 1, 1253 a 3)¹. Иными словами, человек — одно из тех живых существ, которым свойственна деятельность, общая для всего вида, наилучшим образом реализующая его природу (таковы же, если взять примеры, приведенные у Аристотеля, пчелы, осы, муравьи и журавли: *История животных* I, 1, 488 a 10). Как определить эту характерную общую деятельность применительно к человеческому роду? Она выражает то, что наиболее специфично для природы людей, а именно их разумность и нравственность. В частности, она создает возможность проявления добродетели, в данной государственной и исторической среде, при наличии специфических материальных и социальных благ. На это указывает известный пассаж из *Политики* I, 1, 1253 a 15–18: «...Речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создаст основу семьи и государства». Люди — это «политические» (и общественные) животные вследствие их *логоса* — инструмента членораздельного, условного и символического выражения, — в противоположность другим стадным животным, у которых есть только *rhōnē* (голос); в самом деле, люди могут обозначить и сообщить друг другу свои приятные и тягостные чувства, свое понимание пользы и прочие представления, составляющие богатство этико-политической области. Мы видим здесь, что слово *logos* означает не одну только способность разумения.

1. С. А. Жебелев переводит *politikon dzōion* как «существо политическое» (т. е. способное образовывать полисы, «государственное»).

В философии Аристотеля есть тесная связь между государством и природными сущими. Поскольку государство имеет определенную природой цель, оно — отдельная субстанция. Телеологические соображения, следовательно, присутствуют и в науке о государстве — политике. «...Государство не есть общность местожительства, оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобств обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования» (III, 5, 1280 b 29–34). Склонность людей образовывать государства — продолжение двух естественных стремлений, ведущих к соединению полов ради воспроизводства и к объединению низшего с высшим. Подчеркивая «политический» от природы характер человека, напоминая также, что у государства есть моральная цель, Аристотель выступает против обозначившихся у софистов договорной теории происхождения государства и конвенционалистской этики, основания которых уже попыталась разрушить нравственная философия Платона. Но при этом Аристотель не согласен с тем, каким образом Платон, во II книге *Государства*, объясняет возникновение государства, исходя из разделения труда и отношений обмена. Каждый отдельно взятый человек не может производить все; следовательно, нужно, чтобы каждый гражданин производил определенный продукт, и государство, по Платону, требуется для того, чтобы регулировать обмен. Однако, возражает Аристотель, это всего лишь материальные условия, подготавливающие формирование государства; они не выражают ни истинной природы, ни целевой причины политической организации. Между тем, только принимая во внимание цель государства, можно познать его сущность. Государство призвано служить для благой жизни, оно — условие жизни нравственной, среда, где может действительно проявляться добродетель и где достигается совершенство индивидуума.

Детальное изучение политической теории Аристотеля показывает, что в своих рассуждениях он сообразовался с политической реальностью независимых малых государств, которые в то время уже находились на пути к исчезновению, так как постепенно поглощались македонским царством. Без со-

мнения, Аристотель считал город-государство правильной и естественной формой политического объединения. Он часто подчеркивал, что наилучший государственный строй «не может возникнуть без соответствующих внешних условий» (VII, 4, 1325 b 37–38), относящихся, в частности, к количеству граждан и размеру территории. Размышления об оптимальной величине государства ясно указывают на образец, которым руководствовался Аристотель. Государство не могло бы состоять из 10 человек, а когда в нем 100 000 человек, уже нельзя говорить о государстве (*Никомахова этика* IX, 10, 1170 b 31–32). «...И для величины государства, как и всего прочего — животных, растений, орудий, существует известная мера» (*Политика* VII, 4, 1326 a 36–37). Если население его слишком малочисленно, государство не может быть самодостаточным; если слишком велико, государство самодостаточно, но оно скорее племенной округ, нежели государство, — Аристотель уже приводил пример Вавилона в III, 1, 1276 a 27. Подобному государству, по сути, невозможно дать политические установления: «Действительно, кто станет военачальником такого до чрезвычайных размеров выросшего множества, кто будет глашатаем, если он не обладает голосом Стентора?» (VII, 4, 1326 b 7–8). Аристотель пытается, таким образом, определить минимальное число граждан, достаточное для условий счастливой жизни внутри политического сообщества; ведь «граждане непременно должны знать друг друга — какими качествами они обладают; где этого не бывает, там и с замещением должностей, и с судебными разбирательствами дело неизбежно обстоит плохо» (VII, 4, 1326 b 16–18). Государство должно быть автаркичным, т. е. самодостаточным. Способность самообеспечения государства отчасти измеряется его экономической независимостью по отношению к сопредельным областям. Поэтому Аристотель рассматривает тот факт, что экономическая автономность Спарты основана на сельском хозяйстве, как условие, благоприятствующее моральному достоинству государства. Но он полагает также, что для безопасности государства и для обильного снабжения его всем необходимым нужен выход к морю (VII, 5, 1327 a 19–21).

Такое представление о независимости государства во многом заимствовано из семейной модели. Для Аристотеля семья — естественная экономическая единица. У семьи есть все элементы, чтобы производить необходимое для потребления ее членов. Обменивает она лишь то, чего не потребляет. Но

цель семьи — не только экономическая. Семья ставит людей в дифференцированное отношение к добродетели, так как существующие в ней различные типы властвования и повиновения по-разному воплощают в действительность добродетель ее членов. Муж повелевает женой, как должностное лицо подчиненными, отец детьми — как царь подданными; кроме того, глава семейства осуществляет господскую власть над рабами (I, 5). Но хотя образцом государственной единицы для Аристотеля служит семья, он четко отграничивает политическую власть (которая осуществляется между равными индивидуумами) от власти семейной, осуществляемой, согласно возрастающей степени могущества, над женой, детьми, рабами. В начальной главе *Политики* Аристотель, не называя имени Платона, порицает его за смешение этих двух типов власти.

Рабство, характеризующееся абсолютной властью господина над рабом, — необходимый элемент такой экономической организации. Раб — это живое орудие; он не может обладать добродетелью. В нем не было бы надобности, «если бы ткацкие челноки сами ткали» (I, 2, 1253 b 37). Положение раба оправдано природой: различие между господином и рабом в том, что один рожден повелевать, а другой — повиноваться; существование рабов в известном смысле выражает финализм Аристотеля. Он, однако, рассматривает и другую точку зрения, согласно которой различие между господином и рабом чисто условно и произвольно, Аристотель признает, что люди нередко становятся рабами случайно — например, попадая в плен на войне. Он допускает, что рабство бывает как по природе, так и по закону, хотя при этом прибавляет: «неизбежно приходится согласиться, что одни люди повсюду рабы, другие [подразумеваются, конечно же, греки] нигде таковыми не бывают» (I, 2, 1255 a 31–32). Точно так же, когда Аристотель говорит, что у одних людей тела рабов (делающие их пригодными для грубого труда), а другие имеют физическую организацию людей свободных и ведут жизнь граждан, он признает вместе с тем, что «в теле свободного человека может обитать рабская душа» (I, 2, 1254 b 27–34)¹. И все же Аристотель полагает есте-

1. Перевод этой цитаты (toys men ta sōmat' ekhein eleutherōn toys de tas psukhas mouon) дан в соответствии с французским вольным переводом. Ср. у С. А. Жебелева: «зачастую случается и наоборот: одни имеют только свои собственные свободные тела, а другие — только души». Ср. также трактовку английского переводчика *Политики* (H. Rackham) в издании: Aristotle. *Politics*.

ственным и справедливым, что господин осуществляет свою власть, а раб находится в подчинении. Между ними существует такая же общность интересов, как между телом и душой индивидуума (I, 2, 1255 b 8–11).

Человек обретает свой истинный моральный статус лишь через гражданство, в обществе с действительно политической организацией. Государство, как мы видели, — это союз, созданный не только для удовлетворения насущных потребностей и достижения экономических или военных целей. Цель его даже не просто совместная жизнь. Наоборот, оно основывается на связях, соединяющих граждан; среди этих связей важнейшую роль играет дружба. В пространстве государства граждане вследствие сознательного выбора — сознательного решения жить сообща — приходят к нравственной жизни. Тот факт, что граждане разделяют эту конечную цель всякого политического сообщества, отчасти обусловлен законами государства как творением законодателя. В связи с этим среди исследователей творчества Аристотеля не так давно началась дискуссия относительно значения, какое сам Аристотель придавал текстам, входящим в *Политику*. Если государство существует ради благой жизни, или жизни нравственной, то граждане должны стремиться жить соответственно благу при наилучшем правлении. И потому «номотету», или законодателю, изучившему политическую науку, подобает составлять законы, позволяющие утвердить наилучший государственный строй (*aristē politeia*). Вероятно, *Политика* и была написана для законодателя, озабоченного тем, чтобы определить лучшее устройство государства и приспособить его к многообразию возможных видов государств, поскольку такое устройство должно вести к благой жизни — нравственной цели, стоящей перед индивидуумом, но достигаемой лишь в государстве. Показывая связь между моралью и политикой, Аристотель подчеркивает роль рассудительности, или интеллектуальной добродетели, присущей законодателю и государственному деятелю. «И государственное <искусство>, и рассудительность — это один и тот же склад, хотя эти понятия и не тождественны. Рассудительность в делах государства <бывает двух видов>: одна как управляющая представляет собою законодательную

Cambridge, Mass. — London, 1944: «у рабов бывают тела свободных людей, а у свободных людей — только души свободных».

<науку>, другая как имеющая дело с частными <вопросами> носит общее название государственной <науки>» (*Никомахова этика* VI, 8, 1141 b 23–27).

Понятие *politeia*/πολιτεία («государственное устройство», «политический строй»; это и греческое название произведения Платона, которое переводится как *Государство*) — центральное в политической философии Аристотеля. В широком смысле слово *politeia* относится ко всему укладу жизни в государстве: «ведь устройство государства — это его жизнь» (*Политика* IV, 9, 1295 b 1). В строгом смысле оно обозначает систему должностей и организацию управления, в котором граждане могут принимать участие различными способами. Государственное устройство в широком смысле приводит в согласие разные формы власти (политическую, экономическую, господскую, патриархальную), встречающиеся в государстве, тогда как в более узком смысле оно структурирует ту форму власти, «в силу которой человек властвует над людьми себе подобными и свободными» (III, 2, 1277 b 7–8), иначе говоря, над людьми, способными быть по очереди управляющими и управляемыми. Фактически сущность государства, или его формальное определение, в том, что оно есть совокупность граждан, которые участвуют в исполнении функций, относящихся к отправлению правосудия и политической власти (III, 1, 1275 a 22–23). Многообразие государственных устройств связано с различными способами, какими эти функции могут распределяться между гражданами (IV, 4 и 5). Вид участия граждан в общественной жизни и тип власти, каким они располагают, зависят главным образом от устройства государства, в котором они живут. Природа политического строя не является общей и абстрактной, и, собственно говоря, «идеального государственного устройства», по Аристотелю, не существует. Наилучший строй остается достаточно гибкой нормой, чтобы приспособлять ее к обстоятельствам, исключая то, что противостоит естественно. Норма эта соотносится с политическим интересом человека как такового, но учитывает и свойства каждого народа, которые, как бы они ни были различны, всегда оставляют возможность для «естественного» и правильного государственного устройства.

Неудивительно поэтому, что одна из задач *Политики* Аристотеля — путем изучения многообразных материальных и человеческих условий выделить формы, в которых может быть до-

стигнута цель всякого политического строя (сознательно выбранная жизнь в сообществе и осуществление добродетели). Эти условия исследованы Аристотелем с помощью теоретических построений, а также наблюдений и собранных им сведений о политическом устройстве государств. Начиная с 5-й главы III книги *Политики* Аристотель разбирает различные виды государственного устройства (правильные и отклоняющиеся от правильных) и создает их типологию; далее он характеризует граждан, типичных для каждого вида государственного устройства, и напоминает, что законы тоже определяются по отношению к государственному устройству. Пользуясь двумя критериями (число правящих и политический авторитет), Аристотель выделяет шесть форм правления: монархия (правильная форма которой — царская власть, а отклоняющаяся форма — тирания), правление немногих (аристократия и олигархия) и правление большинства (правильная форма которого обозначена родовым именем всякого государственного устройства, *politeia*, или «полития», а отклоняющаяся форма носит название демократии). На самом деле олигархия и демократия различаются не количеством правящих; вернее было бы сказать, что при олигархическом строе власть присваивается богатыми, преследующими собственную выгоду, а при демократическом она присваивается бедными ради их выгоды (III, 5, 1279 b 34–1280 a 6). Основным критерием правильности государственного устройства в том, что при надлежащем государственном устройстве свободными людьми управляют как свободными, а при отклоняющихся — как рабами (III, 4, 1279 a 17–21)¹.

Порой кажется, что Аристотель отдает предпочтение монархии, усматривая в ней наилучший вид государственного правления. Когда добродетель какого-либо рода или отдельного человека превосходит добродетель всех остальных граждан, «тогда по праву этот род должен быть царским родом, а один его представитель — полновластным владыкой и монархом» (III, 11, 1288 a 16–19). Но государственный строй, обладающий, по Аристотелю, наибольшим достоинством, — очевид-

1. «...Только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей».

но, демократия: возможно, что «большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех {т. е. меньшинства, состоящего из наилучших}, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека. Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий; так же обстоит и с характером, и с пониманием» (III, 6, 1281 a 43–b 8). Это похоже на то, как «неочищенные пищевые продукты в соединении с очищенными делают всякую пищу более полезной, нежели состоящую из очищенных в небольшом количестве» (1281 b 36–38). Иногда Аристотель определяет демократию как строй, основанный на свободе: при таком строе «народная масса, будучи в состоянии и подчиняться и властвовать согласно законам, распределяет должности среди имущих граждан в соответствии с их заслугами» (III, 11, 1288 a 13–15)¹. Аристотель описывает модель прямой демократии, при которой каждый гражданин, представляя собой часть политического целого, принимающего решения, вправе быть избранным и может занимать финансовые, военные и судебные должности (исполнять функции не только присяжного, но и судьи). Демократия существует тогда, когда люди свободные и неимущие, составляющие большинство, решают государственные дела. Цель демократии — соблюдение законов, равенство и свобода. «Основным началом демократического строя является свобода. [...] А одно из условий свободы — по очереди быть управляемым и править. [...] Второе начало — жить так, как каждому хочется; эта особенность, говорят, есть именно следствие свободы, тогда как следствие рабства — отсутствие возможности жить как хочется» (VI, 1, 1317 a 40–b 13). На это возражали, что «очередность», о которой ведет речь Аристотель, состоит только в сменяемости разных возрастных групп, а не различных категорий населения; подчеркивали и то, что всегда сохраняется различие между «активными» и «пассивными» гражданами, поскольку править могут лишь *phronimoi*/φρόνιμοι, рассудительные. Но

1. Принят за основу перевод С. А. Жебелева.

не раз повторяющееся утверждение Аристотеля, что человек, способный начальствовать, способен и повиноваться, ослабляет остроту этих возражений (III, 2, 1277 b 13–16).

Вместе с тем Аристотель ясно высказывается о том, что различие между правящим и управляемым — это различие естественное. В VII книге *Политики* он приводит немало исторических примеров, призванных показать, что деление государства на господствующие и подчиненные классы — распространенное и древнее (9, 1329 a 40–b 2). Различие между правящим и подвластным обнаруживается в природе повсюду, даже в отдельном существе душа господствует над телом. Никто из граждан не должен исполнять производственных функций (быть землепашцем или ремесленником), ибо такой гражданин был бы лишен досуга, необходимого «и для развития добродетели, и для государственной деятельности». Благодаря институту рабства, возлагающему эти функции на людей иной породы, государство (как совокупность граждан) состоит только из людей свободных и равных.

Конечная цель государства — через господство законов обеспечить счастье и добродетель. А исполнению законов благоприятствуют определенные экономические условия, как, например, расширение средних слоев: «Когда управление государством возглавляют земледельцы [земельные собственники] и те, кто имеет средний достаток, тогда государство управляется законами. Они должны жить в труде, так как не могут оставаться праздными; вследствие этого, поставив превыше всего закон, они собираются на народные собрания лишь в случае необходимости» (*Политика* IV, 5, 1292 b 25–28). Из этих соображений Аристотель защищает и умеренную олигархию, основанную на существовании многочисленного среднего класса — фактора стабильности. Но состояние граждан должно оставаться ограниченным: общим условием различных видов демократического правления служит относительное имущественное равенство; чрезмерная концентрация собственности ведет к тому, что строй становится олигархическим. С другой стороны, если появляется слишком много граждан, пользующихся досугом, демократия превращается в демагогию и «постановления народного собрания заменяют закон». Но, помимо господства законов, лучшее государственное устройство требует еще и других, в точности определенных условий, частью просто географических. Так, по Аристо-

телю, в наилучшем государстве должны быть «верхняя агора» («свободная площадь», — она «чиста от всякого рода товаров, и ни ремесленники, ни землепашцы, ни кто-либо иной из подобного рода людей не имеют права ступить на нее») и «нижняя агора» («торговая площадь»); первая предназначена для деятельности, связанной с досугом, вторая — для торговли (VII, 1, 1331 a 32–b 5). В общем, Аристотель одобряет такое государство, в котором преобладает средний класс, и порицает его противоположность — государство, состоящее из богатых, умеющих только повелевать, и бедных, умеющих только рабски повиноваться.

Итак, каков же смысл понятия «гражданин»? И в чем заключается гражданская добродетель? Безусловно ли добродетельны добродетельные граждане, или каждый гражданин должен обладать политической добродетелью, соответствующей типу государства, в котором он живет? Мы видели, что гражданство определяется главным образом через участие в осуществлении власти, преимущественно власти законосовещательной и судебной (III, 1, 1275 a 22–23 и b 18–19; Аристотель признает три типа власти: законосовещательную — в народных собраниях, — исполнительную — в распределении государственных должностей и управлении — и судебную). Такое участие в особенности характерно для демократий (1275 b 5), несмотря на существующие различия между видами государственного устройства (1275 b 4). Тесная связь, установленная между добродетелью гражданина и политическим участием, наводит на мысль, что, поскольку имеется множество видов государственного устройства, необходимо отделять добродетель порядочного человека, добродетель безусловную, одинаковую для всех (добродетель человека *sroudaios*/σπουδαῖος и *agathos*/ἀγαθός) от добродетели хорошего гражданина (даже если отрывок из *Политики* III, 2, 1276 b 36–1277 a 5 может быть истолкован и в несколько ином смысле). Однако в конце III книги *Политики* Аристотель напоминает: он показал, что «в наилучшем государстве добродетель мужа и добродетель гражданина должны быть тождественны. Отсюда ясно, что таким же точно образом и при помощи тех же самых средств, которые способствуют развитию хорошего человека, можно было бы сделать таковым и государство, будь то аристократическое или монархическое. Почти одно и то же воспитание, одни и те же навыки служат к усовершенствованию государственного мужа или ца-

ря» (III, 12, 1288 a 38–b 2)¹. Главная проблема в том, как человеку быть добродетельным, когда он не располагает досугом из-за своей бедности: как превратить государственный строй в *политию*, в хорошее правление, при котором даже бедные граждане могут быть свободными и вести достойную жизнь? В качестве общего решения Аристотель, похоже, рекомендует постепенное преобразование политической добродетели равных в добродетель вообще, особо отмечая значение дружественности: «когда граждане дружественны, они не нуждаются в правосудности» (*Никомахова этика* VIII, 1, 1155 a 26).

Одна из идей, преобладающих в аристотелевской критике различных положений *Государства* Платона, касается единства государства. Аристотель считает, что государство — это некая реальная сущность, образованная, однако, из несхожих элементов. Государство, приведенное к чрезмерному единству, препятствует дифференциации, необходимой для устроения нравственной жизни (*Политика* II, 2). Граждане, составляющие государство, с необходимостью отличаются друг от друга богатством, происхождением и нравственной добродетелью, и было бы нелепо стремиться создать посредством закона недифференцированность, которая закрывала бы всякий путь к нравственной жизни. По этой причине Аристотель решительно выступает во II книге *Политики* против общности жен и детей и против «коммунизма» в пользовании благами, проповедуемых Платоном в V книге *Государства*: невозможно, доказывает он, добиться того, чтобы каждый проникся интересами всех; столь личные чувства, как интерес и привязанность, не могут быть направлены на общее и, значит, по необходимости должны быть ограниченными. Аристотель выступает также против общего владения имуществом, что рекомендует Платон, и выражает твердое убеждение, что собственность должна оставаться частной, хотя пользование собственностью может быть в какой-то мере общим (II, 2, 1263 a 38–40; VII, 16, 1334 b 29–32). Наконец, Аристотель критикует Платона за то, что он попытался политическими и законодательными средствами устранить зло, не имеющее политического характера, а исходящее от человеческой природы (например, эгоизм и частный интерес). Аристотель считает, что проектируемое Платоном законодательное регулирование множества част-

1. Перевод С. А. Жебелева с некоторыми изменениями.

ных вопросов лишает государство истинных политических благ, к которым относится, прежде всего, способность граждан проявлять свою добродетель «согласно сознательно принятому решению жить совместно» и соответственно различным материальным и социальным средствам, имеющимся в их распоряжении. В этом смысле Платон, с точки зрения Аристотеля, неверно понимал суть моральных целей государства.

Но расхождения между Аристотелем и Платоном в вопросе о конкретных задачах государства не следует преувеличивать. Аристотель тоже подчеркивает, особенно в VII книге *Политики*, что государство должно играть главную роль в воспитании детей и даже (эту мысль мы находим и в Платоновом *Государстве*) регламентировать брачные союзы (VII, 14, 1334 b 29–32). Все воспитание молодежи может стать общественным делом (VIII, 1, 1337 a 11–12, 22–24, 26–29). Аристотель подробно разъясняет, каким образом государство должно регулировать жизнь граждан, — ведь «граждане принадлежат государству». При чтении этих страниц складывается впечатление, что авторитарность Аристотеля почти не уступает авторитарности Платона, несмотря на различие их представлений о структуре политического участия. Аристотель отводит философу роль весьма отличную от той, какую признавал за ним Платон. Философ не будет царем: он не должен править, не должен учреждать законы. Но он может заняться философским образованием законодателя и наставить его в политической добродетели, когда тому придется составлять новый свод законов или исправлять несовершенства существующего. Наконец, философ играет важную роль в организации воспитания. Лучшее воспитание — то, которое поддерживает равновесие различных функций индивидуума. Следует избегать исключительно военного воспитания, как в Спарте, или воспитания, сосредоточенного в основном на гимнастике, как у фиванцев. Тело надо развивать ради души, а низшую часть души — ради высшей части, которая, в свою очередь, должна обеспечить наиболее полное применение созерцательного разума.

8. ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА, РИТОРИКА, ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В заключение скажем несколько слов еще о двух направлениях Аристотелевых исследований — литературной критике и исторических изысканиях. Аристотель придавал большое значение художественному и литературному творчеству. Но мыслил он его главным образом как подчиненную строгим правилам деятельность мастера, цель которой — создание определенного предмета. Поэтическое искусство относится к искусствам созидательным (на что указывает существительное *poiēsis/ποίησις* («делание», «творчество»)); это, в частности, искусство сочинения трагедий.

Поэтика представляет собой небольшой трактат, существующий к тому же в неполном виде. В ней дается чрезвычайно интересный анализ стиля и языка, дополняемый III книгой *Риторики*. *Поэтика* содержит то, что многие комментаторы рассматривают как теорию литературной критики. Метод, применяемый Аристотелем для изучения трагедии, тот же, какой мы находим в его этических, физических и политических трактатах. Аристотель постоянно ссылается на конкретные примеры и приводит цитаты из греческих трагедий. Его задача — охарактеризовать пьесы, которые ставились в его время — определить образец хорошей трагедии и объяснить, как сочиняется такая трагедия. Центральное понятие аристотелевского анализа — *mimēsis/μίμησις* («подражание», «воспроизведение»). Это деятельность, связанная, по Аристотелю, с одним из главных инстинктов человека. *Mimēsis* означает склонность изображать вещи, какими они могли бы быть или должны были бы быть, а не каковы они на самом деле; деятельность эта — не только подражательная, но и творческая.

В знаменитой VI главе *Поэтики* Аристотель определяет трагедию как воспроизведение действия важного и законченного, имеющего некоторый объем (6, 1449 b 24). Действие есть некое целое, имеющее начало, середину и конец, обладающее известной сложностью и известной внутренней дифференциацией. Трагедия — это воспроизведение «не [характеров] лю-

дей, но действия, жизни, счастья, {ибо счастье и} несчастье состоят в действии». Речь, свойственная трагедии, — благородная и украшенная, она принимает драматическую, а не повествовательную форму; цель же трагедии в том, чтобы, вызвав такие страсти, как страх и сострадание, совершить их очищение (katharsis/κάθαρσις). Задача сочинителя трагедии — изображать не то, что произошло в действительности, а ту последовательность событий, которая наиболее вероятна. Основное различие между поэзией и историей заключается, таким образом, в том, что история повествует о реальных событиях, т. е. о единичном, а поэзия говорит об общем и потому она более философична, чем история (9, 1451 b 5).

Сочинение под заглавием *Риторическое искусство*, чаще именуемое *Риторикой*, положило начало целой традиции преподавания и ораторской практики, которая продолжалась вплоть до современной эпохи. Две первые книги развивают теорию аргументации и излагают средства нахождения доказательств — как общих для трех ораторских жанров, так и специфичных для каждого из них. В третьей книге (подлинность которой иногда оспаривалась) рассматриваются различные способы изложения этих доказательств и устанавливается их место в построении риторического дискурса. Риторика, тоже относящаяся к творчеству (poiēsis), преследует внешнюю по отношению к ней самой как науке цель — убеждение аудитории. Платон в диалоге *Горгий* выносит риторике вердикт, приравнивающий ее к практике (empeiria/ἐμπειρία) и навыку (tribē/τριβή) (463 b, 465 a)¹. Аристотель считает этот вердикт в большинстве случаев заслуженным, но, явно желая реабилитировать риторiku, придать ей статус подлинного искусства, определяет ее предмет (pragma/πράγμα) и функцию (ergon/ἔργον). Риторика, согласно Аристотелю, есть «способность усматривать относительно каждого {предмета} то, что может убедить. Этим не занимается никакое другое искусство...» (I, 2, 1355 b 25–27). Своих предшественников Аристотель упрекает в том, что они ограничивались судебным родом речей и пренебрегали совещательными и эпидиктическими речами. Эти жанры различаются по типу слушателей. Когда слушатель — просто зритель и должен оценить преимуще-

1. «Впрочем, искусством оно {красноречие} только кажется; по-моему, это не искусство, но навык и споровка» (пер. С. П. Маркиша).

ственно талант оратора, речь последнего состоит в epideixis/ἐπίδειξις (показе); когда слушателю предстоит, выслушав оратора, вынести суждение, то суждение это может относиться к будущему (как, например, у члена народного собрания или совета), и речь тогда — совещательного рода, или же оно может относиться к прошлому (как у судьи) — в этом случае речь оратора судебная. Аристотель излагает теорию объективных, или логических, доказательств, занимающих в *Риторике* главное место, и доказательств субъективных, или моральных, связанных с описанием характеров (ēthē/ἦθη) и страстей (pathē/πάθη), рассматриваемых в основном в *Никомаховой этике* и *Политике*. В отношении последнего вида доказательств он демонстрирует, как их строить — отправляясь от общих и частных топов и руководствуясь принципами подтверждения и опровержения, делающими риторiku эффективной техникой использования правдоподобного. Основное логическое средство, применяемое риторикой, — более терпимый к случайному и более гибкий вид силлогизма, с вероятными посылками и вероятными заключениями, который называется у Аристотеля энтимемой: «Так как очевидно, что правильный метод касается способов убеждения, а способ убеждения есть некоторого рода доказательство... риторическое же доказательство есть энтимема... то ясно, что тот, кто в наибольшей мере способен усматривать, из чего и как составляется силлогизм, может быть и наиболее способным строить энтимемы, если он вдобавок еще будет знать, к каким предметам применяются энтимемы и чем они отличаются от чисто логических силлогизмов...» (I, 1, 1355 a 2–14)¹. Речь идет именно о «риторическом силлогизме» (I, 2, 1356 b 3), о выводе из правдоподобного и из признаков; правдоподобное и вероятное сначала определяют сами по себе, а затем в отношении к характерам, страстям и добродетелям слушателей. Риторика требует, таким образом, способности «к силлогистическим умозаключениям и к исследованию характеров, добродетелей и страстей — что такое каждая из страстей, какова она по своей природе и вследствие чего и как появляется, — так что риторика оказывается как бы отраслью диалектики и той науки о нравах, которую подобает называть политикой». Наверняка имея в виду пассаж из *Горгия* (463 d сл.), где Платон порицал риторiku за то, что она не-

1. Взят за основу перевод Н. Платоновой (*Античные риторики*. М., 1978).

оправданно подменяет собой политику, Аристотель прибавляет: «Поэтому-то риторика и принимает вид политики...» (I, 2, 1356 а 21–27)¹.

Аристотель, вероятно, приобрел некоторую известность в области исторических исследований. Сохранились сведения, что он был приглашен составить список победителей Пифийских игр в Дельфах. Исходя из имен победителей, нужно было установить правильную хронологию (намечающую как бы общие хронологические ориентиры) и написать авторитетный список. Аристотелю и его сотрудникам пришлось немало поработать с архивами. Возможно, в Ликее проводились и другие аналогичные работы: в каталоге сочинений Аристотеля значатся названия *Олимпийские победители* и *Dikaiōmata* (собрание судебных решений из разных греческих городов).

Аристотель осуществлял также многочисленные исследования относительно политического строя государств (всего он изучил 158 государственных устройств). Изыскания этого рода были известны лишь по нескольким фрагментам, пока в конце XIX в. не открыли *Афинское государственное устройство*. Здесь содержатся краткая история государственного строя Афин и описание действующих в Афинах политических установлений. Основная часть документации взята, несомненно, из архивов, хранящихся в Афинах. Информативная ценность этого сочинения не так велика, но оно дает представление о важности и широте исторических исследований Аристотеля.

Личность Аристотеля — это личность незаурядного философа, для которого конечная цель мышления — достижение доступного человеку бессмертия и уподобление его богу благодаря деятельности разума. Но философская личность Аристотеля — это и личность замечательного ученого, инициатора исследовательской программы, по своему размаху не имеющей себе равных. Удивительнее всего в этом философе то, что при таком многообразии интересов и таком обилии исследований он был самым замечательным системосозидателем (о чем в его мировоззрении свидетельствуют взаимосвязь наук и систематическая разработка каждой науки) и одновременно проявил себя как один из самых плодотворных апоретических мыслителей.

Влияние Аристотеля огромно, последователям его нет чис-

1. Перевод Н. Платоновой (с некоторыми изменениями).

ла. Аристотелевская мысль дала направление новым научным изысканиям в Александрии в III в. до Р. Х. Начиная с XII в. она служила мощным стимулом развития арабской философии, в связи с распространением переводов сочинений Аристотеля на сирийский и арабский языки. С XIII в. наследие Аристотеля стало широко изучаться на христианском Западе и легло в основу схоластической философии. Великие рационалистические философские системы XVII столетия положили конец влиянию Аристотеля, но сегодня мы видим возрождение философии природы, а в нравственной философии с середины XX в. неоплатонизм — одно из самых жизнеспособных течений. В наши дни более чем когда-либо ясно, что философия современной эпохи унаследовала аристотелевский стиль мышления: внимание к конкретной реальности, стремление найти в самой этой реальности формы ее познания, представление о дифференциации областей знания во многом определяют дух современной науки.

БИБЛИОГРАФИЯ

СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Издания

Наиболее полное издание сочинений Аристотеля, которое служит основным изданием, так как на него доньше ссылаются при цитировании текстов этого философа, — издание Берлинской академии наук, осуществленное в начале XIX в. главным образом Иммануилом Беккером. Оно включает пять томов:

Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [1831], editio altera quam curavit Olof Gigon, accedunt Berolini apud W. de Gruyter, 1960.

— I–II: *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [1831], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1960.

— III: *Librorum deperditorum Fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon, 1987.

— IV: *Scholia in Aristotelem*, collegit Christianus A. Brandis [1836], *Supplementum Scholiorum: Syriani In metaphysica Commentaria*, edidit Hermannus Usener, accedit *Vita Aristotelis Marciana* [1870], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1961.

— V: *Index Aristotelicus*, edidit Hermannus Bonitz [1870], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1961.