

# ЭТИКА

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ



1984/9

**А.А. Гусейнов**

## ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ



### ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

**ЭТИКА**

9/1984

Издается ежемесячно с 1973 г

**А. А. Гусейнов,**  
доктор философских наук

**ЭТИКА**  
**АРИСТОТЕЛЯ**

Издательство «Знание» Москва 1984

**ББК 87.7**  
**Г 96**

Автор: Абдусалам Абдулкеримович ГУСЕЙНОВ, доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Рецензент: К. А. Шварцман, доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского полиграфического института.

**Гусейнов А. А.**

**Г 96** **Этика Аристотеля.** — М.: Знание, 1984.—64 с.—  
(Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Этика»;  
№ 9).

11 к.

В брошюре дается анализ этической концепции Аристотеля. Основное внимание уделяется следующим проблемам: предмет и задачи этики; учение о высшем благе; понятия добродетели и добродетельной личности; виды этических добродетелей — мужество, благоразумие, щедрость и др.; дружба и справедливость; этика и политика; классовые основания этики великого философа. Рассматриваются также споры о подлинности этических произведений Аристотеля.

0302050000

**ББК 87.7**  
**ІМІІ7**

© Издательство «Знание», 1984 г.

## КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ЭТИКИ ДО АРИСТОТЕЛЯ

**Социальные предпосылки этики.** Этика как относительно самостоятельная область философского знания зарождается в классовую эпоху. Ее возникновение включено в общий процесс отделения духовного производства от материального, в частности, оно непосредственно связано с обособлением морали в качестве формы общественного сознания.

Частнособственническая практика действует на нравственные отношения в обществе разрушающе, она разъединяет людей, приводит в действие низменные мотивы, прежде всего стремление к богатству и властолюбие. В этих условиях возникающее моральное сознание не просто приобретает относительную самостоятельность по отношению к фактическим нравам, оно вместе с тем эмансипируется, гордо отворачивается от них, начинает воображать, будто оно «может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного»<sup>1</sup>. Моральное сознание предстает как совокупность таких истин, которые призваны внести упорядоченность в хаос реальных нравственных отношений. Нравственная жизнь как бы удваивается, предстает как антитеза, противоположность должного и сущего. При этом должное тождественно добру, сущее — злу.

Появление морали в качестве обособившейся и воспарившей над миром формы сознания имело ряд оснований. Переход от первобытности к классовой цивилизации знаменовал собой принципиальное расширение нравственного горизонта. Освобождение общественных отношений от кровнородственной формы открывало перспективу единения всего человечества, хотя, правда, и весьма далекую. Эмансипация морали от мира в виде всеобщих норм долженствования отчасти выражала эту новую перспективу. Кроме того, абстрактно-все-

общие нормы морали были неадекватным, мистифицированным воплощением социально сплывающей сущности морали, своеобразным способом сохранения той моральности, которая была утрачена в самой действительности. Ценностям морального сознания всегда был присущ определенный общечеловеческий аспект. Однако решающая причина мистификации морального сознания — это потребность господствующего класса навязать свою идеологию ценностно саморазорванному обществу. В форме морального долженствования, которое противостоит живой практике межчеловеческих отношений, господствующий класс идеализирует условия своего существования, «выдвигает их в качестве жизненной нормы, отчасти как прикрашивание или осознание своего господства, отчасти же как моральное средство этого господства»<sup>2</sup>.

Обоснование необходимости следования господствующим в обществе моральным нормам — таково основное назначение появляющейся этики. Конечно, эта причина не была единственной, определенную роль играли также познавательные стимулы. Теоретические потребности философии — и не только стремление к полноте охвата действительности, но прежде всего решение основополагающей для нее проблемы человека в мире — требовали изучения бытия в его нравственном аспекте. Это подтверждается всем ходом истории философии, где различие типов философского мышления, исходных гносеологических (теоретико-познавательных) установок в значительной мере оказывалось существенно связанным с различиями в подходах к осмыслению морали. Кроме того, сама логика движения человеческого познания, необходимость критического преодоления мифологического мышления предполагали и требовали рационально-научного осмысления ценностного отношения к миру, которое играло в мифологии ключевую роль. Другим важным источником обращения к научному обоснованию и доказательно-аргументированному рассмотрению морали были потребности самого морального размышления, которое органически сопутствует нравственному поведению, в особенности в сложных, конфликтных, кризисных ситуациях. Ведь нравственность — это не только определенные нравы, реальные формы общественной связи между людьми, но также словесно формулируемые нормы поведения и размышления над ними. В этом смысле Кант

был прав, говоря, что «в практическом обыденном разуме, если он развивает свою культуру, незаметно возникает диалектика, которая заставляет искать его помощи в философии точно так же, как это происходит с разумом в его георетическом применении»<sup>3</sup>.

Однако среди всей совокупности факторов, детерминировавших (обусловивших) появление этики, решающим является все же удвоение нравственной жизни и потребность обоснования морали господствующего класса в качестве общезначимой основы моральной жизни общества. Как составной элемент классовой идеологии этика призвана доказать «истинность», безусловность господствующих в обществе моральных норм, изучить пути и механизмы, способные придать им действенность. В условиях, когда люди фактически делают не то, что они должны были бы делать с точки зрения освященных моралью всеобщих интересов, эти последние для своего подкрепления крайне нуждаются в авторитете разума, силе духовного внушения. Этика пытается найти выход из безвыходного положения, обосновать возможность и необходимость морального синтеза ценностно расколотого общества. На ее долю выпала исключительно противоречивая роль — быть разумом неразумного мира.

Было бы неправильно видеть в домарксистской этике сплошную апологетику (оправдание) интересов господствующих классов, орудие духовного закабаления народных масс. В ней наблюдается также очень сильная социально-критическая струя. Перипетии политической истории, прежде всего революционные эпохи ломки устоявшихся форм жизни и падстроечных механизмов, стимулировали возможность анализа моральной действительности с точки зрения прогрессивных социальных сил, рассмотрение нравственности в качестве конкретного свойства конкретных людей. Домарксистская этика, будучи идеологическим феноменом, предстает также как относительно самостоятельная область знания со своей особой историей развития.

**Предэпика: Гомер, Гесиод, Семь мудрецов.** Рассмотрение реального процесса зарождения этики в западноевропейском культурном регионе подтверждает высказанную мысль о том, что здесь решающую роль сыграло вычленение морали в качестве особой формы общественной идеологии. На примере поэм Гомера, Гесиода, изречений Семи мудрецов<sup>4</sup>, творе-

пий первых философов можно видеть, как зарождение и развитие этического мышления идут параллельно с появлением абстрактных моральных норм, конфронтирующих с реальным поведением индивидов.

В поэмах Гомера, отражающих высшую, уже подвергающуюся социальному расслоению стадию первобытного общества, наблюдается такое противоречие. С одной стороны, герои Гомера в высшей степени моральны, они выражают коллективистское начало, принадлежат своему племени, народу, и борьба за его благо является конкретным смыслом их жизнедеятельности. С другой стороны, в «Илиаде» и «Одиссее» мы не находим сколько-нибудь строгого, вербально (словесно) оформленного морального кодекса, общих заповедей, соблюдение которых считалось бы критерием моральности. Даже любовь к родине, эта действительная ценность основа поведения Ахилла, Гектора и других эпических героев, крайне редко выставляется в качестве сознательного мотива. Своеобразие воспроизводимой Гомером моральной ситуации состоит в том, что есть моральные индивиды (эпические герои), но нет сформулированных общеобязательных моральных норм. Герои моральны сами по себе, в силу своих непосредственных общественных связей; они не знают добра и зла в их абстрактно-непререкаемой противоположности. К примеру, они беззаветно мужественные люди, но мужество еще не является моральной добродетелью, это просто выражение естественных свойств человека: физической силы, могучего телосложения.

Переплетение, совпадение общего с единичным, индивидуализированность коллективных целей и коллективная сущность индивидуальной воли составляют своеобразие морального бытия гомеровских героев. Классовое расслоение в нем едва намечается. Поэмы Гомера лишены назидательно-этического начала, а моральная терминология находится в зачаточном состоянии<sup>5</sup>: выражения, обозначающие положительные и отрицательные качества человеческой личности, а также общие моральные понятия немногочисленны, они имеют второстепенное значение, не входят в идеал человека; термины, которые в последующем развитии приобрели собственно моральное значение (добродетель, благо и др.), даны в органической слитности с понятиями, описывающими красоту, физическую силу, обычаи, естественное развертывание самой

действительности; преобладают порицающие, негативные термины.

Иная картина у Гесиода. Он говорит от имени крестьянства, мелких собственников, ясно формулирует свою социальную позицию, противопоставляя ее аристократическому миропониманию. Его поэмы, прежде всего «Труды и дни», пронизаны моралистическим смыслом. В качестве основных ценностей он выдвигает труд и справедливость, понимая под ними бережливость, расчетливость, законность и вообще все, что ведет к укреплению собственности. Труд как ценностное понятие вводится им впервые. Термин «справедливость» встречается и у Гомера, но только Гесиод придает ему исключительно нравственно-правовое значение. Однако самое важное отличие состоит в том, что труд и справедливость у Гесиода — это уже индивидуальные нормы, обозначающие рамки достойного поведения и противостоящие реальным нравам: расточительству, насилию, зависти и т. д. Здесь появляется потребность в этической рефлексии, призванной ответить на вопрос, почему следует придерживаться морального идеала, который противостоит реальным общественным нравам. Гесиода можно считать первым европейским моралистом. Он мыслит этически: стремится показать выгодность нравственно законного образа действий и своим учением о пяти последовательно деградирующих эпохах обосновать его необходимость и разумность.

Обособление моральных норм в качестве противостоящего реальным индивидам долженствования получает дальнейшее развитие в изречениях Семи мудрецов. Заключение в них моральные требования имеют общезначимую, претендующую на абсолютность форму, а по содержанию представляют собой апологию общих интересов рабовладельческого полиса: «Почитай старших» (Хилон), «Спеши угодить родителям» (Фалес), «О богах говори, что они есть» (Биапт), «Предпочитай старые законы, но свежую еду» (Периандр). Предписания Семи мудрецов прямо конфронтруют с потребностями конкретных индивидов, требуя от них самоограничения, самообуздания. Типичным в этом отношении является призыв к умеренности: «Соблюдай меру» (Фалес), «Ничего слишком» (Солон), «Мера—это лучшее» (Клеобул), «Обуздывай гнев» (Хилон) и т. д.<sup>6</sup> Выставляемые древнегреческими мудрецами нормы претендуют на всеобщность



го существу представляя собой моральный идеал, который довлеет себе, в своей всеобщности и абстрактности как бы воспаряет над конкретной действительностью. Гомер изображает живых индивидов. Гесиод формулирует идеалы мелких собственников. Семь мудрецов вещают истину саму по себе. Они уже имеют дело не с фактическими нравственными отношениями, а с моральными нормами, живущими как бы своей собственной жизнью. Мудрость, по их мнению, состоит в том, чтобы понять и принять данные нормы. В этом отношении первые опыты философской этики, с которыми мы встречаемся у Анаксимандра, Гераклита, пифагорейцев, Анаксагора и других философов раннерабовладельческой эпохи, являются прямым продолжением практического морализирования.

Вот как рассуждает Гераклит. В мире, говорит он, царит единый закон — логос. Однако люди ведут себя так, как если бы каждый из них сам задавал себе закон. Они в своей массе не понимают и не следуют логосу: ограничиваются поверхностными знаниями; предаются религиозно-мифологическим предрассудкам; прозябают в телесно-чувственных удовольствиях, наслаждаясь грязью, подобно свиньям. Словом, эмпирические индивиды преисполнены ложной гордыни, не понимают своего сущностного родства с единым законом. Отсюда вытекают нормативные выводы Гераклита: «необходимо следовать всеобщему»; «своеволие следует гасить скорее, чем пожар»<sup>7</sup>. Логика рассуждения Гераклита типична для ранних философов и может быть резюмирована в следующих положениях: а) всеобщая необходимость обладает по отношению к индивидам обязующей силой; нравственная жизнь в этом смысле есть частный случай единого мирового порядка; б) индивиды в действительности преследуют частные цели и их наличное бытие не соответствует всеобщим требованиям; в) для разрешения данного противоречия и нужны регулирующие поведение законы; г) действительность нравственных законов обеспечивается регулятивной силой разума.

Таким образом, этика зарождается по мере того, как конкретно-историческим ценностным установкам, выражающим потребности функционирования классовой цивилизации, придается абсолютная форма. Она способствует такому превращению и призвана философско-теоретическими средства-

ми поддерживать его. Становление этики связано с вычлениением противоречия между абсолютными моральными требованиями и фактическим поведением людей. Не живая моральная личность, а добродетели, которыми она должна обладать, не реальные межчеловеческие отношения, а нормы, которым она должна подчиняться, — вот что становится преимущественным предметом этики, включенной в систему идеологии эксплуататорских классов.

«Человек есть мера всех вещей». Наметившийся в V веке поворот философии к проблеме человека имел решающее значение для становления этики. Знаменитый тезис Протагора («Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»<sup>8</sup>) не сводится к гносеологическому скептицизму, т. е. к сомнению относительно возможности познать объективную истину. Он означал вместе с тем утверждение примата ценностного отношения к миру перед познавательным. Природа, вещи не содержат в себе меры человека, то есть они не могут дать направления его жизни. Для того чтобы решить, как строить свою жизнь, человеку не надо предварительно отвечать на вопрос, что представляет собой внешний мир. Напротив, само познание человека определяется характером его бытия, и в этом смысле человек задает меру вещам. Он представляет собой самостоятельную реальность, которую никак нельзя считать простой проекцией, частным случаем мирового закона. Человек сам есть законодательная сила. Не будет преувеличением сказать, что протагоровский тезис задает европейскому гуманизму специфический смысл, связанный с представлением о человеке как о центре Вселенной и обосновывающий его право смотреть на окружающий мир сквозь призму своих интересов.

Изучение своеобразия человеческого бытия обнаружило две фундаментальные особенности. Во-первых, это бытие имеет вариативную природу и сам человек силой своей активности может придать ему различный вид. Говоря по-другому, совершенное воплощение сущности (назначения) человека зависит (и к тому же решающим образом) от него самого.

Софисты выдвинули и талантливо обосновали идею о коренном отличии установлений культуры (в том числе и прежде всего нравственных норм и обычаев) от законов при-

роды. Законы природы имеют неотвратимый характер и обнаруживаются одинаково во всех индивидах независимо от их социальных характеристик. Установления культуры являются произвольными продуктами человеческого творчества, они различны у различных народов и даже в одном и том же обществе меняются в зависимости от интересов людей. Во всяком случае несомненно, что нравы, обычаи, социальные нормы восходят к действующим людям как к своей непосредственной причине. С этим обобщением связана другая важная для этики софистов мысль о том, что добродетели можно научиться.

Демокрит видит цель деятельности человека в его собственном блаженстве, в достижении им совершенного состояния, которое определяется философом как хорошее (спокойное, уравновешенное, невозмутимое, гармоничное) состояние духа. Эта цель достигается в результате правильно организованной жизни. Учение, считает Демокрит, преобразует человека и делает это с основательностью, которая сопоставима с действием природы («природа и учение подобны»<sup>9</sup>). Среди факторов, ведущих к желанному состоянию эвтюмии (безмятежности), он называет способность подчиняться голосу разума, ориентацию на духовные ценности, а также усвоение общепринятых представлений о стыде и долге.

Важной вехой в истории этики, в частности в обосновании своеобразия моральной природы человека, явился сократовский тезис о том, что добродетель есть знание и что «те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания, и не только знания вообще, но... знания измерительного искусства»<sup>10</sup>. Не вдаваясь в противоречивую многозначность сократовского положения, отметим тот его несомненный смысл, согласно которому нравственность должна оправдаться перед мышлением, а индивид — руководствоваться глубоко продуманными и его разумом санкционированными убеждениями. Сократ утверждает моральную уверенность личности, в его этике, говоря словами Гегеля, «место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов»<sup>11</sup>. Есть просто жизнь, а есть жизнь хорошая: вторая выше первой, и человек должен жить хорошей жизнью, норму которой он может найти только в себе, — таков один из основных мотивов этики Сократа.

Словом, философы открыли наличие в человеке «второй природы», которая создается им самим и имеет для его морального бытия решающее значение, намного более важное, чем первая (естественная, телесная) природа. Тем самым человеческое существование интерпретируется как задача и на первый план выдвигается поиск путей ее решения.

Следующее фундаментальное открытие, сделанное философами, состояло в том, что бытие человеческого индивида внутренне связано с бытием других индивидов, со всей системой общественных институтов и отношений и что именно здесь, в общественной сфере, формируется его вторая, собственно человеческая, нравственная природа.

Протагор рассматривает формирование добродетели как совокупный результат действия всего многообразия факторов, составляющих общественную жизнь, — прежде всего семьи, школы, государства. Отвечая на коварный вопрос своего оппонента Сократа: если добродетели можно научиться, то почему не существует учителей добродетели наподобие учителей гимнастики, музыки и т. д., он приходит к исключительно плодотворному выводу о том, что все прочие учителя, чему бы они ни учили, учат одновременно также и добродетели.

Демокрит, подчеркнув наличие в человеке особого интимного чувства, являющегося стражем добродетели (и к тому же стражем более надежным, чем закон), а именно чувства стыда, связывает его с постоянным трудом, обучением грамоте, музыке, гимнастике. Стыд в его интерпретации является неким результатом вхождения человека в мир культуры, он фиксирует, охраняет и стимулирует определенную меру овладения общественными формами поведения.

Особо в интересующем нас плане следует выделить идею Платона о единстве человека и государства (общества). Рассмотрение человека как представителя полиса не является, конечно, особой заслугой Платона. Это — общее убеждение античности. Но Платон развернул эту мысль в законченную концепцию, в которой структура индивидуальной психики и структура государства совпадают, находятся во внутренней соотнесенности между собой. «...В государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково... как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется

и у частных лиц»<sup>12</sup>. Человеку свойственны следующие добродетели: мудрость, мужество, умеренность. Соответственно в государстве имеются три сословия: правители, стражи, земледельцы и ремесленники. Правители воплощают в своей деятельности мудрость; стражи (воины) — мужество; земледельцы и ремесленники — умеренность. Справедливость, которая является четвертой добродетелью, состоит в том, чтобы каждый занимался своим делом и не вмешивался в чужие, чтобы, подобно тому как разум главенствует над неразумными частями души, так мудрецы-правители главенствовали над другими сословиями. Государство — это человек больших размеров, и, наоборот, человек — государство малых размеров. Правда, исходно-генетической основой единства человека и города-государства являются структура души, характер свойственных индивиду способностей. Но в реальном процессе взаимодействия приоритет государства несомненен. В идеальном виде оно представляет собой единственную нравственно организованную форму земного бытия.

Начиная с софистов, Демокрита и Сократа, античная этика анализирует преимущественно понятие совершенной личности, вопрос о том, что является для нее высшим благом и каким образом это высшее благо реализуется. При этом этика исходила из предпосылки, что в той мере, в какой совершенными становятся индивиды, становится совершенным и общество, в котором они живут.

Теоретические поиски в античной этике были органически связаны, более того, подчинены нормативным целям. Это явилось не столько выражением неразвитости науки, сколько отражением существа дела: этика объясняет для того, чтобы учить. В доаристотелевской этике были уже предложены довольно разнообразные типы, модели нравственно совершенной личности и совершенного образа жизни: эвдемонизм, стремление к счастью как к высшей ценности (Демокрит); гедонизм, ориентация на наслаждение (Ариштины); кинизирующий аскетизм, опрощение потребностей, которое возвращается к природной первооснове (Антисфен); волюнтаризм, своеволие «сильной» личности (младшие софисты); морализующий интеллектуализм, отождествление добродетели и знания (Сократ); созерцательно-духовная деятельность (Платон).

Склоняясь к отождествлению морали с моральной личностью, философы нарисовали в совокупности довольно богатый образ субъекта нравственной деятельности. Систематизирующим итогом античных достижений в этой области явилась этика Аристотеля.

## **ЭВДЕМОНИЗМ АРИСТОТЕЛЯ — ВЕРШИНА АНТИЧНОЙ ЭТИКИ**

Как ни богата история этики великими именами, Аристотель занимает в ней особое место. Созданная им «Никомахова этика» и сегодня, спустя 2300 лет, сохраняет теоретическую и, как это ни покажется парадоксальным, жизненную актуальность. Аристотель затрагивает самый разнообразный круг проблем, вызывая удивление глубиной и точностью своих суждений. Его этическое наследие энциклопедично, но тем не менее, оценивая его исторические заслуги, особо следует отметить три момента:

1. Аристотель обозначил предмет и отличительные признаки этики как самостоятельной ветви научного знания, он же дал первое систематическое изложение этой науки.

2. Он подвел итог, суммировал все предшествующее развитие этического знания и оставил своеобразный свод этики античности, а вместе с тем и наиболее обширную, систематизированную картину нравов и ценностных ориентаций рабовладельческой эпохи.

3. Следуя традиции, видевшей в этике учение о добродетелях, Аристотель дал развернутое, самое полное и богатое из известных в истории описание моральной личности. И сегодня с полным основанием, хотя и не без сожаления, можно повторить слова Гегеля, что наилучшее, что мы вообще имеем по вопросам психологии морали, принадлежит Аристотелю.

**Этические сочинения.** От Аристотеля дошло до нас три произведения — «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика», содержащие его лекции по этике. Кроме того, с его именем связывается еще небольшое сочинение «О добродетелях и пороках», которое на самом деле имеет более позднее происхождение и несет на себе следы стоического влияния.

Наиболее полное, развернутое изложение этической тео-

рии Аристотеля содержится в «Никомаховой этике», состоящей из десяти книг. На вопрос, почему эта этика называется Никомаховой, аристотелеведы не дают однозначного ответа. Предполагается, что ее впервые издал (приблизительно в 300 году до н. э.) сын Аристотеля Никомах. Возможно, она посвящена сыну или, как считают некоторые, отцу философа, которого тоже звали Никомахом. Остается открытым вопрос о том, к какому периоду жизни философа относится эта работа. Скорее всего она является наиболее поздней из всех трех этик. Во всяком случае написана в зрелый период творчества. Подлинность «Никомаховой этики» признается в общем и целом всеми исследователями, хотя по этому поводу высказывались сомнения, в частности Ф. Шлейермахером, повторенные позже некоторыми другими исследователями.

«Эвдемова этика» состоит из восьми книг, из них три (четвертая, пятая, шестая) буквально совпадают с пятой, шестой и седьмой книгами «Никомаховой этики». Название этого произведения традиционно связывалось с именем ученика Аристотеля Эвдема из Родоса, который одним из исследователями рассматривался как автор, другими — как издатель этого произведения. Впрочем, одним из последних переводчиков этических работ Аристотеля на немецкий язык и их комментатором Ф. Дирлмайером было высказано необычное предположение, что, возможно, в данном случае речь идет об Эвдеме Кипрском, погибшем в 354 году до н. э., друге Аристотеля, которому этот последний и посвятил свои лекции<sup>1</sup>. Многие историки философии (Ф. Шлейермахер, Л. Шпенгель, Э. Целлер, Т. Циглер и др.) отрицали, а некоторые отрицают по настоящее время подлинность «Эвдемовой этики»; она приписывается не самому Аристотелю, а его последователям. Среди многочисленных вопросов, касающихся стиля, структуры и других моментов, которые порождают сомнения в подлинности «Эвдемовой этики», один имеет прямое и существенное отношение к содержанию самого этического учения Аристотеля.

Речь идет о заключительной части (ЕЕ, VIII, 3, 1249 а)<sup>2</sup>, в которой говорится о божестве как высшей инстанции в нравственных проблемах. Это место в течение длительного времени истолковывалось как выражение точки зрения теонормой (религиозной) этики. Так, Э. Целлер пишет, что «Эвдем ставит человеческое действие по своему происхождению и

цели в тесную связь с идеей бога»<sup>3</sup>. Однако теономное толкование морали было настолько чуждо этической теории Аристотеля, что его и в самом деле нельзя было считать автором «Эвдемовой этики», по крайней мере до тех пор, пока соответствующее место из восьмой книги понималось в религиозном духе. Новый взгляд на проблему высказал в начале нынешнего столетия В. Йегер, предложив рассматривать этические сочинения Аристотеля как свидетельство эволюции взглядов автора. «Эвдемова этика» является, по его мнению, произведением того раннего периода, когда Аристотель находился под влиянием идей Платона, а вызывавшая недоумение заключительная часть — «классическое свидетельство теономной нравственности в духе позднего Платона»<sup>4</sup>. Хотя точка зрения Йегера о том, что автором «Эвдемовой этики» является Аристотель, была признана и к настоящему времени прочно утвердилась, его аргументацию нельзя считать удовлетворительной. Теономные мотивы не только противоречат содержанию «Никомаховой этики», но в целом выпадают также из контекста самой «Эвдемовой этики». Проблема оставалась. Г. Арним пытался решить ее путем новой редакции текста, что вызвало много пареканий. Более предпочтительной является точка зрения Дирлмайера и Вагнера, согласно которой в этой этике речь идет о боге не в прямом, а в переносном значении. Имеется в виду не бог во Вселенной, а бог в нас, т. е. разум. Было резонно замечено, что обозначение разума как божества встречается также в других произведениях Аристотеля и вообще было типичным для античной культуры. Тем самым преодолевается основное содержательное препятствие, которое мешало признать подлинность «Эвдемовой этики»<sup>5</sup>.

«Большая этика» по объему является самым маленьким из всех трех этических сочинений Аристотеля (она состоит из двух книг). Происхождение названия также неизвестно. Так как термин «большая» не замкнут на собственное имя, то открываются более широкие возможности для толкования. Объяснения предлагались различные (она называется большой потому, что ей, вероятно, предшествовала другая, меньшая или малая, этика; при издании «Большой этики» использовались листы большого формата; она была посвящена отцу философа и, следовательно, это — «Большая Никомахова этика» в отличие от «Малой Никомаховой этики»,



посвященной сыну; в «Большой этике» рассматриваются значительные, большие вопросы и т. д.). Для нас важно лишь то, что слово «большая» в данном случае, по всей вероятности, не имеет прямого отношения к содержанию самого произведения (это, впрочем, соответственно относится и к именам Никомаха и Эвдема, которые входят в названия двух других этических сочинений Аристотеля). Есть достаточно оснований считать «Большую этику» подлинным, а по времени самым первым этическим произведением Аристотеля<sup>6</sup>.

Загадка трех этих сочинений Аристотеля имеет скорее исторический, чем теоретический интерес. Во всех трех работах с той или иной степенью полноты, доступности и т. д. излагается одна и та же этическая концепция. В них нет принципиальных теоретических различий (за исключением заключительной части «Эвдемовой этики», и то, если ей давать религиозную интерпретацию). Можно, следовательно, говорить о трех редакциях одной и той же этики, существование которых скорее всего связано с преподавательской практикой Аристотеля.

Структура этических сочинений Аристотеля, в особенности «Никомаховой этики», с теми или иными отклонениями воспроизводит структуру его этического учения, которое распадается на учение о высшем благе или счастье, учение о добродетелях вообще, учение об отдельных добродетелях и которое последовательно рассматривает три основных образа жизни: чувственный, политический, созерцательный. Внешне структура «Никомаховой этики» (основная проблематика ее книг) выглядит следующим образом: I — благо, высшее благо, разделение добродетелей; II, III (1—8) — общая характеристика добродетелей; III (9—15), IV — отдельные этические добродетели; V — справедливость; VI — дианоэтические (мыслительные) добродетели; VII — удовольствие и страдание; VIII, IX — дружба; X — удовольствие и блаженство.

**Предмет и задачи этики.** Аристотель дал этике ее имя. Само слово «этика» образовано Аристотелем и введено им в качестве термина, обозначающего определенную отрасль знания. Оно восходит к древнегреческому слову *ethos*, которое первоначально, в частности еще во времена Гомера, означало привычное место обитания (человеческое жилище, ло-

гово зверей), а впоследствии приобрело новый смысл: обычай, нрав, характер, образ мыслей. Античная философия пользовалась этим термином для обозначения природы, устойчивого характера того или иного явления (например, Гераклит говорит об этосе человека, Эмпедокл — об этосе первоэлементов). Отталкиваясь от значения этоса как характера (нрава, темперамента), Аристотель говорит об этических добродетелях (т. е. добродетелях, относящихся к характеру человека, его этосу) в отличие от дианоэтических (мыслительных) добродетелей (добродетелей разума). Наука, которая изучает этические добродетели, их роль в достижении счастья, которая исследует, какой характер, какой нрав человека является наилучшим, была названа Аристотелем этикой. В «Политике» (1261 а) он ссылается на свое сочинение «Этика»; об этическом он говорит также как об определенной области практики, входящей в политику (ММ, 1181 а). Термин «этика» содержит и несет основную смысловую нагрузку в названиях всех трех работ философа («Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика»), которые посвящены проблемам морали.

Выбор термина для отца логической науки не был, конечно, случайным. Он связан с самим существом дела. Обратившись к слову «этос», Аристотель связывает добродетель с формирующимися в результате общения нравами, обычаями, привычками; он недвусмысленно полемизирует с традицией Сократа — Платона, согласно которой источником и основанием добродетели является знание, правильное понимание. Сократ и Платон рассматривали нравственность как род знания, и в этом заключалась их принципиальная ошибка. «...Отождествляя добродетели с науками, — читаем мы в «Большой этике», — Сократ упраздняет внеразумную... часть души, а вместе с нею и страсть... и нрав». И далее о Платоне: «Платон смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе и поступил неправильно: это благо не имеет отношения к добродетели как таковой. Ведя речь о бытии и об истине, он не имел оснований говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего» (ММ, I, 1, 1182 а). Нравственность и в самом деле существенно отличается от познания и представляет собой другой срез отношения к действительности. Аристотель прав, подчеркивая ее практически-поведенческую ориентированность.

Различия между наукой и нравственностью Аристотель усматривает в следующем. Наука говорит о том, что собой представляют вещи; нравственность учит, как относиться к вещам. Психологическим основанием науки является разум; психологической силой, движущей нравственным поведением, служит разум в его единстве с неразумной частью души. Наука производит знания, обозначает границу между истинной и заблуждением; нравственность продуцирует ценности, ее критерием является различие добра и зла. Знания приобретаются в процессе обучения; нравственные добродетели являются результатом свободного выбора, опыта и привычки. Словом, нравственность касается поведения, притом в той мере, в какой это поведение зависит от самого действующего индивида.

Своеобразие предмета определяет своеобразие науки, и в отличие от теоретической философии этика является практической наукой. Цель этики, говорит Аристотель, — «не познание, а поступки» (EN, I, 1, 1095 a), она учит тому, как стать добродетельным, наилучшим. Если, к примеру, «астрономия и математика не имеют иной цели, чем познание и истолкование вещей, которые составляют предмет этих наук, — хотя это и не исключает, что они в иных случаях могут припести конкретную пользу» (EE, I, 5, 1216 b), то этические занятия не ставят своей целью только созерцание. Этическое исследование существует «не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой науки не было бы никакого проку» (EN, II, 2, 1103 b). Разумеется, этика при всех ее отличительных особенностях остается наукой и, подобно любой науке, производит знания. Однако этические знания имеют ценность не сами по себе; они являются формой актуализации практически повседневных задач и призваны направлять человеческую деятельность. Они переходят в нормы, в требования к поведению. Этика рассматривает нравственность (добродетель), «не просто чтобы знать, что она такое, но и чтобы знать, каким путем она достигается» (MM, I, 1, 1182 a). Она является нормативной наукой, призванной показать, как и откуда появляется добродетель, развернуть программу нравственного воспитания. Более того, в этике познавательные задачи (знание добродетели самой по себе) подчинены нормативным целям — обоснованию того, как стать добродетельным.

Поскольку цель этики — не обогащение индивида знаниями, а его преобразование, нравственное возвышение, то действительность этического образования определяется не только уровнем интеллектуального развития. В этой связи исключительный интерес представляет замечание Аристотеля о том, что для людей неопытных в житейских делах, а также для людей невоздержанных, в частности для юношества, изучение этики мало принесет пользы. Ибо тот, кто не умеет управлять своими страстями, склонностями, тот тем более не сможет управлять ими хорошо, правильно. Ему этические знания останутся чуждыми. Но этика, считает философ, может принести огромную пользу тем, кто обладает жизненным опытом, способен владеть собой, подчинять свои действия определенной цели. Знания о добродетели и путях ее формирования должны совпасть в индивидуе с потребностью стать добродетельным. Словом, этика в интерпретации Аристотеля является не просто отражением, но одновременно выражением и продолжением реальной нравственной практики.

Специфика предмета политической науки, а следовательно, и этики, частью которой она является, определяет свойственную ей меру точности и ясности. Реальные формы проявления благородного и справедливого столь разнообразны, подвержены таким колебаниям, что складывается впечатление об их условном, конвенциональном (договорном) происхождении. Во всяком случае исключается возможность их конкретной интерпретации средствами науки. Нравственные действия, как и всякие действия, касаются частного, имеют индивидуально-неповторимый облик. А этические знания именно потому, что они знания, имеют общий характер и не могут учесть практически бесконечную уникальность отдельных действий. Критикуя этический интеллектуализм Сократа, Аристотель замечает, что знание добродетели вообще не дает еще знания добродетели в каждом отдельном случае, подобно тому как врач лечит не человека вообще, а всегда отдельного, единичного индивида. Неопровержимый аргумент. Аристотель ставит вопрос еще более остро. Если бы даже, говорит он, такое знание, касающееся каждого единичного акта добродетельного поведения, и было возможно оно бы мало способствовало счастью, ибо важно не просто знать, а действовать. Правильное действие всегда является

единством рационального и иррационального, наряду со знанием оно еще требует нравственной зрелости склонностей. «Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда внеразумная... часть души не мешает энергиям ее разумной... части» (ММ, II, 10, 1208 а; см. также ЕЕ, VIII, 1, 1246 в).

Каждая наука имеет свою меру точности. Этика тоже. В ней истина обозначается «приблизительно и в общих чертах» (ЕН, I, 1, 1094 в). Ее выводы являются скорее вероятными, чем точными. Речь идет о том, что этические обобщения касаются общих оснований и общих ориентаций деятельности, но не могут управлять многообразием ее отдельных актов. Они охватывают некую тенденцию в мире человеческих поступков, которая пробивает себе путь через многочисленные отклонения, описывают то, что «имеет место лишь в большинстве случаев и при соответствующих предпосылках» (ЕН, I, 1, 1094 в).

Более того, этика вместе с политикой относится к наиболее важной науке, имеет как бы родовое значение по отношению к другим практическим наукам. Эта особая роль этики объясняется тем, что она рассматривает действия человека с точки зрения их общих оснований, конечных целей.

В силу своеобразия своего предмета этика должна оставаться на высоких уровнях абстракции; она не может претендовать на выписанную во всех частностях, деталях схематику человеческого поведения. Задача этики не в том, чтобы снабдить человека шпаргалкой на все случаи жизни, а в том, чтобы помочь ему найти себя, подняться до своего родового назначения.

**Высшее благо.** Аристотель очень чуток к опыту человеческой жизни. Он не выдумывает искусственные схемы и не обольщает людей ложными обещаниями, а прежде всего стремится понять закономерности их поведения. Живые нравы входят в его этику не с черного входа и не в качестве примечаний, как это передко случалось в истории, они составляют ее непосредственный и основной предмет. Первая особенность человеческого бытия, которую фиксирует реалистически мыслящий философ, состоит в многообразии его целей. Всякая деятельность предпринимается ради какой-либо цели. Во врачебном деле — это здоровье, в кораблестроении — судно, в стратегии — победа и т. д. Цель, ради которой предпринимается деятельность, есть благо<sup>7</sup>. Реаль-

ное многообразие благ нельзя подвести под одну общую идею. «Все существующее стремится не к одному благу, а каждое к своему собственному» (ЕЕ, I, 8, 1218 а).

Различные цели, соответствующие различным видам деятельности, иерархически организованы. То, что является целью в одном отношении, в другом отношении может быть средством. Менее общие и важные цели подчинены более общим и важным. Та цель, которая завершает эту иерархию, а значит, является в ней конечной, и которой соподчинены все прочие цели, и будет называться высшим благом. Все остальные блага-цели являются по отношению к нему средствами. Само же оно всегда остается целью, никогда не может стать средством. Высшее благо — это своего рода цель целей. «Если же у того, что мы делаем... существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем... ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, наше стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо... т. е. наивысшее благо» (ЕН, I, 1, 1094 а).

Особо следует отметить, что существенный признак высшего блага, как и всех отдельных благ, состоит в его достижимости. Благо не является совершенством вообще, некоей самостоятельно существующей идеей. Его нельзя также считать общей основой разнообразных деятельностей. Критикуя в этом вопросе своего учителя Платона, Аристотель подчеркивает, что если бы даже существовало единое благо, которое одинаково обнаруживается в разных вещах или имеет самостоятельный статус, то человек не мог бы ни овладеть им, ни осуществить в своих поступках. Следовательно, оно не представляет интереса для этики, которая имеет дело не с благом вообще, а с благом осуществимым, достижимым. В этике речь идет о человеческом или, как говорит Аристотель, «нашем высшем благе» (ММ, I, 1, 1183 а). Высшее благо есть характеристика человеческой деятельности, и практическая реализуемость является его органическим свойством.

Следуя сложившейся этической традиции и отражая установку общественного сознания своей эпохи, Аристотель характеризует высшее благо как блаженство, или эвдемонию (счастье)<sup>8</sup>. Это определение имеет для него аксиоматическое

значение, т. е. является самоочевидным началом этики. Вводя его, он ограничивается тем, что ссылается на общепринятость: «Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные, называют высшим благом счастье» (ЕН, I, 2, 1095 а).

Блаженство, или, что одно и то же. высшее благо, есть нечто завершенное и самодостаточное. Это не сумма благ, оно само по себе делает жизнь желанною. Блаженство не может быть больше или меньше, оно тождественно самоудовлетворенности. К нему люди стремятся ради него самого. Другой характеристикой блаженства является то, что оно не может быть предметом похвалы, ибо похвала предполагает оценку с точки зрения более высокого критерия, оно заслуживает высшего безусловного уважения. Счастье не нуждается для своего оправдания в чем-то другом. Свою награду оно несет в себе.

Аристотель демистифицирует понятие счастья, которое традиционно — и в общественном сознании, и в этике — связывалось с покровительством добрых гениев (именно таков первоначальный смысл слова «эвдемония»; вспомним также высказывание Демокрита о счастье, что душа есть местожительство этого демона). У Аристотеля счастье — это целиком и полностью факт человеческой жизни, притом такой факт, который решающим образом зависит от самого действующего индивида.

Понятие блаженства раскрывает такую особенность человеческой деятельности, как ее стремление соответствовать своему назначению. Оно, в сущности, и есть не что иное, как совершенная деятельность, или, говоря по-другому, деятельность, сообразная с добродетелью, а если добродетелей несколько, то с самой лучшей добродетелью. Чтобы понять логическую оправданность такого вывода, следует отметить, что понятие добродетели в античности, в том числе во времена Аристотеля, еще не имело специфически морального смысла, т. е. еще не понималось как делание добра другому человеку. Оно означало просто добротность, соответствие некоей вещи, явления своему назначению. В этом смысле говорилось, например, о добродетели коня, плотника, глаза и т. д. «В самом общем смысле добродетель — это наилучшее состояние» (ММ, I, 4, 1184 а). Под добродетелью понималось все, «что имело преимущественную значимость для ин-

дива или вещи, будь то практического, нравственного, интеллектуального или физического свойства»<sup>9</sup>. Поэтому выражения «совершенная деятельность» и «деятельность, соответствующая добродетели» означали одно и то же.

Блаженство, будучи состоянием живого деятельного индивида, реализующего собственное назначение, нуждается также в некоторых внешних предпосылках, как, например, в благородстве происхождения. К таким предпосылкам относятся также удачливость, богатство, общественный почет, красота, наличие друзей и другие факторы, способствующие хорошим поступкам. Конечно, превратностям судьбы и другим внешним обстоятельствам не так легко нарушить человеческое счастье, ибо блаженный — это тот, кто поступает наилучшим образом при данных обстоятельствах. Только крупные и постоянные удары судьбы, великие и многочисленные несчастья, подобные тем, которые обрушились на троянского царя Приама, могут стать непреодолимым препятствием на пути к блаженству. Для счастья нужна как полнота добродетели, так и полнота жизни. Одна ласточка, говорит Аристотель, не делает весны, точно так же мы не назовем счастливым человека, если он прожил счастливо всего лишь один день или другое короткое время.

Аристотель задает вопрос, в котором содержится его определение счастья (блаженства): «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?» (EN, I, 11, 1101 а).

Как на Олимпийских играх награждаются не самые сильные и красивые, а самые сильные и красивые из тех, кто принимал участие в состязаниях, так и высшее благо раскрывает себя в деятельности, в ходе применения. «Прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (EN, I, 9, 1099 а). При этом благо не есть то, что лежит за этими поступками в конце, что приобретается лишь по их завершении. Оно присутствует в самих поступках. Добродетельные поступки сами есть величайшее удовольствие. И кто не радуется таким поступкам, не испытывает наслаждения при их совершении, тот не может считаться счастливым. Счастье — «это высшее и самое прекрасное (благо), доставляющее величайшее удовольствие» (EN, I, 9, 1099 а).



Высшее благо (блаженство), будучи деятельностью, связано с природой человека. Для определения его сути надо «принять во внимание назначение человека» (EN, I, 5, 1097 в). Для Аристотеля, в сущности, деятельность и есть не что иное, как обнаружившаяся, раскрывшаяся природа живого существа; под практикой, деятельностью он понимает именно актуальное бытие живого существа, процесс перехода его возможностей в действительность. Поэтому, чтобы более конкретно определить блаженство, установить, какая деятельность является более совершенной, в чем заключается добродетель, нужно обратиться к природе человека, а именно выявить ее специфику, отличие от природы других живых существ.

Аристотель ясно и вполне сознательно сформулировал тезис, согласно которому этика является продолжением психологии, а добродетели следует выводить из природы индивида. Эта мысль очень важна для понимания исторических судеб этики, в ней выражена коренная методологическая установка многообразных натуралистических концепций морали. Натурализм в домарксистской этике нельзя оценить однозначно. Он, несомненно, имел прогрессивное значение, ибо ориентировал этические исследования на объективное изучение фактов человеческой жизнедеятельности, на эмпирическое, опирающееся на живой опыт обоснование нравственности; он предохранял от идеалистически-религиозных мистификаций в теории и бесплодного морализирования на практике. Однако сила этического натурализма была одновременно ее слабостью. Сведение морали к биопсихической природе человека, которая понималась как изначально присущий индивиду неизменный абстракт, обрекало этику на метафизическую ограниченность, внеисторизм и, как правило, сочеталось с индивидуалистическими нормативными выводами.

Анализ природы человеческого индивида показывает, что он разумен, вернее, разумно деятелен. В этом его специфика, отличие от других живых существ. «Назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения» (EN, I, 6, 1098 а). Из этого вытекает, что высшее благо состоит в деятельности души, соответствующей добродетели. Определение Аристотеля согласуется с традиционным представлением, согласно которому из трех

видов благ — внешних, относящихся к телу и относящихся к душе — наилучшими благами, или благами в собственном смысле слова, являются относящиеся к душе. Но что представляет собой душа человека?

Она имеет сложное строение. Душа включает внеразумную часть, которая, в свою очередь, подразделяется на: а) растительную, совершенно непричастную к разуму, не имеющую «доли в человеческой добродетели» (она наиболее полно обнаруживается во время сна), и б) стремящуюся (гневливую, вождедеющую), причастную к добродетели, но лишь постольку, поскольку она повинуетя разуму, может направляться правильными суждениями.

Второй подлинно человеческой частью души является разум. Эта вторая, обладающая суждением часть души также бывает двоякой. «С одной стороны, она обладает им в собственном смысле слова и сама по себе, а с другой — это нечто, слушающее суждения, как ребенок отца». Соответственно этому происходит разделение добродетелей: «одни добродетели мы называем мыслительными, а другие — нравственными; мудрость, сообразительность и рассудительность — это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие — нравственные» (EN, I, 13, 1103 а). Мыслительные добродетели образуют первую эвдемонию, высшее, самое ценное человеческое блаженство, которое Аристотель называет еще проявлением божественного в человеке. Нравственные добродетели образуют вторую эвдемонию. Как мы уже отмечали, собственным предметом этики являются нравственные добродетели, которые ведут хотя и к второй по рангу, но тем не менее совершенно необходимой и существенной части блаженства.

**Нравственные добродетели.** Нравственные добродетели возникают как результат взаимодействия разумной и неразумной частей души. Если быть более точным, то речь идет об отношении повинующегося разума к стремящейся части души. В этом смысле добродетели являются специфической мерой человеческого бытия. Животные и боги не причастны к ним, так как первым для этого недостает разума, а вторые лишены аффектов, неразумных страстей. Животные ниже добродетелей, боги выше их.

Сложное строение души, борьба между отдельными ее частями, столкновение чувств, страстей и разума — это одна

из важных тем античной культуры, имеющая также существенное значение в эволюции этических знаний. Сократ, в сущности, сводил душу к разуму, полагая, что правильное понимание однозначно ведет к добродетельному поведению; для него разум не только высший, но и единственный авторитет в вопросах нравственности. Платон признает сложное строение души, но при этом ее идеально-умственную и чувственную части резко противопоставляет друг другу; они и располагаются в разных частях тела; первая — в голове, вторая — в туловище. Неразумную часть души он оценивал сугубо негативно. Аристотель делает значительный шаг вперед. Он считает, что неразумная часть (точнее, ее животная подчасть) причастна к добродетели. Самая существенная характеристика нравственной добродетели состоит в следующем: «Добродетель — это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность» (ЕН, II, 2, 1104 в).

Мало сказать, что склонности вместе с разумом входят в состав этических добродетелей. Существенное значение имеет их конкретное соотношение, которое является оптимальным тогда, когда разум и чувства созвучны друг другу. Склонности, аффекты составляют предмет, вещество этических добродетелей, а разум — их управляющее начало. При этом склонности нельзя истолковывать как пассивный и малозначащий элемент; они представляют собой деятельно-стимулирующее начало.

Добродетель, пишет Аристотель, возникает тогда, когда верно направленный разум согласуется с движением чувств, а движение чувств согласно с разумом. Движения чувств имеют относительную самостоятельность, им свойственна своя собственная добродетель. Более того, «скорее верно направленное движение чувств, а не разум служит началом добродетели» (ММ, I, 7, 1206 в). Если, скажем, чувства направлены верно, то разум, как правило, тоже следует за ними и помогает совершить прекрасные дела. Если же, напротив, источником добродетельного поведения является разум, то чувства не всегда охотно следуют за ним, а часто и вовсе противятся. Словом, от чувств, склонностей легче прийти к добродетели, чем от разума. Наиболее совершенным путем добродетельного поведения является такой, когда импульсы к нему идут с обоих полюсов, когда верно направ-

ленный разум встречается с верно направленными чувствами.

Таким образом, внутреннее расчленение души на разумную и неразумную части, конкретная иерархия этих частей, в которой господствующая роль принадлежит разуму, имеют исключительно важное значение для понимания своеобразия нравственных добродетелей. Более того, сама нравственная задача возникает только потому, что природа человека реализуется не спонтанно, не самопроизвольно, что переход природных возможностей индивида в действительность его бытия опосредован знаниями, сознательными целями, намерениями, т. е. разумом. Актуализация своего назначения становится для индивида сознательным и управляемым актом. Этические добродетели как раз призваны придать этому процессу оптимальный, наиболее совершенный вид.

Добродетели являются прижизненными приобретениями человеческого индивида. Согласно Аристотелю, душевные движения, силы бывают троякого рода: а) страсти, движения чувств (гнев, страх, радость, зависть и т. д.) — все, чему сопутствует удовольствие и страдание; б) причина существования чувств, страстей; в) приобретенные свойства, устои души или то, в силу чего мы верно или дурно относимся к чувствам, страстям. Добродетели не подходят ни под понятие чувств, ни под понятие их причины, они суть приобретенные состояния души. «Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе» (ЕН, II, 1, 1103 а). Они не возникают помимо природы, ибо, для того чтобы возможно было дать правильное направление определенным склонностям, прежде должны существовать сами склонности. Если бы не было таких аффектов, как страх и гнев, то не могла бы существовать и такая добродетель, как мужество. Точно так же, не будь страсти и желания, нельзя было бы говорить об умеренности. Словом, природа дает для добродетелей определенный материал в виде чувств, страстей.

В этом смысле нельзя полностью согласиться с мнением (его, в частности, в своих «Лекциях по истории философии» высказывает Гегель<sup>10</sup>), будто природная обусловленность добродетели состоит в наличии спонтанного влечения к добру. Аристотель подчеркивает, что страсти сами по себе не являются ни добродетелями, ни пороками (ЕН, II, 4, 1105 в), что

они в нравственном отношении нейтральны, лишены ценностной определенности. То, к чему нас сильнее тянет определенная естественная склонность, является более сильной противоположностью по отношению к добродетельной середине, и поэтому преимущественные усилия надо направлять на борьбу, преодоление именно этой крайности. Так, от природы мы более склонны к удовольствиям. Для достижения умеренности надо прежде всего избегать невоздержанности; в этом смысле бесстрашие значительно менее выраженная опасность (см.: EN, II, 8, 1109 а). Это рассуждение кажется противоречащим предыдущему утверждению о наличии верного движения чувств. Однако само это благоприятствующее добродетели состояние чувств заключается в том, что они предрасположены к послушанию, что «внеразумная часть души не мешает энергиям ее разумной части» (ММ, II, 10, 1208 а).

Воспитание нравственного предстает как преодоление природного именно по той причине, что изначально-природные склонности противоречивы и не содержат однозначной позитивной нравственной ориентации, формирование добродетелей отнюдь не является только или хотя бы даже по преимуществу интеллектуально-образовательной задачей. Этическая добродетель складывается путем привычек, от них-то она и получила свое название (речь идет о том, что в древнегреческом языке слова «прав» и «привычка» отличались друг от друга одной буквой). В этом смысле она есть свойство и результат поведения, практического опыта общения. Люди становятся справедливыми, на деле действуя справедливо, мужественными, поступая мужественно. Устой души, ее приобретенные состояния зависят от различия деятельностей. Поэтому многое зависит от того, к чему люди с самого начала приучаются, какие привычки прививаются им с детства.

Аристотель, конечно, прав. Беда нравственного воспитания и по сегодняшний день состоит в том, что по его поводу слишком много рассуждают. Рассуждением нельзя вырабатывать морального качества, как и любого другого практического навыка (умения плавать, мастерить и т. д.). Поступки, привычные формы поведения, реальные общественные связи с другими индивидами — вот что решающим образом определяет внутренние моральные устойчивости личности.

Так как добродетель является функцией практической деятельности, то она каждый раз индивидуализирована: «поступок связан с частным обстоятельством» (EN, VI, 8, 1141 в). Или, говоря по-другому, добродетельность в каждом отдельном случае имеет свою собственную меру, определить которую невозможно без соответствующих навыков, привычки, без сформировавшегося в живом опыте общения такта. Чтобы добиться формирования надлежащих привычек, такта, чтобы правильно в каждой ситуации находить меру добродетельности, необходимо в страстях и действиях добиваться середины. Речь идет об известном аристотелевском принципе «золотой середины». Что здесь имеется в виду?

Существуют каждый раз как бы три душевных состояния, два из которых порочны: одно — в силу избытка, другое — в силу недостатка. И только третье, расположенное между этими двумя крайними точками, является похвальным. «Как в страстях, так и в поступках пороки переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же умеет находить середину и ее избирает» (EN, II, 6, 1107 а). Мужество — середина по отношению к двум крайностям: трусости и безумной отваге; щедрость же соответственно находится между скупостью и расточительностью, мотовством и т. д. «Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает» (EN, II, 5, 1106 в).

Однако здесь речь идет не об арифметической середине. В таком случае моральный опыт свелся бы к простой бухгалтерии. Середина, по мнению Аристотеля, тождественна совершенству; ошибаться можно различно, а действовать правильно только одним путем. Добродетели суть середина, если их рассматривать с точки зрения сущности, но по своему совершенству и значению их можно назвать крайностями, т. е. они представляют собой крайнее совершенство. В избытке и недостатке самих по себе нет середины. Так и в середине нет избытка и недостатка. Словом, речь идет о том, чтобы в каждом отдельном действии достигать того единственного, в этом смысле крайнего, предельного совершенства, которое свойственно этому действию. Если этические добродетели существуют в надлежащее время и при надлежащих обстоятельствах, направлены на тех, кто этого

васлуживает, возникли из причин и проявляются в форме, в которой подобает, то это и будет означать середину, а вместе с тем и совершенство.

Вопрос о роли принципа правильной середины в этической теории Аристотеля далеко не очевиден. Мнения по этому поводу высказывались самые разные. Одни считали данный принцип решающим для понимания не только этики, но и даже всей аристотелевской философии<sup>11</sup>; другие, напротив, отрицали за ним сколько-нибудь существенное значение<sup>12</sup>. На наш взгляд, бесспорно, что так называемая «золотая середина» Аристотеля является моральным правилом, предполагающим в качестве условия своего применения самостоятельное размышление в каждом конкретном случае<sup>13</sup>. Оно, в сущности, ограничивается тем, что требует в каждом душевном расположении добиваться меры, совершенства.

По всей вероятности, определение добродетелей как середины по отношению к двум крайностям является теоретическим обобщением восходящего к Семи мудрецам, типичного для нравственного сознания и этической мысли античности принципа меры. (Разве не по-аристотелевски звучит, например, следующее высказывание Демокрита: «Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравятся»<sup>14</sup>). Середина вообще есть равноудаленность от обоих краев, и она одинакова. Если десять много, а два мало, то середина будет равна шести. Но это не означает, что, если, например, пищи на 10 мин (мина — денежная единица) будет много, а на 2 мины мало, то питаться надо на 6 мин. Для иного и это будет много, а для другого мало. Добродетель как середину нельзя понимать как свойство поступков вообще, она есть свойство человека, совершающего поступки. Ее нельзя поэтому рассматривать в отрыве от действующего субъекта. При этом Аристотель, как бы желая исключить догматизацию, особо подчеркивает, что середина часто бывает ближе к одной крайности, чем к другой. Так, мужество ближе к безумной отваге, чем к трусости, умеренность ближе к бесстрастию, чем к избытку, т. е. невоздержанности. Словом, середине каждый раз надо искать, найти середину в чем бы ни было, говорит Аристотель, очень трудно.

Во всяком случае совершенно бесспорно, что этику Аристотеля ни по ее теоретическому содержанию, ни по норма-

тивным предписаниям нельзя выводить из принципа «золотой середины» или сводить к нему. Мы видели, что сама середина Аристотеля не такая уж середина. Она имеет мало общего с мещанской трезвостью, которая заставляет осторожничать, бояться резких перемен, сильных душевных движений. Середина — это всегда крайне совершенная позиция индивида по отношению к аффектам и действиям. В этом смысле середина в такой же степени определяет добродетельность индивида, в какой и сама зависит от этой добродетельности. Кроме того, принцип середины вовсе не является единственным, ни даже основным признаком добродетельных действий. Не менее существенное значение имеет их сознательно-намеренный характер.

Чтобы быть добродетельным, действие должно быть намеренным, сознательно взвешенным, или, как бы мы сегодня сказали, свободным; ему должно соответствовать особое душевное состояние. Рассмотрим этот вопрос чуть подробнее. Прежде всего Аристотель отличает действия произвольные от произвольных<sup>15</sup>. Под произвольным он фактически понимает поступок, совершаемый помимо воли индивида, причина которого находится вне действующего лица. Таковы действия подневольные, возникающие в результате однозначной внешней необходимости (например, прямого человеческого насилия), к ним относятся также действия по неведению. Речь идет не о невежестве и не об отсутствии таких знаний, которые, вообще-то говоря, были доступны человеку, а именно о неведении.

Аристотель отличает действия «по неведению» от действий «в неведении». Так, пьяный совершает дурные поступки в неведении, т. е. непосредственно не сознавая, что он делает. Но это — сознательно избранная несознательность. Злоупотребляя алкоголем, он знал (ведал), чем это может грозить, и в данном случае речь идет о порочном поведении, за которое индивид несет полную ответственность. Поступок по неведению имеет место тогда, когда остаются неизвестными некоторые частные или случайные обстоятельства, которые, помимо воли действующего лица, изменяют сознательно задаваемый смысл поступка (когда, скажем, желая обхватить кого-то руками, сбивают его с ног или когда нечаянно выстреливают из ружья и т. д.). На практике трудно бывает определить, совершен ли поступок по неве-



дению или он был преднамеренно задуман. Критерием является последующее отношение индивида к совершенному им самим деянию. Поступки по неведению имеют результатом страдания и раскаяние.

Особо рассматривает Аристотель так называемые смешанные действия, которые совершаются самим индивидом, но в условиях крайне ограниченного выбора. Таковы, например, действия человека, совершающего постыдный поступок, чтобы спасти родителей или детей, находящихся в руках злодея. Аристотель ссылается в этой связи также на ситуацию, когда во время бури выбрасывается имущество за борт. Эти поступки в конкретных обстоятельствах произвольны, ибо непосредственно совершаются самим действующим лицом, но рассмотренные сами по себе, они все же являются произвольными, ибо человек сам не избрал бы для себя такой доли.

«Если произвольное совершается подневольно и по неведению, то произвольное — это, по-видимому, то, источник чего в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» (EN, III, 3, 1111 а). К ним Аристотель относит также действия, совершенные в ярости или по влечению, ибо и то и другое свойственно человеку. Добродетельное поведение связано с произвольностью, оно предполагает, что воля является ближайшей причиной действия. Однако это не значит, что все произвольные действия суть добродетельные, ибо первые свойственны и детям, и животным. Аристотель вводит дальнейшее уточнение, связанное с понятием сознательного выбора, преднамеренности. Так, например, внезапные действия, совершаемые по влечению или в яростном порыве, являются произвольными, но их нельзя назвать сознательно избранными.

Он отличает преднамеренность от желания. Преднамеренность не имеет дела с невозможным, желание имеет (например, бессмертие); преднамеренность направлена на то, что находится в нашей власти, а желание не всегда (например, желание победы тому или иному атлету); преднамеренность касается средств (нельзя сказать: «Я намереваюсь быть здоровым или блаженным»), а желание — целей. Следовательно, хотя преднамеренность всегда произвольна, тем не менее произвольное преднамеренности не тождественно.

Для уяснения содержания понятия преднамеренности важно сопоставить его также с мнением. Здесь, как и при сравнении с желанием, отличительный признак преднамеренности усматривается в том, что она направлена на то, что в нашей власти и что нам известно, в то время как мнение может простирается на все — и на невозможное, и на то, что неизвестно. Кстати, Аристотель замечает, что лучшие намерения и лучшие мнения встречаются не у одних и тех же людей. Некоторые имеют наилучшие мнения, но делают весьма порочный выбор.

Преднамеренность является, следовательно, внутренним, субъективно-психологическим основанием нравственного поведения, и его существенный признак состоит в том, что ему предшествует предварительное взвешивание мотивов, выбор, заранее принятое решение. Предметом сознательного решения является не все вообще и не все обстоятельства человеческой жизни, а только то, совершение чего находится во власти выбирающего. И не просто, что во власти человека, а то, что совершается не всегда одинаковым образом, исход чего сам по себе не ясен и существенно зависит от позиции, которую он (выбирающий) займет.

Проводя различие в сфере причинности, Аристотель выделяет «природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека» (ЕН, III, 5, 1111 а). Последняя сфера причинных отношений, где человеческий индивид является решающей величиной, как раз и является областью нравственно-ответственных действий, областью нравственных решений. Преднамеренность, собственно говоря, и есть то, что избрал человек в результате сознательно принятого решения.

Поскольку преднамеренность является рационально взвешенным решением индивида, то может создаться впечатление, будто Аристотель признает только сознательные механизмы нравственного поведения. В действительности, конечно, это не так. Намерение, согласно Аристотелю, является лишь одним из моментов (хотя и очень важным) в субъективно-психологической детерминации нравственного действия. Оно касается только средств. Но действия, как известно, не могут состоять из одних средств, они должны содержать в себе и цели. Цели, или, как бы мы сегодня сказали, мотивы нравственных действий, задаются самой природой ин-

дивида, они заложены в его воле, желаниях. Общая целевая установка нравственных действий состоит в стремлении к счастью, в высшем благе. Добровольность, в том числе намеренность действий, является способом реализации, осуществления этой нравственной цели.

Понятие преднамеренности выражает также такое соотношение мотивов человеческого действия, такую степень саморегуляции, когда господствующее место занимает практический разум, притом господствующее место по отношению к склонностям. Если понятие произвольного действия фиксирует то обстоятельство, что его источник находится в воле действующего индивида и позволяет говорить о психологической вменяемости действия, то понятие преднамеренности выражает то превалирование разума над аффектами, которое придает вменению этический смысл. Этические добродетели начинаются тогда, когда не простое стремление к удовольствию, а голос разума становится направляющим началом поведения.

Аристотель, таким образом, стоит у истоков той плодотворной и сегодня уже общепризнанной научной традиции, которая связывает специфику нравственности со свободой воли. Еще более важно, однако, что он вкладывает в понятие свободы воли ясный и глубокий смысл. Свобода воли означает для него преобладание разума, правильного суждения в противоречивой структуре человеческой мотивации. Это — способность действовать мудро, взвешенно, т. е. со знанием дела, а не под влиянием слепых чувств и предрасудков.

Завершая общий анализ этических добродетелей, Аристотель дает следующее определение: «Итак, в связи с добродетелями мы сказали в общих чертах об их родовом понятии, а именно что они состоят в обладании серединой и что это нравственные устои или склады души; о том также, что чем они порождаются, в том и сами деятельны; о том, что добродетели зависят от нас и что они произвольны и, наконец, что они действуют так, как предписано верным суждением» (ЕН, III, 8, 1114 в).

Десять отдельных добродетелей. Дав развернутый анализ добродетельности как особого состояния, склада души, Аристотель рассматривает ее конкретные проявления. Он выделяет десять нравственных добродетелей (мужество, бла-

горазумие, щедрость, великолешие, величавость, честолюбие, ровность, правдивость, дружелюбие, любезность), каждая из которых становится предметом тщательного изучения.

Мужество состоит в способности безбоязненно встречать достойную смерть и все то, что непосредственно грозит смертью. Оно проявляется и формируется на войне, в битве. Речь идет о такой безбоязненности, которая проистекает из нравственных причин. Мужественный человек характеризуется тем, что он страдания, боли и даже возможную смерть предпочитает бесчестию, позорному поступку (бегству с поля битвы). Подчеркивая решающую роль цели, во имя которой обнаруживается стойкость перед лицом величайших опасностей и возможной гибели, Аристотель вместе с тем отмечает и то, что мужественный человек может отчаяться и негодовать, когда сталкивается с нелепой смертью (во время бури или при болезни), хотя и в этом случае он остается безбоязненным. Нельзя отнести к мужеству смелость, которая обнаруживается в гневе, проистекает из жажды мести, из самопадежности. Из того, что обычно называется мужеством, более всего под это понятие подходят гражданское мужество, ибо оно вдохновляется, как правило, прекрасными идеями и целями, и мужество в ярости, так как ярость тоже может способствовать достижению прекрасного.

Крайностями по отношению к мужеству являются страх и безумная отвага. Тот, в ком недостает мужества и кто более подвержен страху, называется трусом. Тот, в ком избыток этой добродетели и кто бездумно отважен, именуется смельчаком. «Мужество — это обладание серединой в отношении к внушающему страх и придающему отвагу» (EN, III, 11, 1111 a). Но оно, как уже отмечалось, не одинаково относится к своим крайностям и отстоит дальше от страха, чем от отваги. Желая стать мужественным должен прежде всего научиться переносить боли и страдания. Поскольку мужество ближе к отваге, то на практике очень важно проводить различие (порой очень тонкое) между действительно мужественным человеком и безоглядным смельчаком. Мужественный решителен в деле, но спокоен в ожидании. Смельчак хвастлив и полон рвения перед рискованным делом, но пасует в самой опасности.

Благоразумие (умеренность) представляет середину в отношении к удовольствиям. И не ко всем удовольствиям,

а только телесным. И среди телесных только к таким, которые общи у человека с животными и именуются обычно низменными, скотскими. Они связаны с вкусом и осязанием, но прежде всего, конечно, с осязанием. Скажем, чрезмерное наслаждение запахом роз или пением птиц никто не назовет неумеренностью. А вот избыток в еде, питье, любовных утехах вполне заслуживает этого названия.

Избыток в наслаждениях является распущенностью. Недостаточность стремления к наслаждениям не имеет соответствующего названия и состоит в бесстрастии. Благоразумие ближе к бесстрастию, чем к распущенности. Более того, отклонения от него, как правило, бывают в сторону излишества в наслаждениях. Путь к благоразумию состоит в том, чтобы не давать воли распущенности. Распущенность более произвольна, искусственна, чем трюсость, и поэтому более заслуживает порицания. Благоразумие связано с немногочисленностью и умеренностью влечений, когда они следуют верному суждению, подобно тому, как ребенок повинуется предписаниям воспитателя.

Щедлость — середина в отношении к имуществу, к деньгам, к их даянию и приобретению, но более всего к даянию. Это не просто свойство, позволяющее легко расставаться со своим имуществом. Щедрость связана с нравственными мотивами: она осуществляется во имя добрых дел и по отношению к тому, кто этого заслуживает, и в надлежащих размерах, и в надлежащее время, и т. д. Щедрый человек характеризуется тем, что в его иерархии ценностей добродетель занимает более высокое место, чем богатство.

Противоположностями щедрости являются скупость и мотовство. Мотовство как избыточная щедрость, неразборчивое расходование денег (пускание их на ветер), кажется, менее заслуживает порицания. Но следует иметь в виду, что моты обычно неразборчивы в средствах при приобретении богатства и в большинстве случаев являются людьми распущенными. Тем не менее все-таки более далекой крайностью щедрости является скупость, ибо этот порок встречается чаще, от него трудней избавиться. Скупость также толкает к незаконным приобретениям, хотя существует и другой род скупцов, которые действуют по правилу: чужого не возьму, но и своего не дам.

Великомерие как добродетель также обнаруживается в

отношении к имуществу. В этом оно схоже с щедростью. В отличие от щедрости великолепие связано с большой величиной трат. Эти затраты подчинены красоте, величию предприятия. Они направлены на почитание богов, на общественные дела (устройство хора, постройку общественного здания и т. д.). В частных делах великолепие обнаруживается в единичных событиях (свадьба, встреча редких гостей и т. д.). Великолепие, согласно Аристотелю, свойственно людям богатым, знатным, благородным. Противоположностями великолетия являются мелочность и безвкусная пышность. Мелочный человек, даже потратившись много, может погубить дело из-за мелочи. А в ком избыток данного душевного состояния, тот, напротив, излишне блистает роскошью, безвкусен в богатстве и пышности.

Разграничение между великолепием и щедростью, как и следующее за ним разграничение между величавостью и честолюбием очень примечательно. Они в такой же мере свидетельствуют о наблюдательности, тонкости суждений философа, в какой и о классовой ограниченности его позиции. Аристотель с особой любовью описывает и возвышает те личностные качества, которые свойственны высшим слоям господствующего класса, которые по своей сути являются аристократическими.

Величавость обнаруживает себя прежде всего по отношению к чести и бесчестию. Величавый считает себя достойным великой чести, и в самом деле достоин этого. Величавость, говорит Аристотель, является своего рода украшением добродетелей. Это — добродетель аристократов, хотя, разумеется, одно благородство происхождения, богатство, высокое положение в государстве недостаточны для нее. Требуется также формирование соответствующего душевного склада. Избыточная крайность величавости — спесивость, недостаточная крайность — приниженность.

Величавость связана с великой честью. Вообще с честью, с честью в ее обычных, массовидных проявлениях связана еще одна добродетель. Для нее у Аристотеля нет наименования. Она является серединой между честолюбием и нечестолюбием.

Серединное состояние в связи с отношением к гневу Аристотель именует ровностью. Крайностями здесь являются своего рода безгневность и гневливость. Ровность дальше

отстоит от своего избытка, ибо излишние гневливые люди встречаются чаще, да и для совместного общежития они хуже, чем безгневные. Гневливых философ называет также злыми, желчными, горячими.

Существует также своя добродетель для общения. Она своего собственного обозначения не имеет и условно может быть названа дружелюбием. Обладатель срединного состояния в общении подобен другу, но без той привязанности, которая свойственна дружбе. Добродетельный в этом отношении человек будет себя вести одинаково со всеми людьми, учитывая, разумеется, их различия и руководствуясь нравственными соображениями. «Этот душевный склад связан с удовольствиями и страданиями, какие бывают при общении» (EN, IV, 12, 1126 в). Избыток данной добродетели — вздорность, вредность. Ее недостаток — угодничество, а когда угодничество еще сопряжено с желанием собственной выгоды, то получается подхалимство.

Обладание серединой в хвастовстве тоже не имеет названия. Добродетель эту можно охарактеризовать как правдивость. Речь идет не о соблюдении договоров и прочих фиксированных норм, а о черте характера, проявляющейся в вольных речах и поступках. Крайности здесь — хвастовство и притворство. Притворство (принижение себя) по ничтожным поводам оказывается лицемерием. Иногда оно может быть формой хвастовства (выставляемая напоказ скромность и т. п.). Вообще-то правдивому человеку более противоположен хвастун, чем притвора.

Наконец, есть своя добродетель в общении в процессе отдыха и развлечений. Ее можно назвать остроумием или любезностью. Ее крайности — шутовство и неотесанность.

Завершается ряд нравственных добродетелей стыдом, который сам по себе добродетелью не является в силу ряда причин и, в частности, между прочим, потому, что стыд функционирует на физиологическом уровне и по своему проявлению скорее напоминает аффект, чувство, чем приобретенное свойство. Но стыд тем не менее связан с добродетелью, ибо его физиологические проявления (краска стыда) вызываются нравственными причинами, страхом бесчестия. Стыд является как бы своеобразным автоматическим контрольным механизмом добродетельного поведения.

Нравственные добродетели выражают саморегуляцию че-

ловческой воли, внутреннюю гармонию различных частей души, достигаемую на основе подчинения влечений разуму: они являются свойствами индивида, мерой его господства над самим собой. Одновременно они являются приобретенными свойствами, т. е. зависят от опыта общежития индивида с другими индивидами, от существующих обычаев и представлений. Более того, если двигаться от мужества и умеренности к любезности, можно наблюдать как уменьшается степень природной предопределенности добродетелей, а нарастает их социальный характер.

С этой точки зрения представляет интерес классификация аристотелевских нравственных добродетелей, предлагаемая О. Дитрихом<sup>16</sup>. Он объединил их в три группы. Первую образуют мужество и умеренность, которые выражают господство над неразумной частью души и в этом смысле как бы выводят человека из животного состояния. Затем следует щедрость (наряду с великолепием), честолюбие (наряду с величавостью), ровность (кротость), которые свойственны индивиду как свободному гражданину. Последнюю группу добродетелей образуют дружелюбие, правдивость, любезность. Их О. Дитрих именует социальными. Они присущи индивиду как субъекту общения.

Очень важно подчеркнуть: аристотелевская психология морали является содержательной, социально насыщенной. Добродетели связаны каждая со своей достаточно четко очерченной и существенной сферой человеческого бытия: мужество — прежде всего с воинской деятельностью, умеренность — с областью наслаждений, щедрость — с богатством и т. д. Они, собственно говоря, и есть не что иное, как общественная мера поведения человека в наиболее важных сферах его жизни. Этот подход, который прямо замыкает моральные качества личности на существующие в обществе нравы, является, пожалуй, одним из самых продуктивных, ценных моментов в учении Аристотеля об отдельных добродетелях.

**Справедливость и дружба.** При рассмотрении этических добродетелей Аристотель исходил из специфики человека как разумного существа. Вместе с тем надо учесть, что «человек по природе своей есть существо политическое»<sup>17</sup>. Эти два аристотелевских определения человека органически связаны между собой. Деятельное, опосредованное разумом осу-



ществление возможностей человека результируется в полисе с его обычаями, правами, традициями, принятыми образцами поведения, а также соответствующими институтами в виде семьи, религиозных культов, совместных празднеств, дружеских союзов и т. д. Человек приобретает этическую реальность в полисе и как член полиса. И когда Аристотель говорит, что нравственные добродетели возникают из привычки, то он имеет в виду привычные для полиса формы поведения.

Воплощенный разум оказывается полисом, по крайней мере, в силу двух причин. Во-первых, город-государство благодаря разделению функций делает возможными различные искусства (ремесла, военное дело и т. д.), существование которых является предпосылкой добродетельного поведения. Нужно владеть искусствами, прежде чем ставить вопрос о том, насколько это владение является совершенным. Чтобы стать хорошим флейтистом, нужно научиться играть на флейте. Во-вторых, полис обеспечивает отделение умственного труда от физического, выделение досуга, той сферы свободной деятельности, которая является пространством ориентированного на счастье поведения. Кто заботится о материальном обеспечении государства, не имеет, с точки зрения Аристотеля, ни сил, ни времени, для заботы о своем собственном счастье; их назначение в том, чтобы освободить других для благородного и прекрасного. Аристотель ясно сознает и в отличие от многих лицемерных идеологов позднейших эпох открыто говорит о том, что счастье одних построено на несчастье других. Но он смотрит на эту противоположность сквозь призму исторически ограниченных интересов рабовладельческого класса и потому считает ее необходимой, даже естественной предпосылкой правственности вообще.

Таким образом, разумное добродетельное существо оказывается одновременно полисным (политическим, общественным) существом, свободным гражданином. Более того, поскольку о мощи разума мы можем судить не тогда, когда он существует в возможности, а лишь в актуальном, реализованном состоянии, то разумность человеческой природы оказывается доступной познанию только в полисе, к тому же в его развитом состоянии. Полис — это и есть воплощенный разум, та единственная реальность, которая дает представле-

ние о разумной сущности самой человеческой природы. Высшее благо тождественно для определенного лица и для государства. Кто считает счастьем власть и богатство, тот назовет счастливым сильное и богатое государство, кто предпочитает добродетель, тот сочтет наилучшим государство, в котором царит государственный порядок.

Один из основных недостатков предшествующей социологии К. Маркс видел в том, что в ней сущность человека рассматривалась внеисторически, как некий абстракт, присущий отдельному индивиду. Оценивая с этой точки зрения взгляды Аристотеля на соотношение индивида и полиса, можно сказать следующее. Практика полисной жизни — это для философа нечто меньшее, чем сущность человека, и большее, чем просто внешнее условие его бытия; эта практика является реализацией сущности человеческого индивида, его внутренних возможностей. Индивид и полис связаны живыми, неразрывными нитями. Но при этом мысль Аристотеля движется не от полиса к индивиду, а от индивида к полису.

Аристотель говорит, что этика является политической наукой, соподчинена политике. Чтобы уяснить точный смысл этой важной мысли, надо заметить, что Аристотель имеет в виду не политику в узком смысле слова, а управление полисом и полисную жизнь вообще. Лучшая политика в его толковании вырастает на этической основе, на основе существующих нравов и обычаев. Вполне можно согласиться с И. Риттером, утверждающим, что «политическая теория у Аристотеля является теорией этических институций полиса»<sup>18</sup>. Цель самой политики состоит в том, чтобы обеспечивать счастье граждан, такое состояние, которое позволяет им осуществлять свою разумную сущность. В этом смысле цель политики выходит за ее пределы и находится в этической сфере. Более того, добродетельность жизни отдельных граждан, обеспечение условий их счастливой жизни — благодатная почва для самой политики.

Моральный индивид должен развить в себе добродетели, позволяющие ему наилучшим образом функционировать в качестве гражданина полиса. Эти добродетели — справедливость (правосудность) и дружба (дружественность).

Справедливость Аристотель называет совершенной добродетелью: «...ей дивятся больше, чем свету вечерней и утренней зари» (EN, V, 3, 1129 в). Она, во-первых, тождествен-

на законности вообще и имеет отношение ко всем нравственным добродетелям, ибо закон заботится и о мужестве, и о умеренности, и о кротости (ровности) и т. д. Во-вторых, она касается отношения человека к другим людям. «Правосудность сия есть полная добродетель, взятая, однако, не безотносительно, но в отношении к другому лицу» (EN, V 3, 1129 в). Выходит, что она является не отдельной добродетелью, а неким срезом добродетельности вообще; она — «не часть добродетели, а добродетель в целом» (EN, V, 3, 1140 в). В таком широком значении понятие справедливости только намечается Аристотелем, но подробно не рассматривается.

Наряду с этим существует правосудность (справедливость) в частном, специальном значении, в качестве отдельной добродетели. Она обнаруживается в отношении к почести, имуществу, безопасности, т. е. к тому, что регулируется правом и может стать предметом наживы, своекорыстия. В данном случае речь идет скорее о сознании и чувстве справедливости в некоем нравственно-юридическом смысле.

Специальная, частная справедливость в свою очередь расчленяется на два вида: распределяющую и направляющую (уравнивающую). Первый вид связан с распределением имущества, почестей и других принадлежащих всем гражданам благ; их нельзя распределить поровну, а только по достоинству, т. е. с учетом заслуг, подобно тому как если бы в распределении общественного имущества стали руководствоваться пропорциями между взносами отдельных граждан в казну. Ее Аристотель еще называет пропорциональной правосудностью. В уравнивающей справедливости (уравнительном праве) качество лиц уже не принимается в соображение, а решающее значение имеет прямая арифметическая пропорциональность: справедливость состоит в том, чтобы уравнивать то, что составляет предмет обмена. Сам обмен этот бывает произвольным: купля, продажа, заем и т. д. и непроизвольным (тайным): кража, блуд, сводничество и т. д.

Распределяющая справедливость есть середина в форме пропорциональности. Направительная (уравнивающая) справедливость тоже есть середина между «больше» и «меньше», в частности, между наживой и убытком. Потому-то, говорит Аристотель, при тяжбах и ищут судью, который «стоит посередине», т. е. является нейтральным, равноудаленным от обеих крайностей. Судей и называют посредниками.

«Правосудность, стало быть, есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и способным распределять блага между собой и другими, а также между другими лицами не так, чтобы больше от достойного избрания досталось ему самому, а меньше — ближнему (и наоборот — при распределении вредного), но так, чтобы обе стороны получили пропорционально равные доли; так же он поступает, распределяя доли между другими лицами» (EN, V, 9, 1134 a).

Справедливость, согласно Аристотелю, с одной стороны, связана с равенством, ведь она обнаруживается только в отношениях равно свободных граждан; ее в строгом смысле не может быть в отношениях «господин — раб», «отец — дети». Но, с другой стороны, именно это равенство требует учета моральных достоинств и материального богатства вступающих в отношения лиц и поэтому неизбежно оборачивается неравенством. В этом смысле справедливость является равенством неравных или неравенством равных. Аристотель критикует древние, свойственные, в частности, пифагорейцам представления, согласно которым справедливость сводится к воздаянию равным. Здесь справедливость превращается в абстрактное правило, которое не учитывает конкретной индивидуальности субъекта и является по отношению к нему внешним; в этом смысле она перестает быть добродетелью. Идеи уравнительного равенства на социально дифференцированной почве полиса были анахронизмом; критикуя их, Аристотель весьма бесхитростно замечает, что если должностное лицо побьет кого-нибудь, то это не значит, что ему надо ответить тем же, и, наоборот, если кто-нибудь побил должностное лицо, то такого человека стоит не только побить, но и строго наказать.

Дружба (дружественность) наряду со справедливостью призвана придать добродетельный характер внутриполисному общению. В каждом общении, говорит Аристотель, есть известного рода справедливость, а значит, и дружба. Будучи однопорядковой со справедливостью, дружба в то же время нечто более высокое, чем справедливость. Справедливость нуждается в дружбе, а для друзей справедливость излишня. Дружба есть нечто завершенное в себе. Она есть «не только нечто необходимое, но и нечто нравственно прекрасное» (EN, VIII, 1, 1155 a).

Справедливость в какой-то степени представляет интересы полиса как целого; чтобы понять ее природу, надо двигаться не только от индивида к государству, но и от государства к индивиду; поведение индивида в определенной мере попадает под внешний контроль. Иное дело дружба. Она полностью подвластна действующему субъекту, в ней получает естественное выражение общественная природа человека. Дружба является необходимым моментом блаженства, выражением добродетельной завершенности личности. Быть другом — это все равно, что быть хорошим человеком. Более того, «проявления, или признаки, дружбы к окружающим, по которым и определяются дружбы, похоже, происходят из отношения к самому себе» (EN, IX, 4, 1166 а). Дружба в ее истинном содержании означает такое общение, которое свойственно добродетельной личности, входит в понятие счастья.

Аристотель различает три вида дружбы: ради наслаждения, ради пользы, ради самой себя. Первые два вида дружбы являются неполноценными, они и не являются дружбой в строгом смысле слова. Здесь цель лежит не в самой дружбе, а вне ее, в той пользе или тех наслаждениях, с которыми она сопряжена. Эти виды дружбы недолговечны, легко распадаются, ненадежны, на них способны и дурные люди. Совершенной формой дружбы является третий ее вид — дружба хороших, одинаково добродетельных людей. Сама дружба или благо друзей, а не сопряженные с ней выгоды стоит здесь на первом месте. Она более долговечна, достоверна, свободна от случайностей.

Самая важная особенность дружбы ради друзей состоит в том, что, будучи свободной от мотивов пользы и наслаждения, она в то же время сама по себе является приятным занятием. Она оказывается такой деятельностью, которая заключает свою цель в себе. Аристотель задается вопросом, кого следует любить больше — себя или ближнего. Он отвергает обычный ответ, согласно которому нравственный человек забывает о себе и заботится о других, о прекрасном; факты не согласуются с такой теорией. «И другом бывают в первую очередь самому себе и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь» (EN, IX, 8, 1108 в). Если исходить из опыта большинства людей, которые стремятся приобрести себе побольше богатства, почета, чувств-

венных наслаждений, то тогда слово «эгоист» действительно приобретает постыдное значение. Но есть еще добродетельные люди, которые-то как раз и являются настоящими «себялюбями», ибо они любят разум, т. е. желают для себя не каких-то второстепенных вещей вроде почестей или денег, а самого прекрасного и наилучшего. В этих взглядах Аристотеля по существу уже содержится в зародыше концепция разумного эгоизма с ее типичнейшим аргументом: склонности и долг в деятельности добродетельного индивида совпадают.

Добродетельный является себялюбом, ибо он готов отдать другу все второстепенное: деньги, почести, прочие блага, но себе он оставляет самое лучшее: нравственную доблесть, ибо делать все ради друга — прекрасно. «Во всех делах, достойных похвалы, добропорядочный, как мы видим, уделяет себе большую долю нравственной красоты. Вот, стало быть, в каком смысле должно, как сказано, быть себялюбом, а так, как большинство, не нужно» (EN, IX, 8, 1169 а). Дружба, завершая ряд добродетелей, ведущих к первой ступени счастья, намечает в то же время переход к высшему счастью.

**Что такое рассудительность?** Однако, прежде чем переходить к мыслительным добродетелям и к их роли в жизни человека, необходимо внести одно уточнение в понимание нравственных добродетелей. Они, как уже отмечалось, представляют собой такой склад души, при котором низшая часть души повинуетя отеческой власти высшей части, чувства направляются разумом. Возникает вопрос: какова уточняющая, более конкретная характеристика разума, рассмотренного в его соотнесенности с нравственным поведением и каким образом он выполняет свою руководящую роль? Что понимается под правильным суждением?

Разумная часть души, которая производит суждения, подразделяется на две подчасти: научную (познавательную), которая созерцает неизменные сущности, и рассчитывающую (совещательную), которая имеет дело с изменчивым. Принятием решений, поступками руководит рассчитывающая часть души и ее важнейшая способность — рассудительность (разумность). «Рассудительностью необходимо является (душевный) склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ»

(EN, VI, 5, 1140 в). Речь идет об особой мыслительной способности, органически связанной с нравственным образом действий. Рассудительность (разумность) нечто иное, чем мудрость, которая является добродетелью научной (познавательной) части души; «мудрость направлена на вещи доказуемые и неизменные, разумность же не на них, а на вещи изменчивые» (MM, I, 34, 1197 а).

Рассудительность отличается от изобретательности. Изобретательность состоит вообще в умении находить средства для достижения определенной цели. Если эта цель дурна, порочна, то изобретательность оборачивается изворотливостью, становится силой, умножающей зло. В том случае когда цель прекрасна, изобретательность переходит в рассудительность. Следовательно, рассудительность нельзя сводить просто к способности человека рассчитывать варианты, взвешивать возможные решения с точки зрения их истинности или ложности. Она органически связана с нравственными целями, с самого начала направлена на них, на поиск оптимальных путей к человеческому благу: «Быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» (EN, VI, 13, 1144 в).

Рассудительный человек неизбежно должен быть и совестливым, добрым. Под совестью понимается суд, оценка доброго человека. Изначальная нацеленность на благо, наличие в человеке некоего внутреннего зрения («ока души»), позволяющего отличать благо от зла, является необходимой предпосылкой успеха рационально взвешивающей, выбирающей деятельности ума. Дело в том, что рассудительность как добродетель практического ума имеет дело не только с общим; направленная на поступки, она всегда связана с частным. Поступок в своем живом, индивидуальном проявлении не является простым следствием общего правила, он уникален, сопряжен с особыми, неповторимыми обстоятельствами. Совесть, сама внутренняя нацеленность на нравственно возвышенное позволяет соединить изобретательность с единичными поступками таким образом, что последняя возвышается до уровня рассудительности. Нравственное начало, совесть, добродетель в ее непосредственной форме — это гарантия того, что изобретательность не деградирует в изворотливость.

Подчеркивая своеобразный характер подключения разу-

ма к нравственному выбору, Аристотель вводит одно уточнение. Добродетель есть склад души, согласный с верным суждением. Но не только. Она есть склад души, причастный к верному суждению. Согласие с верным суждением может быть и внешним, автоматическим, по привычке. Причастность же предполагает внутреннее отношение. Выводы разума должны быть сознательно приняты, освоены личностью, должны получить ее нравственную санкцию. Аристотель предостерегает против понимания рассудительности как простой калькуляции, бесстрастных дебета и кредита разума. И если мы сегодня еще встречаемся с сугубо рассудочным, «компьютерным» подходом к морали, с подходом, который настолько верит в счетные, бухгалтерские способности разума, что готов вынести на его суд все вопросы, в том числе вопрос о том, чья жизнь более ценна — слесаря или академика, если некоторые специалисты в умении рассчитывать видят рычаг нравственного совершенствования личности и создают своего рода «этическую инженерию», то эти ошибочные суждения, помимо всего прочего, порождены невнимательным отношением к великому наследию Аристотеля.

Нравственный выбор характеризуется Аристотелем как «стремящийся ум» и «осмысленное стремление» (EN, VI, 3, 1139 в). Каждое из этих двух начал, входящих в сознательный выбор, принятие решений, выполняет свою особую роль. Они соотносятся как цель и средства. «Как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели» (EN, VI, 13, 1145 а).

Рассудительность представляет собой разум в его проекции на нравственное поведение человека. Она возникает там, где рассчитывающая часть души встречается со стремящейся или влекущейся. В перспективе человеческого совершенства рассудительность не является, однако, последней точкой. Есть нечто более высокое, чем она. Это — уже упоминавшаяся мудрость, добродетель высшей и лучшей части души.

Блаженство как созерцательная деятельность. Если вообще счастье есть жизнь, сообразная с добродетелью, то высшее и первое счастье есть жизнь, сообразная с важнейшей добродетелью, которая присуща лучшей части души. Выс-



шее счастье тождественно интеллектуально-созерцательной, теоретической, философской деятельности. В отличие от практического разума, который имеет своим предметом этос, управляет аффектами, теоретический разум довлеет себе, существует в своей собственной стихии. Именно эта чисто созерцательная деятельность, как полагает Аристотель, наиболее специфична для человека, составляет вершину его развития.

Для Аристотеля счастье тождественно свободному расцвету внутренних человеческих сил; оно тем полней, чем менее зависит от внешних, лежащих вне индивида обстоятельств. Как раз именно с этой точки зрения созерцательная деятельность является наиболее предпочтительной. Чувственный тип жизнедеятельности, в которой целью является наслаждение, увлекает индивида в непрерывную погоню за внешними благами (богатством, почестями и т. д.), лишает его самостоятельности. Политическая деятельность также в значительной степени оказывается сферой необходимости, государственная и военная деятельность лишают досуга; кроме того, они существуют во имя целей, отличных от самой деятельности. Совершенно иное дело — созерцательная деятельность: она самоцельна, ее любят ради нее самой; она является наиболее длительной, непрерывной; она самодостаточна в том смысле, что мудрый сам, без сподвижников может заниматься своим делом; она менее всего зависит от внешних благ. Аристотель подчеркивает тот момент, что с точки зрения индивидуальной свободы творчества наука предоставляет качественно более широкие возможности, чем другие типы общественно полезной деятельности, хотя, разумеется, и она протекает не в безвоздушном пространстве.

Всякая деятельность, как известно, сопряжена с наслаждением; наслаждения, считает Аристотель, завершают деятельность, и их ценностная характеристика зависит от характеристики самой деятельности. Вместе с тем наслаждения являются стимулами деятельности: без свойственного природе человека стремления к удовольствиям и отвращения от страданий не могла бы состояться никакая деятельность. Этическая деятельность призвана умерить наслаждения, придать им совершенный вид, провести границу между удовольствиями и страданиями, подчинить их голосу разума. И хотя

в этом отношении этическая деятельность поднимается над природой, в то же время она зависит от нее, ибо всегда сохраняется опасность того, что наслаждения могут перелиться через край, выйти за разумные границы. Созерцательная деятельность порывает эту пуповинную связь с животной природой человека. Она сама оказывается источником наслаждений, к тому же наслаждений особых, которые сами по себе являются благом и не могут перейти в противоположность, стать чрезмерными. «Удовольствия существуют и помимо страдания и влечения, когда естество не испытывает нужды, как, например, удовольствия умозрения... Удовольствие от умозрения и учения заставляют больше заниматься умозрением и учением» (EN, VII, 13, 1153 а). Аристотель не просто описал сугубо человеческие, сопряженные с познавательной деятельностью удовольствия (радость познания, силу интеллектуального поиска, вдохновение творческого труда и др.), но он, величайший ученый античности, одновременно внес огромный вклад в само формирование этого высокого пласта человеческой души. В этом смысле одно его свидетельство имеет силу доказательного аргумента.

Свои выводы, в силу которых первая эвдемония состоит в созерцательной деятельности, Аристотель обобщает в следующей формулировке: «Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою цели, а не избираются во имя них самих; и, поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никакой цели, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным и совершенным счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного (EN, X, 7, 1177 в).

Аристотель, без сомнения, идеализировал умственно-созерцательную деятельность. Философы, наиболее полно воплощавшие мыслительные (дианоэтические) добродетели,

тоже подвержены болезням и другим превратностям природного бытия, нуждаются в благосклонности судьбы, они также должны обладать внешними благами, по крайней мере «средним достатком». Аристотель преувеличивал самоцельность теоретической деятельности, она отнюдь не свободна от общественного мнения, политических влияний. Разве не свидетельствует об этом судьба Анаксагора, Протагора, изгнанных из Афин за свои мировоззренческие установки; трагическая судьба Сократа, осужденного согражданами на смерть за просветительскую деятельность; наконец, судьба самого Аристотеля, который после смерти Александра Македонского вынужден был покинуть свою вторую родину, не без остроумия заявив при этом, что он не хочет еще раз искушать афины против философии?! Будучи беспощадным реалистом, Аристотель, по-видимому, понимал, что теоретическая последовательность его рассуждений покупается ценой отступления от жизненной правды. Созданный им образ высшего блаженства в какой-то степени лишается специфического признака человеческого счастья — осуществимости. В конце «Никомаховой этики» он пменует разум проявлением божественного в человеке и приходит к заключению: «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное» (EN, X, 7, 1177 в). Это рассуждение нельзя, разумеется, понимать так, что Аристотель вводит в этику идею бога. Речь о другом: созерцательная деятельность содержит в себе все те признаки счастья, которые обычно приписываются богам. Но и при таком уточнении идеал блаженства выходит за пределы возможностей человека. А это уже противоречит исходным установкам самого мыслителя.

Последующий ход развития морали и этики позволяет увидеть в концепции созерцательного блаженства такое содержание, которое существенно выходит за рамки собственных намерений Аристотеля. Придав познавательной деятельности высший ценностный статус, Аристотель фактически развернул такую этическую концепцию, согласно которой мораль имеет объективно значимое содержание и не может быть сведена к личностным добродетелям. В этой связи можно указать на ряд моментов.

Разделение общества на классы уходит корнями в вро-

тивоположность умственного и физического труда. Социальный смысл выделения свободного от необходимого труда господствующего класса, помимо всего прочего, состоял в необходимости профессионального закрепления определенной группы лиц за духовным производством. В свете этой открытой историческим материализмом истины Аристотелево учение о мыслительных добродетелях и высшей эвдемонии раскрывается как способ осознания рабовладельческим классом своих исторических задач. Когда философ говорит, что свободный от необходимого труда досуг, являющийся предпосылкой и формой бытия добродетельной личности, требует от индивида целенаправленной упорной работы по духовному самосовершенствованию, что вершиной этого процесса личностного развития является самозабвенное увлечение познавательной деятельностью, то он, в сущности, подвергает критике праздный образ жизни своего класса и формулирует позитивную программу его деятельности. Более того, с этой точки зрения саму идеализацию философского познания можно осмыслить как нормативную установку, как требование быть верным своему назначению. Аристотель как бы говорит своему классу: духовная деятельность, познание — вот высшее счастье и достойное дело, вот чем надо заниматься вопреки всем трудностям и соблазнам, вот чему надо отдавать свое свободное время. А если к тому же учесть, что, по его мнению, подавляющее большинство придерживается по этому вопросу мнений ложных, отдавая предпочтение наслаждению и честолюбию, то научно-духовное творчество в аристотелевском понимании — это не просто факт бытия определенного класса, но одновременно и долг. Высшая добродетель оказывается долженствованием принципом.

Познание требует строгого подчинения логике объекта, его целью является истина. Чувства индивидуальны, а разум всеобщ; он раскрывает мир глубинных закономерных связей, выходящих за рамки отдельного субъекта, единичных вещей и имеющих всеобщее значение. Следовательно, источник добродетельности, поскольку она тождественна познавательной деятельности, выходит за рамки самого человеческого индивида. Более того, предполагается, что субъект подчиняет себя таким нормам, следование которым необходимо с точки зрения производства знаний, что он соображает

ния истины ставит выше своей индивидуальности. Именно так и сделал сам Аристотель, когда он отошел от идеализма Платона, заявив при этом, что хотя идеи ввели «близкие люди», все-таки долг повелевает «ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше» (EN, I, 4, 1096 а). Познавательная деятельность в самом деле требует от человека самоотверженности, благоговения перед истиной, заполняющего всю жизнь трудолюбия. Она наряду со своей основной общественной функцией — производить знания выполняет также и побочную, является источником ряда важных нравственных ценностей.

Познание не есть функция умственных возможностей отдельного индивида, оно несводимо к отношению «индивид — внешний мир». Постигание истины не является самоцелью, оно обусловлено практическими потребностями социального и экономического развития, включено в общий процесс функционирования и развития общества. Кроме того, сама научная деятельность с ее школами, организацией и т. д. представляет собой определенное общественное отношение. Поэтому сведение блаженства к созерцательной (теоретико-познавательной) деятельности фактически по своему объективному теоретическому смыслу означало признание лежащего вне индивида социального источника нравственности. Человеческий индивид достигает вершины личностного развития по мере того, как он осваивает социально-историческую потребность в познавательной деятельности, — такова мысль, которая объективно содержится в этической теории Аристотеля.

**Понятие моральной личности.** Хотя в своем учении о мыслительных (дианоэтических) добродетелях Аристотель объективно вплотную подошел к пониманию нравственности как объективно обусловленного общественного отношения, все же в основном он видит в нравственности определенное состояние личности. Его этика является этикой добродетелей. Она содержит глубокое исследование характерных особенностей человека как субъекта нравственности. Для Аристотеля мораль — это прежде всего моральная личность.

Согласно Аристотелю какого-то общезначимого, внеиндивидуального и в этом смысле объективного критерия разли-

чспия добра и зла не существует. Добродетельное поведение не имеет фиксированного, устойчивого содержания, его мера индивидуализирована. Сказанное относится и к отдельным добродетелям, которые интерпретируются как искусство правильной жизни, практические навыки. К примеру, какой человек или какой поступок является мужественным? С точки зрения Аристотеля, нельзя дать определенный содержательный ответ на этот вопрос. Тот человек мужествен, «кто выносит, что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует, и соответственно испытывает страх и проявляет отвагу» (EN, III, 10, 1115 в). А как узнать, когда и чего следует избегать, страшиться и т. д.? Это — прерогатива и привилегия мужественного человека. Применительно к справедливости (правосудности) и умеренности (благоразумности) Аристотель пишет: «Поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто просто совершает такие поступки, но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (EN, II, 3, 1105 в).

В «Большой этике» он задается вопросом, как установить, когда иррациональные склонности направляются разумом или, говоря по-другому, как индивид может определить, руководствуется он правильным рассуждением или нет. Тогда, когда чувства не мешают разуму, отвечает Аристотель. А как узнать, мешают чувства разуму или нет? В данном вопросе, полагает философ, никаких рекомендаций и правил уже не может быть. Это каждый человек должен почувствовать сам (MM, II, 10, 1208 а). Совесть Аристотель определяет как «правильный суд доброго человека» (EN, VI, 11, 1143 а). Говоря о границе удовольствий, он отмечает, что здесь «в каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой» (EN, X, 5, 1176 а). Словом, получается так, что моральная личность носит свои критерии в себе, она как бы светится изнутри. Во всех своих этических сочинениях при рассмотрении различных вопросов Аристотель то и дело возвращается к этому положению и неизменно повторяет, что добродетель нельзя определить иначе как свойство добродетельной личности, что нравственный поступок есть, по сути дела, поступок нравственного человека. Этот тезис, концентрирующий свое-

образный ход мыслей и исторический колорит этики Аристотеля, имеет, на наш взгляд, глубокий смысл.

Аристотель исследует один из центральных для этической теории вопросов о всеобщих определениях нравственного поведения и приходит к странному, на первый взгляд, выводу, что нет вообще определений, а есть их конкретный носитель — моральная личность. Не существует общих, неизменных правил, применение которых гарантирует похвальное поведение; добродетель в каждом случае требует со стороны субъекта особого такта. Этот такт не содержит в себе ничего мистического, он является функционирующей на чувственном уровне способностью, формируемой в опыте добродетельного поведения. О. Гигон, обративший внимание на связь аристотелевского понятия моральной личности с образом мудреца в последующей этике, подчеркнул, что это понятие и этот образ выполняют совершенно определенную функцию, являясь «посредствующим звеном между всеобщим и особенным»<sup>19</sup>, т. е. той формой, в которой общие нравственные определения приобретают реальность и практическую действенность.

Добродетельность человека зависит от него самого, но совсем в другом смысле, чем отдельные поступки. Отдельные поступки подконтрольны в полном объеме, с учетом всех особенных обстоятельств. А нравственные устои (состояние, склад души) подконтрольны индивиду только в начале, «постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями» (EN, III, 8, 1114 в). Раз сложившись, нравственный характер (нравственная определенность) личности становится самостоятельным детерминирующим началом. Характер человека есть его демон, говорил еще Гераклит. И в самом деле, люди являются как бы жертвами своего характера, хотя сам характер сформировался не без их участия. Человек с дурным характером не может не поступать дурно, даже если он клянется в обратном. Человек с мягким характером останется мягким, даже если вдруг ему захочется стать иным.

Но тем не менее человек ответствен за свой характер, так как по крайней мере в самом начале все (или очень многое) зависело от него. Человек сам направляет свое поведение. Есть время, когда он решает, идти ли ему по пути добродетели или по пути порока.

Аристотелевский анализ того, как человек господствует над своим характером, обозначает тонкую границу, которая отделяет нравственную свободу, с одной стороны, от природной предопределенности, а с другой — от произвола. Человек может выбирать самого себя. Он может это делать или благодаря природе, или вопреки ей. Он может, например, стать достойным, хотя все задатки его будут низменными, как, например, благодаря упорной тренировке можно развить свою левую руку до ловкости правой руки. Однако раз избрав себя (как личность, как определенного нравственного субъекта), человек вместе с тем предопределяет логику своего поведения. Он как бы сам задает себе жесткую детерминацию.

«Установленных правил нет в поступках и действиях», — говорит Аристотель (ММ, I, 17, 1189 в). Они невозможны как в силу природы нравственных поступков, которые сопряжены с удовольствиями и страданиями, так и в силу того, что они каждый раз единичны. Наличие в человеке определенных добродетелей заменяет такие правила. Моральная личность с самого начала ориентирована на моральные поступки. Одна из специфических черт нравственной регуляции состоит в том, что она обнаруживает эффективность в тех частных проявлениях человеческих взаимоотношений, которые принципиально не поддаются внешней регламентации, выпадают из нормы. Аристотель понимал это.

Какое же конкретное содержание имеет понятие добродетельной личности? Все этическое учение Аристотеля является, в сущности, развернутым ответом на этот вопрос.

Моральный индивид стремится к высшему благу. Он не удовлетворяется стихийным течением своей жизни и стремится сознательно подчинить ее некоей единой цели. Эта цель является пределом, совершенством, но таким пределом и совершенством, которые находятся в рамках возможностей человека. Она тождественна блаженству, т. е. моральный индивид избирает высшей целью своей деятельности самого себя, максимальное развертывание своих способностей.

Учение о добродетелях вообще существенно углубляет представление о морально совершенной личности. Она не является рабом наслаждений, а подчиняет свои страсти разуму, придает аффектам и действиям разумно уравновешенный вид. В обширной области действий, которые зависят от



нее самой, которые подвластны разуму, она стремится быть полновластным хозяином и принимает на себя всю полноту ответственности. Постоянной практикой она вырабатывает в себе особый моральный такт и устойчивую привычку добродетельного поведения. Моральная личность есть добродетельная личность, т. е. такая, деятельность которой во всех ее проявлениях и на всей протяженности жизни является совершенной, которая заботится не о богатстве и почестях, а прежде всего о своих душевных качествах.

Стремление к совершенству приобретает плоть в определенных добродетелях. Моральная личность является смелой, ибо уверена, что высшей ценностью является не жизнь сама по себе, а жизнь достойная; умеренной, щедрой, великодушной, великодушной, в меру честолюбивой, кроткой, любезной, правдивой, общительной без грубости и шутовства, свою добродетельность она обнаруживает также в отношении к согражданам; будучи справедливой, она не стремится к односторонним преимуществам для себя, вообще не любит, когда разговор приобретает личный оттенок. Моральная личность ищет общения с себе подобными, ибо только в таком общении она может формировать, поддерживать и развивать совершенство своего характера; для нее дружба имеет исключительно важное значение, притом дружба не ради наслаждений и пользы, а ради самого друга.

Добродетельность личности формируется в деятельном отношении к миру, в реальном опыте общения. Она предполагает, что индивид общественно активен, не изолирует себя от многообразных проявлений жизни (войны, гражданских обязанностей, богатств, почета и т. д.), а в каждом из них может находить надлежащую меру. Каждая из добродетелей характеризует поведение человека в той или иной сфере общественной и частной жизни.

Наконец, моральная личность характеризуется тем, что находит удовлетворение и высшее наслаждение в собственном самосовершенствовании, игре интеллектуальных сил, творческой работе ума.

Созданный Аристотелем образ моральной личности является односторонним, неполным, поскольку в нем игнорируются нравственный опыт и нравственные достижения трудящихся масс античности. Однако тем не менее указанные им черты являются неотъемлемыми свойствами моральной

личности. Вместе с тем следует особо подчеркнуть, что моральная личность у Аристотеля хотя и высоко ценит самодовольственность, свободу в смысле естественного раскрытия своих внутренних потенций, все же остается общественным существом, сохраняет живые связи со своими согражданами. Моральная личность возможна и мыслима только в полисе; более того, сама свобода и независимость индивидов является гарантией совершенного общества. Выставляемое Аристотелем в качестве идеала блаженство — это земное человеческое блаженство, предполагающее и удовлетворение физических потребностей, и хорошее государственное устройство, и благосклонность судьбы, т. е. такие факторы, которые от самого индивида не зависят. В этом смысле позиция Аристотеля существенно отличается от последующих, развитых в эпикурейской, стоической и скептической теориях, представлений, в которых моральная личность берется в ее оторванности от природного и социального мира.

**Классовый характер этической теории Аристотеля.** В этических сочинениях Аристотеля нет непосредственной привязки к актуальным для своего времени социально-политическим лицам и событиям. Эти сочинения сугубо академичны, сухи по форме, строги по содержанию, подчинены внутренней логике движения мысли. Может создаться впечатление, что этическая теория Аристотеля носит надклассовый характер, свободна от идеологических пристрастий. В действительности, конечно, она насквозь классовая, является несомненным документом своей эпохи. Аристотель и в этом отношении оказался великим мастером: он не занимается прямой апологией политической власти, существующего режима, а дает опосредованное отражение классовых интересов. Он переводит эти интересы на язык этики. Этика Аристотеля в сущности своей является слепком с полисных общественных отношений, рассмотренных под углом зрения интересов господствующего класса. В чем это выразилось?

Начнем с того, что для Аристотеля высшее благо связано с деятельностью души, ее лучшей разумной части. Следовательно, осуществление высшего блага предполагает наличие досуга и с самого начала доступно только тем, кто располагает таким досугом. Только освобожденные от необходимого труда рабовладельцы и свободные граждане полиса могут стать субъектами нравственной деятельности. Рабы

и другие трудящиеся остаются за пределами этического исследования. Счастье предполагает досуг (EN X, 7, 1177 в), несвободные же лишены досуга и уже потому не причастны к счастью. Аристотель был далек от того, чтобы в отношении «господин — раб», бывшем основой основ как семьи, так и полиса, видеть исторический факт, он считает его природно обусловленным. Он разделял иллюзию едва ли не всех идеологов эксплуататорских классов, стремившихся придать узкоклассовым, конкретно-историческим целям всеобщий характер; развитой полис был для него высшей и вечной формой общественного устройства, а рабство вполне естественным явлением.

Отражением структуры общественных отношений полиса является также имеющее столь огромное значение для этики учение о свободе воли. Аристотель, как уже отмечалось, произвольными называет действия, причина которых находится в воле субъекта, а непроизвольными — действия, причина которых лежит вне субъекта. Эти характеристики находятся в прямом соответствии с определениями господина и раба. Господин является для себя самоцелью, живет так, как ему хочется, а рабство — это отсутствие возможности жить так, как хочется<sup>20</sup>. Еще одно свидетельство такого рода. Аристотелевское понятие принятия решения (*boyleysis*) этимологически восходит к эпическому совету старейшин, который выносил на суд народа заранее обдуманное, взвешенное мнение. Аристотель, впервые придавший этому слову этико-терминологический смысл, прямо ссылается на древнее государственное устройство, упоминаемое Гомером (EN, III, 5, 1113 а). Он тем самым указывает на связь индивидуального механизма принятия решения с механизмом функционирования полисной демократии.

Несомненно классовое происхождение аристотелевского набора этических добродетелей, среди которых отсутствуют моральные качества, связанные с участием в материальном производстве, в производительном труде. Аристотель освящает авторитетом науки и возводит в ранг нравственного идеала только те ценности, которые более всего превозносились в кругу свободных от необходимого физического труда эксплуататоров. Вполне прав Г. Гомперц, когда пишет: «Мужество храброго офицера, рассудительность осмотрительного гражданина, щедрость и великодушные знатного человека —

эти и родственные им «добродетели» образовали содержание решающего для него морального опыта»<sup>21</sup>.

Заключительный вывод этической теории Аристотеля, а именно рассмотрение досуга как цели жизни, а созерцательно-теоретической деятельности как его содержания, предпочтение созерцательно-теоретической деятельности другим видам деятельности, был несомненной апологией господствующего положения рабовладельческого класса.

Наконец, вся структура добродетелей, где дианоэтические (мыслительные) занимают верховное место, а этические (нравственные) являются ступенью к ним, оказывается идеализацией образа жизни высшей знати классового общества. Рассудительность (разумность) является добродетелью совещательной части разума, она — главная в сфере этических (нравственных) добродетелей и первенствует в том, что касается неразумной части души. В то же время она соподчинена мудрости. Разъясняя своеобразное положение рассудительности в системе добродетелей, Аристотель уподобляет ее управителю дома. Управитель — «господин всего и всем управляет, однако не первенствует надо всем, а доставляет досуг хозяину, чтобы тому (заботы) о жизненных потребностях не мешали творить прекрасные и приличные ему дела. Подобно этому и разумность, словно управитель у мудрости, доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и вразумляя их» (ММ, I, 34, 1198 в).

Аристотель исследовал нравственность с такой глубиной и полнотой, с какой это вообще было возможно на современном ему уровне развития науки и социальной практики. Если классовая обусловленность предопределила недостатки, ограниченность этики Аристотеля, то именно это обстоятельство объясняет и ее сильные стороны. Подобно тому как рабовладельческая эпоха явилась необходимым звеном исторического процесса, так и этика Аристотеля, последовательно выражавшая интересы господствующего класса той эпохи, стала важным, весьма продуктивным этапом в восходящем движении этической мысли. Это доказывает, насколько этика выигрывает, когда она анализирует реальные формы межчеловеческих отношений, замкнута на конкретно-исторический нравственный опыт, даже если эти отношения и опыт являются предельно ограниченными.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К. Маркс выделяет в истории древнегреческой философии три этапа, которые особенно важны для понимания эволюции этической мысли. У ее истоков стоят Семь греческих мудрецов, выступающих от имени целого — всеобщего закона, народа, государства. Нравственной реальностью для них является государство (полис), но отнюдь не отдельная человеческая личность. Высшее назначение человека они видят в подчинении всеобщей необходимости. «Однако с выступлением софистов и Сократа, а потенциально уже с выступлением Анаксагора, — пишет К. Маркс, — дело принимает иной оборот. Принципом философии становится сама идеальность в своей непосредственной форме — в субъективном духе»<sup>22</sup>. Так начинается второй этап. Предметом философии, а также нравственной реальностью становится человек, который заключает свою цель в себе и даже, более того, выступает судьей по отношению к внешнему миру, в частности, к государству с его законами и обычаями. Человек, однако, не изолирует себя от социальной действительности, в разумной организации общества он видит продолжение своей собственной разумности. Заключают древнегреческую философию системы эпикуреизма, стоицизма, скептицизма. В них акцент переносится на субъективную форму философии; личность уходит в себя, изолируется от мира. Обобщая взгляды К. Маркса по этому вопросу, Ф. Меринг писал: «Сделать человека независимым от всего внешнего, научить его жить одной только внутренней жизнью и находить свое счастье в спокойствии ума и сердца, остающихся непоколебленными, даже когда целый мир разрушается — вот что стало общей задачей всех трех школ, характеризующих собой третий период греческой философии»<sup>23</sup>.

Этика Аристотеля принадлежит второму периоду. В ней утверждается образ человека, который гармонично развивает внутренние силы под верховным началом разума и одновременно находится в гармонических отношениях с окружающими людьми, с обществом.

Последующие этические системы имеют уже дело с человеком, потерявшим контроль над общественными условиями своей жизни, находящимся в разладе с государственно-политической средой. Добродетельность, совершенство лич-

пости они видят в том, что она или отклоняется от мира, убегает от него (Эпикур), или полностью покоряется неумолимой судьбе, сохраняя внутреннюю стойкость перед лицом самых неожиданных невзгод (стоицизм), или воздерживается от каких-либо суждений о мире и человеческом счастье (скептицизм). Более того, в этику вводится образ мудреца, который не только являет собой зримое воплощение идеала блаженного покоя, но одновременно свидетельствует о том, что само осуществление идеала становится редким исключением. Эта эволюция древнегреческой этики явилась одновременно и ее величественным закатом.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Краткий очерк истории древнегреческой этики до Аристотеля

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 30.

<sup>2</sup> Там же, с. 421.

<sup>3</sup> Кант. Соч. Т. 4 (1). М., 1965, с. 242.

<sup>4</sup> Семь мудрецов — полулегендарные мыслители и государственные деятели, стоящие у истоков политической и духовной жизни Древней Греции. Разные авторы называют разные имена, ограничивая их «магическим» числом семь, но чаще всего упоминаются Фалес, Солон, Биант, Хилон, Клеобул, Периандр, Биас.

<sup>5</sup> См. об этом: Hoffman M. Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod... Tübingen, 1914; Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960.

<sup>6</sup> См. об этом: Snell B. Leben und Meinungen der sieben Weisen, 1943; Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 69—101.

<sup>7</sup> Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 41, 45.

<sup>8</sup> Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. I. М., 1969, с. 316.

<sup>9</sup> Материалисты Древней Греции, с. 172.

<sup>10</sup> Платон. Соч. В 3-х т. Т. 1. М., 1968, с. 247.

<sup>11</sup> Гегель. Соч. Т. 10. М., 1932, с. 69.

<sup>12</sup> Платон. Соч. Т. 3 (1). М., 1971, с. 236.

### Эвдемонизм Аристотеля — вершина античной этики.

<sup>1</sup> Aristoteles. Werke. В 8. Berlin, 1973, S. 97.

<sup>2</sup> В дальнейшем при цитировании этических сочинений Аристотеля мы будем придерживаться установившейся формы: сокращенное название произведения (EN — «Никомахова этика»; EE —

«Эвдемова этика»; ММ — «Большая этика»); книга (римская цифра); глава (арабская цифра), затем выносимая на поля рубрикация — страница и столбец принятого за образец беккеровского издания. «Никомахову этику» и «Большую этику» в переводах соответственно Н. В. Брагинской и Т. А. Миллер мы цитируем по изданию: Аристотель. Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1983, а «Эвдемову этику» — по немецкому изданию: Aristoteles. Eudemische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmaier. Werke. B. 7. Berlin, 1969.

<sup>3</sup> Zeller E. Die Philosophie der Griechen. II, 2, Leipzig, 1879, S. 875.

<sup>4</sup> Jaeger W. Aristoteles. Berlin, 1923, S. 253.

<sup>5</sup> См.: Wagner D. Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles. Heidelberg, 1970.

<sup>6</sup> См.: Dirlmaier F. Zur Chronologie der Großen Ethik des Aristoteles. Heidelberg, 1970.

<sup>7</sup> Аристотель говорит о благе: «Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится» (EN, I, 1, 1094 a). В этом определении, по всей вероятности, выражена традиционная для школы Платона точка зрения. Так, Платон говорит в «Горгии»: «У всех действий цель одна — благо... и все прочее должно делаться ради блага» (Платон. Соч., т. 1, с. 330).

<sup>8</sup> Блаженством в отличие от счастья в древнегреческом языке обозначалось состояние божественной жизни. «Однако Аристотель не придерживается твердо этой языковой традиции: он может называть город или человека «блаженным» (selig), а бога — «счастливым» (glücklich). (Ritter J. Metaphysik und Politik. Frankfurt a/M., 1969, S. 57).

<sup>9</sup> Schmidt H. Die Ethik der alten Griechen. Berlin, 1882, S. 295.

<sup>10</sup> «Должно существовать неразумное влечение к добру, а разум присоединяется к этому в качестве оценивающего это влечение и принимающего последнее решение» (Гегель. Соч., т. 10, с. 300).

<sup>11</sup> «Понятие правильной середины, — пишет Г. Майер, — является у Аристотеля универсальным понятием, пронизывающим собой всю его систему» (Meyer H. Platon und die aristotelische Ethik. München, 1919, S. 88—89).

<sup>12</sup> Известный историк философии Г. Арним пишет: «Господствующая точка зрения аристотелевской этики — учение о счастье, а не учение о juste milieu. (Арним Г. История античной философии. Спб., 1910, с. 113).

<sup>13</sup> Вполне можно согласиться с О. Гигоном, что формула середины «имеет пользу как общее обозначение рамок и доказывает свою непригодность в конкретных ситуациях. Вполне понятно, что она не имела на эллинистическую философию никакого достойного

упоминания влияния» (Gigon O. Die antike Philosophie als Maßstab und Realität. Zürich und München, 1977. S. 94).

<sup>14</sup> Материалисты Древней Греции, с. 160.

<sup>15</sup> Термины, переведенные ранее Э. Радловым (см.: Этика Аристотеля. Спб., 1908), а теперь и Н. В. Брагинской, как «произвольный» и «непроизвольный», могут создать впечатление, что здесь речь идет о свободе воли в философском смысле. Между тем точное значение этих терминов состоит в выявлении связи между волей и нравственным действием. Они несут по преимуществу этико-психологическую нагрузку. Представляется интересным в этой связи мнение О. Дитриха, что обозначенные термины лучше переводить не как *freiwillig* и *unfreiwillig* («произвольный» и «непроизвольный»), а как *willentlich* и *unwillentlich*, т. е. «волевой» и «неволевой» (Dittrich O. Geschichte der Ethik. B. 1. Leipzig, 1926, S. 269).

<sup>16</sup> Dittrich O. Geschichte der Ethik. B. 1. S. 257—261.

<sup>17</sup> Аристотель. Соч., т. 4. М., 1983, с. 378.

<sup>18</sup> Ritter J. Metaphysik und Politik, S. 120.

<sup>19</sup> Gigon O. Die antike philosophie als Maßstab und Realität, S. 95.

<sup>20</sup> См.: Аристотель. Соч., т. 4, с. 571.

<sup>21</sup> Гомперц Г. Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы. Спб., 1912, с. 270.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

<sup>22</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 55.

<sup>23</sup> История философии в марксистском освещении. Ч. 1. М., 1925, с. 42.

## ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Никомахова этика. Большая этика. — Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1983.

Этика Аристотеля. Спб., 1908.

Александров Г. Ф. Аристотель. М., 1940.

Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.

Гусейнов А. А. Образ моральной личности в этике Аристотеля. — В кн.: Личность: этические проблемы. М., 1979.

Зубов В. П. Аристотель. М., 1963.

Иванов В. Г. История этики Древнего мира. Л., 1980.

Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1981.



## СОДЕРЖАНИЕ

Краткий очерк истории древнегреческой этики до Аристотеля	3
Социальные предпосылки этики. — Предэтика: Гомер, Гесиод, Семь мудрецов. — «Человек есть мера всех вещей».	
Эвдемонизм Аристотеля — вершина античной этики . . .	13
Этические сочинения. — Предмет и задачи этики. — Высшее благо. — Нравственные добродетели. — Десять отдельных добродетелей. — Справедливость и дружба. — Что такое рассудительность? — Блаженство как созерцательная деятельность. — Понятие моральной личности. — Классовый характер этической теории Аристотеля.	
Заключение . . . . .	
Примечания . . . . .	61
Литература . . . . .	65

Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов

### ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Гл. отраслевой редактор *З. Каримова*

Редактор *Ю. Медведев*

Мл. редактор *Е. Рябчук*

Худож. редактор *М. Бабицева*

Техн. редактор *Л. Денисова*

Корректор *С. Ткаченко*

ИБ № 6706

Сдано в набор 28.05.84. Подписано к печати 25.07.84. А 13049. Формат бумаги 70×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага тип. № 1. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 2,80. Усл. кр.-отг. 2,89. Уч.-изд. л. 3,57. Тираж 98 110 экз. Заказ 1047. Цена 11 коп. Издательство «Знание». 101835, ГСП, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Индекс заказа 841209.

Типография Всесоюзного общества «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

11 коп.

Индекс 70103



**ЗНАНИЕ**

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ