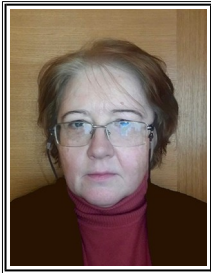


ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Мария СОЛОПОВА

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: msolopova@yandex.ru

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ

В статье рассмотрена практическая философия Аристотеля: его этика и политика. Установлено, когда впервые появляется термин «практическое мышление», в чём состоит отличие практического знания от теоретического, на каком основании объединяются и как различаются этика и политика как две практические науки. Охарактеризованы этические произведения, дошедшие под именем Аристотеля в составе аристотелевского корпуса сочинений, с точки зрения их аутентичности, хронологии и состава книг. Изложена история вопроса о трёх общих книгах в рукописях «Никомаховой» и «Евдемовой» этик и приведены аргументы в пользу решения вопроса о том, какой этике они принадлежали первоначально. Даны определения ключевым положениям учения и понятиям: благо, добродетель, сознательный выбор, середина, устои, разум, ум, дружба, счастливая жизнь.

Во второй части статьи рассмотрены основные понятия политического учения Аристотеля: государство и государственный строй, части государства, виды государственного устройства, политические конфликты и государственные перевороты, учение о наилучшем государственном строе и принципы воспитания.

Ключевые слова: Аристотель, практическая философия, этика, политика, добродетель, разум, государство, гражданин, благо, воспитание

Этика

Разделив знание и мышление на три вида – теоретическое, практическое и творческое, – к практическому знанию Аристотель отнёс этику и политику. Эту аристотелевскую классификацию можно найти в «Метафизике» [1025b25, 1026], там же впервые встречается термин «практическая философия» [993b20–21]; в трактате «О душе» Аристотелем введено терминологическое различие на ум теоретический и ум практический [О душе, 407a23–25; 433a14–18], которым впоследствии он пользуется в этике. Термин *πρακτικός* («практический») произведен от *πρᾶξις* (дело, деятельность, поступок) и *πράττειν* (делать, исполнять). В отличие от теоретического, практическое знание ориентировано на ценности: «то, что для теоретического знания истина и ложь, для практического – благо и зло» [Никомахова этика, 1139a27–31]. Благо и зло Аристотель рассматривает в связи с деятельностью человека, а не как метафизические принципы, и называет практические науки «философией дел человеческих» [Никомахова этика, 1181b15]. Цель (*τέλος*) занятий этикой не «знание, а деятельность» (*οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις* [1095a6]), «мы исследуем, не для того, чтобы знать, что такое добродетель, но чтобы стать добродетельными», иначе от этики не было бы пользы [1103b26–29]. В отличие от творческой деятельности (искусства), цель практической деятельности заключена в ней самой и никакой внешней цели у неё нет [Большая этика, I, 34, 9–10]. Одним из следствий этого является отождествление практического действия и использования его результата [Никомахова этика, 1219b3], в то время как в производящем искусстве результат действия и его использование (применение) оказываются разделены.

Будучи двумя частями практической философии, этика и политика отличаются как исследование общее и частное. В «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что желанно благо и одного человека, но прекраснее и божественнее благо народа и государства [1094b9–10]. Этика рассматривает отдельные блага и добродетели, более известные и понятные нам, в то время как политика – общее благо, более известное по природе. Поэтому этика как учебная дисциплина предшествует политике, создавая условия для успешной политической деятельности. В «Большой этике» Аристотель разъясняет: кто собирается заниматься политической деятельностью, должен стараться приобрести хорошие качества нрава. Этика – составная часть политики и её начало, но всю эту науку в целом, полагает Аристотель, справедливо было бы назвать политической, а не нравственной [Большая этика, 1181b26–30]. Об этом же сказано и в «Никомаховой этике», где этика названа «своего рода наукой о государстве».

Сочинения по этике

В состав корпуса аристотелевских сочинений традиционно входят четыре этических произведения: «Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика» и «О добродетелях и пороках», из них подлинными признаются «Никомахова этика» и «Евдемова этика». «Большая этика» и «О добродетелях и пороках» были созданы в школе Аристотеля в эллинистический период.

Смысл заглавий трёх этик

Главным этическим сочинением Аристотеля является «Никомахова этика» (Ἠθικὰ Νικομάχεια) в 10 книгах, время её создания относят к т.н. Второму Афинскому периоду его творчества (334–322 до н.э.). Название «Никомахова» традиционно понимается как посвящение сыну Аристотеля Никомаху, однако были известны и другие объяснения смысла заголовка: посвящение отцу Аристотеля Никомаху; указание на редактирование текста сыном Никомахом и даже авторство сына Никомаха. У Порфирия эта этика названа «Малой Никомаховой» в отличие от «Большой Никомаховой», посвящённой отцу философа (об этом пишет позднеантичный комментатор Элий [Elias. In Porph. Isag. 33,1–2 Busse]). Сходные предположения высказывались и относительно смысла заголовка «Евдемовой этики» (Ἠθικὰ Εὐδήμεια): посвящение Евдему, издание и редактирование Евдемом или авторство Евдема – имеется в виду Евдем Родосский, ученик Аристотеля [In Porph. Isag. 32.34–33.2]. В XIX в. «Евдемова этика» считалась произведением самого Евдема [12], в настоящее время текст сомнений в аутентичности у большинства исследователей не вызывает (подробнее см.: [32, S. 22–43]). Считать ли это произведение ранним или поздним, остаётся вопросом дискуссионным.

Аристотель в «Политике» четырежды ссылается на своё этическое исследование, но не использует ни одно из известных сегодня заглавий¹. Его отсылки по образцу «как ранее было сказано в книгах по этике» (ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον [Политика, 1261a31])² обычно находят соответствие в тексте «Никомаховой этики». Но есть похожая отсылка и в «Метафизике» [I, 981b25], которую можно считать наиболее ранней из всех, исходя из ранней датировки первой книги «Метафизики». В таком случае это упоминание можно рассматривать как довод в пользу существования ранней версии этики Аристотеля или «некоей другой» [8, S. 112–113].

¹ Впервые известные нам заголовки трёх этических сочинений Аристотеля упомянул Аттик, платоник II в. н.э., которого цитирует Евсевий Кесарийский в «Приготовление к Евангелию», XV, 4, 9.

² Здесь и далее цитаты из сочинений Аристотеля приводятся по изданию: [6].

Проблема трёх средних книг

Наличие в Аристотелевском корпусе нескольких «Этик» порождает ряд вопросов, связанных с их датировкой, терминологическими и содержательными особенностями. Отдельную трудность представляет то обстоятельство, что рукописи двух «Этик» содержат три общие книги (V–VII книги «Никомаховой этики» тождественны V–VI «Евдемовой»), которые получили название «средних» или «спорных»³. По устоявшейся издательской практике (начиная с критического издания Беккера), три «спорные» книги в составе «Евдемовой этики» не печатают, лишь отмечая тождество этих трёх книг с книгами «Никомаховой этики», – фиксируя таким образом её объём в составе пяти книг (I–III, VII–VIII). Именно столько книг указано в составе «Этики» из списка сочинений Аристотеля у Диогена Лаэртia [О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, V, 22–28], поэтому считается, что это сочинение соответствует современной «Евдемовой этике».

Исключением являются два сравнительно недавних издания, где «Евдемова этика» представлена в составе восьми книг за счёт восполнения тремя средними из текста «Никомаховой» [3; 15]. В настоящее время наибольшее число сторонников имеет точка зрения, согласно которой три книги сходного содержания имелись в обеих «Этиках», но сохранившаяся редакция принадлежит «Никомаховой». Были высказаны доводы в пользу аристотелевского авторства «Большой этики» [9; 19]. Проблемы хронологии и текстологии трёх аристотелевских этик, однако, не являются определяющими для понимания учения, которое едино в своих основах и по своей структуре [21].

Этика как наука и ее метод

Благо как предмет этики

Центральный вопрос этической философии – о высшем благе для человека, о цели и смысле человеческой жизни. Полемизируя с платоновским учением об идеях и о наивысшем трансцендентном Благе, Аристотель подчёркивает, что в этике как высшее исследуется «человеческое благо» (τάνθρώπινον ἀγαθόν [1094b7]), а также блага, осуществимые человеком в своих поступках [1096b33–1097a1; 1097a23]. Отмечая расхождение с учителем по вопросу о границах учения о добре и зле, Аристотель произносит своё известное высказывание о том, что больше Платона, больше личных привязанностей следует почитать истину [Никомахова этика, I, 1096a13–16].

³ Подробнее см.: [25]. История вопроса о состоянии рукописных источников «Евдемовой этики» излагается в: [38].

Метод этики

Определение предмета и метода этики составляет основную тему первых книг и в «Никомаховой», и в «Евдемовой» этике. Согласно Аристотелю, предмет этики не относится к существующему всегда необходимым и неизменным образом, но к тому, что изменчиво и происходит по-разному, однако же не случайно. Этика исследует не вечные сущности, а отношения людей в настоящем (τὸ πῶς ἔχει; ὃ πρὸς τὴ καὶ νῦν [Метафизика, 993b21 сл.]). Поскольку точность определений должна соответствовать природе предмета, метод этики основывается не на строгих доказательствах, а на правдоподобных рассуждениях, исходящих из мнений и опыта различных людей.

Как одна из наук этика пользуется базовыми для научного метода приёмами определения общих понятий и выяснения причин и начал. Но в этическом исследовании, отмечает Аристотель, определения поступкам лучше давать «в общих чертах и не точно» (τὸ πῶς καὶ οὐκ ἀκριβῶς [1104a сл.]), «приблизительно и в общих чертах указать на истину» [1094b20, ср. 1098a26–34], ведь в человеческой жизни «нет ничего раз и навсегда установленного» [1104a4]. В этике Аристотель прибегает к т.н. диалектическим силлогизмам, исходящим из общепринятых мнений (ἔνδοξα). В ходе рассуждения он упоминает исторические факты и легенды, поговорки, иллюстрирует мысли примерами из произведений художественной литературы.

Требование к слушателю

Аристотель отмечает, что для занятий этикой и политикой требуется зрелый возраст и житейский опыт [Никомахова этика, I, 1, 1095a2–3]. Юноши – неподходящие слушатели для такой философии: её аргументация (λόγοι) исходит из и направлена на практические поступки, но юноши не имеют достаточного опыта, к тому же склонны следовать страстям, а не доводам разума, так что научные рассуждения будут для них напрасны и бесполезны. По мысли Аристотеля, незрелость не всегда бывает связана с молодым возрастом, но и с незрелым характером, когда вполне взрослый человек живёт, руководствуясь желаниями и страстями [1095a7–8]. А таким людям, отмечает Аристотель, познание не помогает [a9–10].

Понятия блага и добродетели

В двух главных своих «Этиках» после обозначения предмета и метода исследования Аристотель обсуждает основополагающие этические категории: благо, счастье, добродетель, цель.

Типологически этику Аристотеля относят к эвдемонистическим учениям, поскольку основополагающим понятием, с которого философ начинает своё исследование, которым его завершает и ради которого предпринимает,

является εὐδαιμονία, счастье. Как и Платон, Аристотель рассматривает арете (добродетель) в связи с пониманием природы человеческой души, но в итоге расходится с учителем: этика, по мысли Аристотеля, есть составная часть политики, задающей для этики её нормы, а для Платона этика не отделена от учения о душе и бытии, соотносясь с которым формулируются конечные цели и задачи жизни человека и спасения его души. «Счастье» как наиболее желанная цель представляется Аристотелю очевидным и подтверждённым традицией началом исследования. Будучи целью (τέλος) практических действий, счастье есть нечто совершенное и самодостаточное (τέλειον τί καὶ αὐτάρκες [1097b20–21]). Предварительный ответ на вопрос «что есть счастье» (τί ἐστὶ [1097b22]) состоит в том, что оно есть благо и цель. Таким образом, эвдемонизм в этике представляет собой распространение принципа телеологизма, характеризующего аристотелевскую философию природы и метафизику.

Учение о счастье оказывается у Аристотеля центральной частью учения о благе, в рамках которого обсуждаются различные блага-цели и высшее благо как цель конечная. В свою очередь, выстраиваемая им иерархия благ базируется на понимании сложной природы человека, состоящего из души и тела. Соответственно, рассуждение о том, какие из благ могут послужить средством для достижения других, более важных целей, исходит из главенства души по отношению к телу и всему, что с ним связано.

Три вида благ

Блага Аристотель разделяет на три типа [1098b12 сл.]: внешние (богатство, друзья, дети), телесные (здоровье, красота, благородство) и душевные (собственно добродетели). Внешние и телесные интерпретируются как вспомогательные и инструментальные по отношению к главным – душевным. В частности, Аристотель отмечает, что «невозможно или трудно совершать добродетельные поступки, не имея никаких средств», «многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве словно с помощью орудий» [Никомахова этика, 1092a31 сл.].

Строение души и виды добродетелей

Основное этическое исследование Аристотель предваряет учением о структуре души, используя для удобства не классическое платоновское деление души на три части, а дихотомическое деление, – по его словам, принятое «вне нашего круга», – на разумную и неразумную части (ἄλογον, λόγον ἔχον [1102a28]). Но, рассуждая о способностях каждой, Аристотель, очевидно, основывается на собственном учении о способностях души. Так, он утверждает, что неразумная часть в свою очередь делится на две части, и одна из них, вовсе не причастная разуму, содержит растительную способность (причину питания и роста) – этой способности души специально

была посвящена глава в трактате «О душе» [II, 4]. Эта часть, общая для всего живого, а не «только человеческая», – этику не интересует, она по природе «не причастна человеческой добродетели» [1102b11–12]. Но другая, неразумная часть всё же «причастна разуму». У невоздержных людей она не слушается разума, а у воздержных повинуетя разуму; в ней заключены влечения и стремления [1102b30]. Аристотель оставляет две возможности для описания структуры души: в одном случае он говорит о двойственности неразумной части (τὸ ἄλογον διπλόν [1102b29]), в другом – о двойственности разумной. В целом именно это деление приводит далее к разделению добродетелей на два вида – нравственные и мыслительные [1103a4 сл.].

Три образа жизни

Благо есть то, ради чего человеком совершаются поступки, «ради чего всё делается» [1097a18]. Какое благо он предпочтёт, такова и будет сама его жизнь. По Аристотелю, разнообразие целей (благ), которые преследуют разные люди в своей жизни, можно свести к трём, соответствующим принятому троякому делению благ: жизнь ради телесного наслаждения (ἡδονή – βίος ἀπολαυστικός), жизнь ради почёта (τιμή – βίος πολιτικός), жизнь, посвящённая созерцанию (= поиску истины, βίος θεωρητικός), также он их именует «животная», «политическая» и «философская» [Никомахова этика, 1095b17–1096a5; Евдемова этика, 1216a28–29]. Речь идёт об образе жизни, а не просто об определении того или иного качества души: в этике Аристотель изучает качества души в их практическом применении, на деле, а это и означает – в течение всей человеческой жизни (включая её конец).

Вопрос о долговечности того или иного типа блага становится определяющим для решения вопроса о том, какая жизнь предпочтительнее на пути к счастью: на протяжении всей жизни удовольствия не раз сменятся страданиями, путь к социальному успеху зависит от мнения толпы и переменчивой политической обстановки. Эти два образа жизни страдают зависимостью от внешних обстоятельств, они изначально ориентированы на внешние цели и выгоду (χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν [1097a7]). Между тем устойчивость и независимость, опора на свои силы – автаркия, «самодостаточность» – является определяющим условием. Этому условию в наибольшей степени отвечает жизнь философская, имеющая целью интеллектуальное познание (созерцание).

Определение добродетели

Что такое добродетель (ἀρετή), Аристотель определяет с помощью терминов ἔργον, дело, и ἕξις – обладание устойчивым душевным качеством. Определение добродетели вообще и добродетели нравственной имеют

некоторое отличие. Более общее определение звучит так: человеческая добродетель (ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή) есть обладание таким устойчивым качеством, благодаря которому человек становится хорошим, ἀγαθός, и хорошо исполняет своё дело [Никомахова этика, 1106a21–23]. Говоря о нравственных качествах, Аристотель говорит, что ἡθικὴ ἔξις возникает в душе наряду со страстью (πάθος) и способностью (δύναμις) [1105b20]; устойчиво формируются по отношению к страстям (страх, желание, ненависть, гнев, радость) в процессе их проявления (боязнь, наслаждение, гневливость). «Добродетель есть сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой по отношению к нам, и определяемый суждением рассудительного человека. Серединой обладают между двумя видами порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка» [1106b сл.]. Поступки имеются в виду совершаемые постоянно, а не однократно и случайно, – следовательно, добродетель выступает как результат избранного образа жизни. Поскольку приобрести можно не только хорошее, но и дурное, определение добродетели содержит прямое указание на «наилучший склад души» (βελτίστη ἔξις [1139a15–17]). Важно, что добродетель проявляется в свойственном ей деле (πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον). Применение умения в практической деятельности (упражнение) формирует привычки и далее душевное качество (арете). Пока будет деятельность, будет сохраняться и добродетель.

Счастье, добродетель и самодостаточность

Этика, по Аристотелю, исследует, что есть счастье как высшее человеческое благо, осуществимое в поступках. Благо, которое будет представлять собой в наибольшей степени самодостаточную жизнь. В своём понимании и поиске счастья Аристотель рассматривает человека как общее понятие, намереваясь благодаря универсальности определения получить ориентиры и критерии для суждения о любом частном случае. Предварительное определение счастья Аристотель даёт исходя из «назначения» (ἔργον) человека [1097b24–1098a25]: если есть назначение у отдельных органов, должно быть назначение и у человека. Поскольку человек отличается разумом (λόγος), его назначение – разумная деятельность души. Поскольку же действующим лицом предполагается тот, кто стремится быть хорошим (σπουδαίος), то «человеческое благо представляет собой деятельность души сообразно добродетели» [1098a18].

Говоря о самодостаточности (автаркии) применительно к жизни человека, Аристотель имеет в виду, что человек не должен рассматриваться в отрыве от общества, ибо он есть существо социальное. «Понятие автаркии мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе существо общественное» [1097b8–11]. Но этика не превращается в силу этого соображения

в политику, потому что здесь важна мера и разумное ограничение: речь не идёт о всех предках и всех потомках, о друзьях друзей и т.п. Но близкий круг общения Аристотелем включён в контекст обсуждения человеческого жизни, человеческого блага и счастья. Поэтому он утверждает, что для счастья нужны и внешние блага, и «едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный» или – что ещё хуже – если дети и друзья были, но умерли или есть, но отвратительные [1099b3 сл.].

Достижимо ли счастье

До Аристотеля (софисты, Сократ, Платон) в философской культуре Древней Греции ставился и широко обсуждался вопрос о том, можно ли научить добродетели и – шире – каким образом можно стать хорошим человеком. Учитывая этот контекст, Аристотель ставит следующий вопрос: «Есть ли счастье результат обучения, привычки или ещё какого-то упражнения, даруется ли оно от бога или возникает случайно?» [1099b10–13]. Не давая определённого ответа, но отмечая, что если бы счастье было даром богов, то предмет его изучения относился бы к другой области знания, Аристотель в конечном итоге даст ответ, соединив по крайней мере два возможных пути достижения счастья (обучение и упражнение), но не отбрасывая и третий (случай), поскольку он имеет отношение к обретению и утрате внешних благ. Определение счастья как «деятельности души в полноте добродетели» [1102a5 сл.] суммирует различные виды благ и типы добродетелей, не делая выбор в пользу какого-то одного.

Нравственные добродетели

Из двух видов добродетелей сначала Аристотель обсуждает добродетели нравственные (ἠθικαὶ ἀρεταί). Они возникают в той части души, которую он обозначил как «причастную разуму», и формируются иначе, нежели мыслительные: мыслительные возникают благодаря обучению, а нравственные – благодаря упражнению и привычке. По Аристотелю, само слово «этика» производно от слова «нрав» (ἦθος), что по-гречески звучит сходно со словом «привычка» (ἔθος) [II, 1103a17].

Добродетель есть «устойчивое состояние души», достойное одобрения (похвалы), при котором человек хорошо выполняет своё предназначение. Нравственная добродетель проявляет себя в связи с отношением к приятному и неприятному (περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή [1104b9]), и, ведомые этим чувством, мы можем совершать не то, что нужно, а то, что нравится (и не совершить то, что не нравится).

Добродетель как середина

По Аристотелю, добродетель состоит в обладании серединой (μέσον), разумной мерой между двумя крайностями – «избытком» и «недостатком». Эти крайности и есть пороки. Избыток и недостаток определяется не по отношению к добродетели, а по отношению к той или иной страсти (πάθος). Например, мужество является серединой между трусостью и отвагой и связано с преодолением чувства страха; благоразумие – середина между бесчувственностью и распущенностью и связано с телесным удовольствием, и т.д. [1107b–1108b]. Середина, по Аристотелю, устанавливается с помощью разума, вернее – с помощью правильного суждения, ὀρθὸς λόγος. В целом чувства удовольствия и страдания Аристотель называет признаком (σημείον), сопровождающим то или иное душевное состояние: благоразумный, воздерживаясь от телесных удовольствий, этому рад, а кто от того же самого страдает – тот распущенный; кто рад противостоять опасностям, тот человек мужественный, а кто от этого страдает и мучается – трусливый.

Середина, подчёркивает Аристотель, не есть численно одинаковая величина для всех, о середине говорится применительно к конкретному человеку, который преодолевает свои страхи, свою боль и имеет свой жизненный опыт. Аристотель поясняет, каким образом возникает данный тип добродетели «благодаря привычке»: надо с малых лет приучать детей к тому, чтобы им нравилось прекрасное и хорошее и не нравилось дурное. Вслед за Платоном Аристотель называет это задачей правильного воспитания (пαιδεία).

В обеих «Этиках» имеется обстоятельный анализ нравственных добродетелей, при этом в «Евдемовой этике» добродетели и пороки сведены в наглядную таблицу в три столбца: избыток, недостаток, середина [II, 1221a]: гневливость, бесчувственность – кротость; бесстыдство, робость – стыдливость; хитрость, бестолковость – рассудительность; лесть, враждебность – дружелюбие; спесивый, приниженный – величавый; и т.д. Всего таким образом перечислены четырнадцать добродетелей-середин. Соответствующий раздел о добродетелях как серединах в «Никомаховой этике» содержит подробное их обсуждение [II, 1107a33–1108b10], но в нём нет таблицы добродетелей и пороков, упоминается больше безымянных качеств (в «Евдемовой этике» для некоторых уже найдены имена).

Некоторые из нравственных добродетелей дают Аристотелю повод для рассуждения о взаимосвязи добродетелей между собой (это касается особенно справедливости, благоразумия, величавости). В частности, о величавости (μεγαλοψυχία) говорится как о «своего рода космose добродетелей» (κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν), т.е. их стройном порядке, ибо она придаёт им величие и не возникает без них, «быть величавым невозможно без нравственного совершенства – калокагатии» [1124a1–5].

Условия добродетельного поступка

Условиями совершения нравственного поступка является осознанность и произвольность (*τὸ ἐκούσιον*). За произвольные страсти и поступки хвалят либо осуждают, а к непроизвольным относятся со снисхождением, иногда даже с жалостью [III, 1109b32].

Непроизвольно (*τὸ ἄκούσιον*) то, что совершается либо насильно, по принуждению извне, либо по незнанию. Произвольны те, что совершаются по своему собственному решению, самостоятельно и сознательно. Но Аристотель говорит также и о «смешанных» поступках, когда действие совершается хотя и самостоятельно, но под угрозой для жизни и из-за страха перед тяжкими последствиями, приводя в качестве примера случай с пленниками и заложниками [1110a4–6]. В таких случаях действующее лицо в своём действии оказывается мотивировано не внутренним, а внешним образом. В последнем случае, по Аристотелю, добродетельный поступок совершается привходящим образом: поступок по форме правильный (например, взятая в долг вещь отдаётся владельцу), но совершён он под угрозой наказания, следовательно, не добровольно, а от страха [1135b сл.].

Суждение о мере вины и ответственности для преступившего закон или обычай обусловлено рядом обстоятельств. Плохой поступок, совершаемый по незнанию, будет сочтён непроизвольным только в том случае, если совершивший его раскаивается [1110b20]. Кроме того, Аристотель различает поступки «по неведению» и «в неведении»: например, пьяный или разгневанный не владеют собой, они находятся «в неведении» в смысле невменяемого состояния. Но сознательно избираемое неведение является причиной нравственной испорченности.

Для оценки поступка как добродетельного и качеств души как добродетельных важна деятельность согласно добродетели, а не отдельный поступок. По мысли Аристотеля, добродетель должна стать правилом поведения.

Сознательный выбор

Добродетели не может быть без сознательного выбора (*προαίρεσις*). Этому важному понятию Аристотель уделяет особое внимание в обеих этиках (см.: [Никомахова этика, III, 1111b5 сл.; Евдемова этика, II, 1225b18 сл.]. Выбор относится: 1) к тому, что от нас зависит (*τὰ ἐφ' ἡμῖν* [1111b32]); 2) к средствам достижения желанной цели (*τὰ πρὸς τὸ τέλος* [1111b27]); 3) к тому, что можно исполнить. Каковы мы по качествам своего характера, «зависит от того, благо или зло мы выбираем» [1112a]. Человек тогда поступает морально, если сознательно выбирает добро, а не зло, сознательно сторонится зла как зла, – а не потому, что ему страшно или невыгодно. Выбор самостоятелен в том смысле, в каком в традиции Платоновской Академии самостоятельность связывалась действием разума («ведущая

часть души совершает сознательный выбор» [1113a6–7]), разум же действует автономно («словно внутренний закон» – οἷον νόμος ὧν ἑαυτῷ [1128a32]).

Похвала и одобрение добродетельного поведения и, соответственно, порицание порочного – важная воспитательная функция семьи и государства. Согласно тому, что именно одобряется или порицается, получают первоначальное представление о добродетели и пороке. Добродетель, как отмечает Аристотель, достигается нелегко, потому за неё и хвалят. Не сдержаться и прогневаться может всякий – это легче, чем сдержаться и проявить выдержку; взять и растратить деньги – легко, но тратить «на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует», – на это способен не всякий. Поступать правильно можно только одним способом, а это всегда труднее, чем промахнуться [1106b31 сл.]. Поэтому Аристотель говорит о добродетели не только как о середине, но и как о вершине (ἄκρον [1107a7–8]), и тогда оба порока будут внизу «с точки зрения высшего блага». Как середина добродетель определяется с точки зрения формальной причинности (отвечая на вопрос «что?»), а как вершина – с точки зрения целеполагания (отвечая на вопрос «ради чего?»).

Правильное суждение

В «Никомаховой этике» Аристотель дважды обращается к понятию правильного суждения (ὀρθὸς λόγος): во-первых, когда говорит во второй книге, что нравственная добродетель есть середина, которую устанавливает правильное суждение, и, во-вторых, когда начинает исследование мыслительных добродетелей в шестой книге. Он поясняет, что под данным термином имеет в виду разум, действующий вместе с волевым устремлением – стремящийся к совершению блага разум. Нравственный поступок совершается самостоятельно и по выбору (προαίρεσις), последний получает определение как сознательное, «сопровожаемое обсуждением стремление (βουλευτική ὁρέξις) к тому, что зависит от человека» [III, 1113a10, ср. 1139b4–5]. Когда Аристотель говорит о том, что середину устанавливает правильное суждение, он говорит о выборе цели, к которой стремится разум, – о цели, ради которой совершается поступок. «Выбор можно называть или стремящимся разумом, или разумным стремлением (διανοητική ὁρέξις), и человек – начало такого рода» [1139b5]. Это определение дано перед началом анализа мыслительных добродетелей, поэтому можно сопоставить этот термин со сказанным о практическом разуме. А именно, что истина (ἀλήθεια) для практического мышления «соответствует правильному стремлению» (ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ), и что для поступка началом выступает выбор, в смысле причины движения. Очевидно, технический термин «правильное суждение» – одно из действий практического разума (φρονесис).

Справедливость

Справедливость (*δικαιοσύνη*) является важнейшей добродетелью с точки зрения практической философии, и рассуждение Аристотеля о справедливости в пятой книге «Никомаховой этики» является самым подробным по сравнению с остальными нравственными добродетелями. Аристотель исследует понятие справедливости в двух смыслах: 1) справедливое как законное (*δίκαιον νομικόν*), или справедливость общая, и 2) справедливое как равное (*δίκαιον ἴσον*), или справедливость частная, одна из нравственных добродетелей.

Справедливость в общем смысле называется «совершенной добродетелью», совершенство её не безотносительное: обладая справедливостью в широком смысле, можно применить её к другому, а не только к себе самому, что для многих представляет трудность [1129b31–34]. Самым добродетельным человеком Аристотель считает того, кто обращает свою добродетель на другого, а самый порочный тот, чей порок обращается и на себя, и на близких. Эта справедливость есть справедливость в целом, а противоположная ей несправедливость «не часть порочности, а порочность в целом» [1130a5 сл.]. В качестве универсальной добродетели справедливость делает возможным политическое общение, создавая и сохраняя счастье [1129b17–19]. Противоположна совершенной справедливости совершенная порочность как «противозаконное». Именно закон предписывает гражданам жить согласно добродетелям и запрещает пороки [1130b23–24].

Справедливость как одна из нравственных добродетелей называется частной, потому что является частью совершенной. Она есть середина между избытком и недостатком в смысле нарушения равенства. Таким образом Аристотель противопоставляет справедливости несправедливость по превышению и преуменьшению.

Видами частной справедливости являются распределительная и исправительная справедливость. Распределительная имеет отношение с распределением между гражданами должностей и денег (основана на принципе геометрической пропорции), а исправительная предназначена выправлять неравенство, возникающее вследствие всякого рода взаимоотношений (основана на принципе арифметической пропорции). Инструментом, с помощью которого выравниваются выгода и ущерб при товарообмене, являются деньги (монета).

Поскольку справедливость относится к нравственным добродетелям, она является серединой между двумя пороками: несправедливой наживой и несправедливым ущербом.

Политическая справедливость

В ходе анализа понятия справедливости Аристотель выделяет такой её тип, как политическая справедливость (*πολιτικόν δίκαιον* [Никомахова этика, V, гл. 6–7]), разделяемая на два вида: справедливость естественная

(φυσικόν) и установленная законом (νομικόν). Первая из них универсальна и везде имеет одну и ту же силу, независимо от различных мнений, вторая устанавливает закон относительно того, что могло быть так либо иначе, но после принятия закона по-другому уже быть не должно (например, какое животное приносить в жертву, за сколько выкупать раба и т.п. [1134b18])⁴. Под естественной справедливостью имеется в виду, например, почитание богов, почтение к родителям, помощь слабым.

Несправедливость по отношению к себе самому

Заключительные главы книги посвящены обсуждению апорий о справедливом, возникающие в ходе рассмотрения вины, добровольности, преднамеренности. Аристотель ставит вопрос о том, можно ли поступить несправедливо по отношению к себе самому. Если говорить о справедливости согласно закону, то закон не велит убивать себя, а «то, что закон не приказывает, то запрещает» [1138a7]. Если эта несправедливость совершается самостоятельно, но в состоянии аффекта, под воздействием страсти, то самоубийство всё равно есть несправедливый поступок, но не по отношению к себе, а по отношению к государству [1138a5 сл.]. Поэтому государство наказывает самоубийц атимией (лишением гражданских прав) за то, что человек нанёс вред сам себе, – как государственных преступников [1138a12–14].

Особую тему составляет семантическое разграничение понятий справедливости и милосердия (ἐπιείκεια [1137a31 сл.]). Считая эти понятия принадлежащими одному роду, милосердие Аристотель ставит выше, полагая, что милосердие есть как бы исправление буквы закона и справедливости в смысле законосообразности. Не все конкретные случаи могут быть справедливо судимы по общему правилу, которое представляет собой всякий закон. Тем не менее закон правилен, ведь ошибочность коренится не в законе и не в законодателе, а в самой природе предмета – человеческих поступках [1137b12–19].

Мыслительные добродетели

Мыслительные добродетели (διανοητικαὶ ἀρεταί) являются предметом рассмотрения в шестой книге «Никомаховой этики». Аристотель напоминает прежде данное разделение добродетелей на два вида, исходящее из представления о двух частях души – обладающей разумом и неразумной. Теперь он продолжает деление и разделяет на две части разумную часть души. Первую из них он называет «научной» (ἐπιστημονικόν) согласно способности познавать предметы, существующие необходимо, неизменно

⁴ Подробнее см: Kraut R. (ed.). The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics. Blackwell, 2006. P. 179–197.

и вечно, вторую – «рассуждающей» (λογιστικόν [1139a12]), согласно способности познавать с помощью рассуждения предметы изменчивые и воспринимаемые чувствами. Мыслительные добродетели – это наилучшие качества, характеризующие деятельность каждой из двух частей разумной души. Но деятельность разума есть познание, а познание имеет целью установление истины. Поэтому начальный этап исследования мыслительных добродетелей у Аристотеля строится вокруг понятия истины и способа постижения истины.

Аристотель говорит о пяти возможностях выразить истину: искусство, наука, рассудительность, мудрость и ум – и последовательно рассматривает каждое понятие ([Никомахова этика, VI, 3–9]; ср. более ранний вариант аналогичного списка – [Вторая аналитика, 89b7]). Научное знание (ἐπιστήμη) характеризуется как доказательная способность разумной души [VI, 3]; искусство (τέχνη) – как творческая способность [VI, 4], «рассудительность» (φρόνησις) – способность практическая [VI, 5 и 8], «ум» (нус) – теоретическая способность и «мудрость» (софия) – как теоретические. Кроме того, Аристотель отмечает как виды рассудительности более узкие способности: «здравомыслие», «сообразительность», «сметливость», «понимание», «снисхождение» [VI, 9–11]. За исключением искусства-техне, все они причисляются к мыслительным добродетелям. Но поскольку у разумной души две части, то Аристотель соотносит эти добродетели с обеими частями по отдельности: для научной это мудрость и ум, для рассуждающей – рассудительность. Соответствующими синонимами для них оказываются термины «разум теоретический» и «разум практический». Практический разум есть мышление, направленное на единичное, осуществимое в поступках [1143a33], а теоретический разум (нус) – на единичное в смысле первого и последнего, т.е. на усмотрение недоказуемых первоначал и превосходящих дискурсивное мышление принципов. Для этики главным понятием является практический разум (φρόνησις), он определяется как обладание душой способности принимать решение по поводу того, что зависит от нас, делать это или не делать.

После проведённых различий и разделений Аристотель говорит о том, что у рассудительного человека «все эти качества близки к совпадению» [1143a28], при наличии способности понимания должен быть ум, рассудительность и т.д. Но в целом рассудительность подчинена мудрости как деятельность, направленная на поиск средств достижения цели; мудрость же устанавливает эти высшие цели.

Рассуждение о мыслительных добродетелях всех уровней – как двух основных, так и нескольких «малых» – показывает связь нравственного и разумного начал души, нравственных и мыслительных добродетелей. Например, быть «снисходительным» невозможно не будучи «справедливым», – но снисходительность отнесена к мыслительным, а справедливость – к нравственным добродетелям. Сам Аристотель формулирует этот вывод следующим образом: «невозможно быть поистине добродетельным

без рассудительности, но и рассудительным без нравственной добродетели» [Никомахова этика, VI, 13, 1144b32].

Акрасия: невоздержность

После исследования добродетелей обоих видов Аристотель обращается к «другим началам» – воздержности и невоздержности как состояниям, отличным от добродетели и порока, но подобно им опирающимся на удовольствие и страдание. Это добродетель и порок по подобию, а не в собственном смысле. Говоря о невоздержности, Аристотель указывает, что невоздержный не действует по неведению, он знает, как следует поступать, но в силу слабости своей воли, уступая страстям, поступает плохо, нарушает закон или негласные правила. Таким образом, воздержный повинуетя разуму, а невоздержный не в состоянии это сделать. В отличие от порока невоздержность не связана с неверным пониманием цели поступка, т.е. невоздержный не ошибается – он оказывается не способен следовать разуму, предпочитая приятное должному.

Структура учения о невоздержности не следует схеме, принятой для нравственных добродетелей (середина между двумя крайностями). Невоздержность и воздержность противопоставляются Аристотелем, с одной стороны, состоянию звероподобия, с другой – некоторого рода святости. Но в таком случае серединой является сам человек и его двойственная природа, в которой необходимо соединены разум и чувства.

Аристотель обсуждает ряд трудных вопросов в поиске причин невоздержного поведения: знание невоздержного (насколько можно говорить о его знании, если он не действует как знающий); отличие воздержности, самообладания и благоразумия; невоздержность и распущенность; удовольствие и страдание. Аристотель склоняется к трактовке невоздержности как физиологически обусловленному нарушению: такие люди стремятся к удовольствию, потому что от природы возбуждены, что доставляет страдание. Отсюда потребность изгнать страдание с помощью противоположного страданию сильного удовольствия (тоже телесного). Такие люди нуждаются скорее во врачебном наблюдении, нежели в учении.

Тема невоздержности – единственная из всех, затронутых в книгах по этике, которая не имеет отношения к искомому идеалу счастья. Скорее она посвящена несчастью жить, не владея собой, и одна из главных причин в неспособности сформировать правильные привычки.

Дружба

Две книги «Никомаховой этики» [VIII–IX] и одна книга «Евдемовой» [VII] посвящены понятию дружбы (φιλία) и её видов. После анализа отдельных качеств души Аристотель начинает обсуждение того, как добродетели и пороки, желания и чувства влияют на образ жизни человека. Согласно

Аристотелю, дружба является необходимым условием прекрасной жизни [1155a30] и человеческого общения: «наслаждение взаимным общением – главный признак дружбы» [1158a4]. Друг относится к числу наибольших благ, и страшнее всего не иметь друзей или быть одиноким. Друг – это «второй Я» (ὁ φίλος ἄλλος αὐτός [1166a31–32, 1169b6]). Но образ друга и дружбы не всегда одинаков, разные типы дружбы складываются в зависимости от разных душевных качеств, которые проявляются в том или ином образе жизни.

Философ перечисляет следующие виды дружбы: 1) ради удовольствия, 2) ради пользы и 3) ради добродетели (истинная дружба). Дружба ради пользы объединяет противоположных: бедного с богатым, неучёного с учёным: один, нуждаясь в чём-то, тянется к этому, а взамен предлагает другое. Это взаимовыгодные отношения, похожее на торговлю и обмен. Аристотель допускает, что всякое дружеское общение несёт с собой нечто и приятное, и полезное, и хорошее. Даже люди испорченные, получая наслаждение от испорченности друг друга, становятся друзьями, но ненадолго: «у испорченных нет ничего прочного». Размолвки между друзьями случаются, когда один из друзей желает получать от общения телесное удовольствие, а другой – пользу, или один – благо, а другой – удовольствие. В дружбе, таким образом, важно единомыслие, и не столь важно, насколько совершенны те, кто дружит. Некоторые же из-за трусости или лени перестают делать то, что представляется им самым лучшим, и от этого теряют друзей. Аристотель отмечает, что друзья ссорятся тогда, когда обнаруживают, что они «являются друзьями не в том смысле, в каком думали» [1165b5 сл.]. Всякий раз, как человек обманулся и предположил, что к нему питают дружбу за его характер, в то время как другой ничего подобного не думал, и здесь винить некого, кроме себя самого. Однако бывает, что друг притворяется и обманывает сознательно, используя узы дружбы для своих целей, и здесь уже есть основание видеть в этом несправедливый поступок, так что обманутый «вправе жаловаться».

Постоянством будет отличаться в наибольшей степени бескорыстная дружба добродетельных людей («первая дружба»), где друг выступает не средством, а целью. Друзья добродетельны ради самой добродетели, поступая совершенно сознательно и по своему решению. В такой дружбе совпадает стремление к благу как таковому и благу для себя, «каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу», каждый с удовольствием совершает те поступки, которые ему свойственны как добродетельному, а поступки у них схожие.

Отдельную тему открывает вопрос об оптимальном количестве друзей. Аристотель говорит, что крепкая дружба – это дружба с немногими. Те, у кого много друзей, на самом деле не настоящие друзья. Количество друзей ограничено числом тех, с каким человек готов жить сообща, поскольку это главный признак дружбы.

Дружба с самим собой

Аристотель разбирает такой вопрос, как дружба с самим собой, и указывает, что добродетельный человек друг сам себе, дружит с собой в том смысле, что его чувства и разум не находятся в разладе и он не склонен раскаиваться в своих поступках. А порочные «ищут, с кем вместе провести время, избегая при этом самих себя», потому что, оставшись наедине с собой, они вспоминают много отвратительного в прошлом и ни на что хорошее не надеются в будущем, они не нравятся сами себе, «но с другими людьми они забываются» [1166b].

Хотя дружбе уделено значительное место в обеих «Этиках», можно отметить некоторое различие в начальной постановке данной темы: в «Никомаховой этике» в начале рассуждения указывается на связь дружбы и счастья, в «Евдемовой» подчёркивается связь дружбы и справедливости, дружбы как важного элемента политического единства: «установление дружеских связей считается прежде всего задачей государственной»; «о справедливости и несправедливости чаще всего мы говорим тогда, когда речь идёт о дружеских отношениях»; «истинные друзья не допускают несправедливости по отношению друг к другу» [1234b].

Удовольствие

Проблема удовольствия (ἡδονή) в «Никомаховой этике» обсуждается дважды: в книге седьмой (телесное удовольствие в связи с разбором невоздержности [VII, 12–15]) и книге десятой (удовольствие в связи с созерцательной жизнью [X, 1–5]). Эти два фрагмента представляют собой своеобразный трактат об удовольствии, две части которого посвящены удовольствиям, связанным с двумя частями человеческого существа – душой и телом.

Различая удовольствия от прекрасного и от безобразного, чувственные и разумные, Аристотель показывает, что удовольствие только сопровождает достижение истинных целей: невозможно получить удовольствие от справедливого, не будучи справедливым, как и нельзя получить удовольствие от музыки, не освоив искусство музыки. Удовольствие хотя и привлекательно, но выбор не всегда связан с удовольствием: «Никто не выбрал бы жить всю жизнь, имея образ мыслей ребёнка, даже получая, сколько только возможно, удовольствий от того, в чём находят их дети; и не выбрал бы наслаждение от какого-нибудь из самых позорных дел, даже если ему никогда не придётся за это пострадать. И в то же время многие дела мы станем усердно делать, хотя бы это не принесло никакого удовольствия, например смотреть, вспоминать, обладать знанием и добродетелями» [Никомахова этика, X, 1174a].

Хотя само по себе удовольствие не благо, оно дополняет деятельность, придаёт ей совершенство. Сопровождая человеческую деятельность,

удовольствие не может быть непрерывным. Наибольшее удовольствие будет от совершенной деятельности – таковой Аристотель полагает жизнь философскую, созерцательную, которая будет самой приятной. Стремясь к полноте счастья, мы испытаем и самые сильные удовольствия [1174b31].

Счастье

Финальным разделом «Никомаховой этики» и её десятой книги является раздел, посвящённый эвдемонии – счастью, конечной цели дел человеческих [1176a31]. Счастье – не просто обладание неким качеством души или их совокупностью, это деятельность, деятельность души, избираемая ради неё самой. Счастье заключено в деятельности согласно добродетели (ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια). Человек от прочих живых существ отличается разумом, поэтому для счастья человеку нужно применение его деятельного разума, ему важно мыслить и жить разумно. Наиболее счастливой оказывается жизнь согласно наивысшей из всех добродетелей – созерцающему уму. Она же и будет наиболее самодостаточной и не нуждающейся ни в чём внешнем [1177a27].

Далее, счастье должно сопровождать чувство удовольствия – по Аристотелю, наибольшее и постоянное удовольствие доставляет мышление. Этот путь рассуждения приводит к утверждению о том, что наиболее счастливым человеком будет философ. «Принято считать, что философия включает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости» [1177a25–26].

Созерцательная жизнь

Созерцательная жизнь (βίος θεωρητικός) блаженна и богоподобна. Люди этому блаженству бывает причастны настолько, насколько в их жизни присутствует подобие такой деятельности. Другие живые существа не причастны созерцанию, поэтому из них никто не бывает счастлив. Счастье – вид созерцания (ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις [1178b32]), а чистое интеллектуальное созерцание более всего отличает автаркия, самодостаточность и сосредоточенность. Теоретическая деятельность является 1) высшей, потому что теоретический ум – высшее в нас, и 2) непрерывной в большей степени, чем другие деятельности. Однако человек по своей природе не самодостаточен, он не бессмертен, он не может всю жизнь только созерцать, но нуждается в здоровом теле, в питании, в различных внешних благах.

Из тезиса о том, что счастливый должен жить с удовольствием, Аристотель допускает вывод о важности для счастливой жизни друзей. Ведь жизнь одиночки тягостна. Мудрый отличается способностью созерцать, пребывая в себе (καθ' αὐτὸν ὧν). Ему бы хорошо было иметь сподвижников (συνεργούς) в его созерцательной жизни, но и тогда он останется

в высшей степени самодостаточным. Эти три признака: самодостаточность, свободное время (досуг) и неумоимость – делают созерцательную жизнь образом совершенного счастья, если бы такая жизнь могла охватить всю жизнь человека.

Но подобное счастье жить созерцательной жизнью превышает человеческие возможности: человек будет жить не поскольку он человек, а поскольку в нём есть нечто божественное [1177b26], а это – ум, который божествен по сравнению с человеком, тогда и жизнь созерцательная есть жизнь божественная (βίος θεῖος) по сравнению с жизнью человеческой.

«Что каждому по природе наиболее близко (οἰκεῖον), то для каждого и наиболее приятно; так и человеку наиболее приятна жизнь разумная (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος), коль скоро человек это по преимуществу разум. Следовательно, эта жизнь будет самая счастливая» [1178a5–8].

Аристотель утверждает, что человеку по мере сил «следует возвышаться до бессмертия и делать всё ради жизни согласно наиглавнейшей своей части» [1179b33–34]. Аристотель заключает: умосозерцание – вот в чём сущность человека, вот где по преимуществу он сам. Эта его жизнь поэтому самая счастливая. Мудрецу как богоподобному будут благоволять боги и заботиться о нём, и мудрый будет счастлив и больше всех любезен богам (θεοφιλέστατος).

В заключительной книге «Евдемовой этики» также имеется рассуждение о близости созерцательной жизни к божественной. В ней содержится учение о калокагии как высшей форме счастья. Калокагия, по Аристотелю, образуется из правильного соединения нравственных и мыслительных добродетелей, при этом критерием выступает «способность созерцать бога» [1249b]. Аристотель указывает на божественный идеал, объединяющий все мотивы человеческой деятельности и лежащий в основе всех поступков (как сознательных, так и интуитивных), и приходит к пониманию истинного счастья как созерцания бога. «Начало разума – это не разум, а нечто более сильное. Так что же может быть сильнее знания и ума, если не бог?» [1248a27–29].

Аристотель сознаёт, что рассуждениями о счастье можно произвести впечатление и побудить к познанию не большинство, а немногих одарённых юношей. Большинство же чуждо философии, его могут обратить к добродетели только воспитание и законы. А это – задача государственная. Люди нуждаются в законах, касающихся вопросов воспитания и охватывающих всю жизнь. «Тому, кто желает делать людей лучшими, надо научиться создавать законы, если благодаря законам мы можем стать добродетельными» [1180b23].

Политика

После этики Аристотель обращается к изложению политической проблематики, составляющей вторую часть практической философии. По отношению к этике политику он называет наукой главенствующей (ἀρχιτεκτονική [Никомахова этика, I, 1094a27, ср. 1094a14]), поскольку политика ставит цели для этики, а политик должен «обладать всей полнотой нравственной добродетели» [Политика, I, 1260a17–18].

В «Никомаховой этике» Аристотель следующим образом разъяснял приоритет политики над этикой. Цель политики потому наивысшая, что объединяет и согласует цели многих наук и знаний, входящих в круг человеческой деятельности: военного искусства, экономики, риторики [I, 1094b]. Всё это – средства, с помощью которых осуществляется политическая деятельность. Главной для последней является деятельность законодательная (номотетическое искусство), которое устанавливает, что нужно делать, к чему стремиться и чего избегать, т.е. понятия о добре и зле.

Политические сочинения Аристотеля

Политика является предметом исследования Аристотеля в двух сочинениях – «Политика» (Πολιτικά) и «Афинская полития» (Αθηναίων πολιτεία). Оба произведения относятся к позднему, т.н. Второму афинскому, периоду творчества Аристотеля. Основным и самым известным произведением является трактат «Политика» в восьми книгах. В нём Аристотель излагает общие положения учения о природе государства (полисе) и составляющих его частей, прежде всего семьи и домохозяйства (кн. I), рассматривает учения о наилучшем строе у своих предшественников (кн. II), даёт определение государственному строю (политии) и гражданину, говорит о разных типах государственного устройства (кн. III); характеризует демократию, олигархию и их виды (кн. IV); разбирает, благодаря каким факторам происходят государственные перевороты и мятежи (кн. V); рассматривает, как работают институты управления (власть) при различных видах демократии и олигархии (кн. VI); описывает наилучший государственный строй (кн. VII) и принципы государственного подхода к образованию и воспитанию молодёжи (кн. VIII). По-видимому, Аристотель хотел продолжить работу над текстом «Политики», о чём говорят неосуществлённые планы рассмотреть ряд вопросов позднее (см.: [I, 1260b–13; II, 1265b17; II, 1272a22–26; VII, 1326b32–36; VII, 1330a3–5; VII, 1336b24–26; VIII, 1338a30–34]).

Что касается «Афинской политии» Аристотеля, то её текст уникален по той причине, что не входит в состав традиционного Corpus Aristotelicum. «Афинская полития» была известна в Античности, но считалась утраченным сочинением Аристотеля, пока в 1879 г. в Египте не были обнаружены два листа папирусного кодекса с небольшим фрагментом текста.

Вслед за этим последовало новое открытие: в 1890 г. был обнаружен почти полный её текст, и с этого времени «Афинская полития» вновь стала доступна для издания и изучения. Это сочинение – часть обширного собрания описаний всех существовавших в разные периоды государственных устройств (политий) в греческом и варварском мире. Всего таких политий было изучено 158. Эти тексты представляли собой подготовительные материалы, эмпирическую базу для главного труда Аристотеля по политической теории – «Политики».

Работа состоит из двух частей. Первая часть (главы 1–41) посвящена истории государственного устройства Афин начиная от суда над Алкмеонидами до падения режима Тридцати тиранов и восстановления демократии в 403 г. до н.э. (всего описано «одиннадцать преобразований» строя). Во второй части (главы 42–69) описывается современный политический строй: порядок предоставления гражданства, избрание эфебов, порядок избрания должностных лиц, организация судов и т.п. Из имеющихся в тексте указаний следует, что «Афинская полития» составлена между 328 и 325 гг. до н.э. Высказывались предположения, что данный проект был осуществлён Аристотелем совместно с его учениками и сотрудниками, по Ликею.

Понятие государства

В первой книге «Политики» Аристотель определяет государство (πόλις) как общение (κοινωνία), организованное ради общего блага. Ибо все деятельности – ради блага, как замечает он, но благо государства выше блага отдельного человека. Метод исследования он использует аналитический: разделение сложного целого на составляющие его простые части [I, 1252a20–25]. Ведущий мотив аргументации Аристотеля – согласие с природой. Аристотель вводит понятия семьи, селения, государства как естественно возникающих форм общения (койнонии), называя семью и селение «частями, из которых складывается государство» (ἐξ ὧν μορίων ἡ πόλις συνέστηκεν [1253b1]), т.е. его материальной основой. При этом государство он полагает по природе предшествующим отдельному индивиду и семье («государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку» [1253a25]), исходя из принципа самодостаточности (автаркии): и жизнь отдельных людей, и жизнь отдельных изолированных семей не будет самодостаточной, хотя существование семьи более самодостаточно.

Фундамент государства и его «первая койнония» – семья. В целях взаимного самосохранения прежде всего сочетаются попарно «те, кто не могут существовать друг без друга» [1252a26]: женщина и мужчина в целях продолжения рода; мужчина как более разумный есть господин в семье, в понятие которой включены также родственники, дети и рабы. Семья сочетает в себе две первичные формы общения: для удовлетворения насущных

потребностей жизни и продолжения рода. Более крупной частью государства является селение (κώμη). Селение, по Аристотелю, это объединение семей для потребностей более долговременных, чем каждодневные нужды (χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἑφημέρου [1252b16]).

В ходе своего рассуждения о естественном характере появления первичных союзов для выживания Аристотель приходит к утверждению: «Из всего сказанного следует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое» (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [1253a2–3]), что повторяет сказанное ранее в «Никомаховой этике» (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος [1097b11]). Он поясняет, что благодаря речи люди общаются между собой именно как люди, и разумная речь отличает их от других животных. Природа же ничего не делает напрасно, и благодаря языку «один только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость» [1253a15]. Иными словами, люди способны и должны разговаривать, высказывать свои мнения о том, что они считают хорошим и плохим, справедливым и несправедливым. Тот же, кто не способен общаться и «не чувствует потребности ни в чём, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо богом» [1253a29]. По мысли Аристотеля, «по природе» значит не только «не напрасно», но и «одно ради другого». Человек по природе превосходит всех живых существ, и природа создаёт животных и растения ради людей [1256b20] – так и ради политического общения организуются по природе другие виды деятельности человека. Определение человека как существа политического означает, что его цели, смысл жизни находится в сфере политики как высшей форме общения, в то время как жизнь согласно двум другим формам (семья и селение) является ограниченной и не позволяет человеку прожить жизнь во всей её полноте.

Семья состоит из свободных людей и рабов. В жизни семьи, в домохозяйстве осуществляются разные виды отношений властвования и подчинения: господская власть, брачная, отеческая (господина над рабом, мужа над женой, отца над ребёнком). О рабстве Аристотель рассуждает в духе своего времени. В контексте «Политики» тема владения рабами относится к ведению домашнего хозяйства и собственности, т.е. к вопросам экономическим [1253b23]. В доме, чтобы жить, должны быть соответствующие орудия для необходимой работы, «одни из этих орудий являются одушевлёнными, другие неодушевлёнными», и в руках хозяина раб – такое же орудие, как в руках кормчего на корабле – руль. Раб – это одушевлённая собственность (κτῆμα), всецело принадлежащая своему хозяину. Своё понимание Аристотель также основывает на апелляции к природе: раб по природе (φύσει δοῦλός) есть тот, «кто по природе принадлежит не самому себе, а другому, и при этом всё-таки человек» [1254a14–15]. Человек принадлежит другому, когда становится его собственностью – «орудием, выполняющим работу и существующим отдельно» (ὄργανον πρακτικὸν καὶ

χωριστόν [1254a17]). Рабы мало чем отличаются от домашних животных: те и другие своими физическими силами служат в удовлетворении насущных потребностей домохозяйства. По природе рабами являются варвары, а свободными – эллины, чем Аристотель оправдывает войны с варварами и порабощение захваченных в плен. Варвары приспособлены к подчинению и тяжёлой физической работе уже по самой своей телесной организации [1254b28–29]. Так что одни люди по природе свободные, другие – рабы, и быть рабами для рабов полезно и справедливо [1255a2]. Аристотель дополнительно отмечает «своеволие и вялость» в характере раба, который нуждается в назидании ещё больше, чем ребёнок [1260a35].

К этому Аристотель добавляет различие двух смыслов понятия «быть рабом»: не только по природе, но и по закону, в юридическом смысле. Если свободнорождённый, благородный человек оказывается продан в рабство, то это событие не сделает его настоящим рабом. «Одни люди повсюду рабы, другие нигде таковыми не бывают» [1255a31–32]. Тема имеет продолжение в рассуждении Аристотеля о ремесленниках и наёмных рабочих: «ремесленник находится в состоянии как бы ограниченного рабства» [1260b1], не будучи рабом как таковым, по природе.

После подробного рассмотрения вопроса о рабстве Аристотель большое внимание уделяет рассуждению о принципах обращения с собственностью и обогащения, полагая их, как и рабовладение, важной частью экономических отношений [1256a–1258b]. Торговля, обмен и деньги как предметы экономической мысли открывают, по Аристотелю, в теории широкий простор, однако на практических вопросах, что, кому, когда, где и сколько надлежит покупать, «задерживаться было бы некстати» [1258b25].

Критика предшественников

Когда Аристотель писал свою «Политику», жанр сочинений о государственном строе был уже достаточно хорошо развит. Самым известным произведением этой традиции является диалог Платона «Государство» (Πολιτεία), но он тоже не был первым. Поскольку Аристотель в своём сочинении обращался к будущим политикам и законодателям, он предпринимает экскурс в историю ранней политической мысли, чтобы проанализировать опыт предшественников, найти сказанное правильно и использовать его в своём исследовании; но также обосновать актуальность предстоящего проекта правильного государственного строя, отличного от уже предлагавшихся, ибо все известные альтернативы оказались неудовлетворительны. В результате эта негативная цель – продемонстрировать недостатки – и преобладает.

Аристотель последовательно рассматривает теории Платона, Фалея Халкидонского и Гипподама Милетского. Кроме того, рассматривает устройство Спарты, Крита и Карфагена. Во всех случаях важным критерием для него

является возможность практического осуществления, исполнимости того или иного проекта [II 2, 1264a, 1265a15], в этой связи особое внимание Аристотель обращает на то, не противоречат ли высказываемые идеи пониманию природы человека и самого государства.

Благодаря историческому обзору Аристотеля сегодня известны некоторые содержательные черты самых ранних образцов политической теории Древней Греции. В наиболее раннем проекте Гипподама (498–408 до н.э.) были выделены три социальные группы: земледельцы, ремесленники и воины, вместе принимающие участие в управлении государством (Аристотель указывает, что безоружные слои не могут претендовать на равное участие с вооружёнными). Фалей Халкидонский (конец V в. до н.э.) предлагал обеспечить политический принцип равенства граждан через экономический механизм: наделение равных участков земли [II, 4].

Но особое внимание Аристотель уделяет проекту Платоновского государственного устройства, однако излагает его только в том объёме, в каком критикует, что не даёт возможности составить впечатление о замысле Платона в его целом. Более всего Аристотель возражает против чрезмерного унитаризма (который он усматривает в «Государстве») и отсутствие реализма («Законы»). Принцип единства при чрезмерном его проведении в политической жизни приводит, наоборот, к разрушению государства: «Государство при постоянно усиливающемся единстве разрушается. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. А при чрезмерном единстве вместо государства образуется семья», а семья существует ради выживания и экономического достатка, но не ради прекрасного и благого.

С другой стороны, основанием критики Платона у Аристотеля оказывается его интерпретация права на частную собственность. Отметив, что у Платона оплот государства и его защитники – стражи – лишены собственности, как и жизни вместе со своими семьями, Аристотель говорит: «Люди всего более заботятся о том и любят, во-первых, то, что им принадлежит, и, во-вторых, то, что им дорого; но ни того ни другого невозможно предположить среди людей, имеющих такое государственное устройство» [1262b22–24]. Он полагает очевидным, что чувство собственности свойственно человеку от природы: «Трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» [1263a42–1263b1].

Помимо авторов более ранних политических теорий, Аристотель упоминает древних законодателей, написавших законы для своих государств: Ликурга, Солона и Драконта из Афин, Залевка из Локров, Харонда из Катаны, Филолая из Коринфа, Питтака с Лесбоса.

Государственный строй и его виды

В третьей книге «Политики» Аристотель переходит к анализу того, что такое государственный строй, т.е. как устроено государство. Государственный строй (полития) есть определённый порядок распределения государственных должностей и в первую очередь тех, которые связаны с управлением государством. Таким образом, вопрос о том, кому в том или ином государстве принадлежит власть и вместе с ней функции управления, оказывается определяющим для классификации разных типов государственного строя.

Как в случае с государством ранее Аристотель дал определение человека как «животного политического», так и теперь в третьей книге ему нужно определить «политическую форму» человека, дать определение гражданина. Гражданин – словно единица государства, из которых оно составлено, ведь все вместе граждане и составляют государство. Однако что значит быть гражданином, зависит от государственного строя: кто гражданин при демократии, уже может не оказаться гражданином при олигархии. Гражданин тот, «кто участвует в законосовещательной и судебной власти» [III, 1275b18 сл.], но в целом его отличает способность властвовать и подчиняться.

Аристотель задаётся вопросом: что обеспечивает тождество государства во времени? При важности таких факторов, как территория, количество населения, национальный состав, Аристотель указывает на форму правления как на определяющий политический признак для государства [1276a20 сл.].

Добродетель хорошего человека и добродетель хорошего гражданина не тождественны, к тому же «все граждане не могут быть одинаковыми». Однако эти понятия могут совпасть при наилучшем государственном строе, и тогда быть справедливым человеком и быть хорошим гражданином – совпадут по смыслу. О правильном, наилучшем строе можно говорить в зависимости от того, большинству или меньшинству граждан предоставлена возможность властвовать и подчиняться [1276b сл.].

Формы политического правления

Аристотель объясняет факт существования многих форм политического устройства, а не одной. По количеству граждан, принимающих участие в управлении, Аристотель различает шесть форм государственного строя («один человек правит, либо немногие, либо большинство»), деля их на три правильных и три неправильных [1279a25 сл.]. Правильные и неправильные определяются относительно целей – имеет ли в виду строй достижение общего блага или нет. В результате получаются следующие пары: монархия и тирания, аристократия и олигархия, полития и демократия.

При монархии и тирании власть принадлежит одному правителю. При монархии (царской власти) правитель получает власть по наследству или же

к власти приходит избранник, как в Спарте, и использует её для общего блага. Превращённой (искажённой) формой монархической идеи является тирания, связанная с тем или иным механизмом захвата власти, при этой форме правления целью является благо самого тирана.

Аристократия – форма правления, при которой власть принадлежит гражданам, владеющим собственностью. И правящим ради блага государства. Искжением аристократии является олигархия (немногие богатые граждане, правящие для своего блага, т.е. для своей выгоды и обогащения).

Полития – ради общей пользы правит большинство. Как правило, власть сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются за собственный счёт. Извращением политии является демократия – форма правления, осуществляемая большинством, неимущими слоями населения, ради своей выгоды.

В дальнейшем каждая из названных форм подразделяется Аристотелем на подвиды, и подробнее всего он обсуждает виды царской власти и те трудности, которые связаны с признанием её наилучшей формой правления. Сам он склоняется признать наилучшим из трёх аристократию – тот государственный строй, в котором управление сосредоточено в руках лучших [1288a32] и правят они справедливым образом, ведь «государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе» [III, 1282a17].

Вопрос о счастье граждан в государстве непосредственно связан с положением о благой цели существования государства: «Государство создаётся не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо» [III, 1280a31–32; 1280b39].

Демократия и олигархия исследуются Аристотелем более подробно в силу того, что в реальной исторической ситуации именно они оказываются главными видами государственного устройства, «подобно тому как говорят в основном о двух ветрах – северном и южном» [IV, 1290a13 сл.]. Хотя эти две формы, как и прочие, демонстрируют отклонения от желаемого и наилучшего строя.

Критерием для суждения о том, что лучше в политике, как и ранее в этике, оказывается середина и мера. Говоря о доступе различных слоёв населения государства к власти, Аристотель распределяет все слои самодостаточного государства на пять частей: народ – крестьяне, производящие продукты питания; ремесленники, наёмные рабочие – создают орудия труда; торговцы – занимаются обменом и распределением товаров; чиновники – рационально управляют государством; военные – защищают государство [1291a сл.].

Важным фактором выступают доводы, касающиеся взаимного соответствия человеческого характера и политического строя, который способствует воспитанию и жизни. В каждом государстве есть богатые, бедные и средний класс, и средний (середина) для государства – наилучшее. Средний достаток способствует жизни по разуму, а неумеренные богатство

и бедность искажают понимание, приводят к появлению наглецов и подлецов [1295b10 сл.], при этом те и другие, будучи такого нрава, очень любят власть и к ней стремятся, что наносит государству вред. Они каждый по-своему плохи в управлении и исполнении гражданских обязанностей: бедные слои «не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ над рабами», богатые «не способны подчиняться никакой власти, а властвовать умеют только так, как властвуют господа над рабами» [1295b20 сл.]. Вопросам, связанным с распределением должностей в государстве, судебной и законодательной властью, Аристотель уделяет внимание в той же четвёртой книге «Политики».

Три составные части государственного строя

Каждый государственный строй имеет отличительные черты, соответствующие трём главным его составляющим. В соответствии с тем, как они устроены, хорошо или плохо, можно судить о том, насколько строй хорош. Аристотель называет три главные части, или органа власти: орган совещательный, должностной и судебный [IV, 1297b41 сл.]. Совещательный орган власти обсуждает самые важные дела в государстве: о войне и мире, о законах, о смертной казни, об изгнании, о конфискации имущества, об избрании должностных лиц и об их отчётности. И если к решению этих вопросов имеют равное право быть допущенными все граждане, то строй демократический, если некоторые – то это черта олигархии.

Равенство возможностей не может соответствовать равенству способностей, граждане в этом не бывают равны. Из-за этого государства теряют устойчивость, когда у власти в той или иной форме оказываются люди, недостаточно подготовленные к политическому управлению.

Государственные перевороты

Отдельной темой исследования в рамках политической проблематики оказывается у Аристотеля вопрос об источниках конфликтов в государстве, приводящих к свержению старого и установлению нового строя. Чтобы не допускать мятежей и бунтов, их причины желательно предвидеть и не допускать, для чего важно осознавать, с чего обычно начинается политическая смута и конфликты. Мотивом в одних случаях выступает недовольство правовым неравенством, когда ущемлённые в правах граждане полагают, что у других прав в избытке, в других – неравенство в распределении богатства, в-третьих – почестей. Причиной распри бывают и нравственные качества людей: наглость, страх, высокомерие, презрение, а также взаимная несовместимость их характеров.

Аристотель прибегает к сравнению государства с телом: когда телесный организм развивается и растёт, все его части должны увеличиваться соразмерно. В противном случае тело будет нежизнеспособно и может

погибнуть. Так и в государстве – возникает очень много бедняков, а это источник восстаний (реже – очень много богачей, и тогда демократия будет стремиться превратиться в олигархию).

Аристотель указывает также такие причины государственных переворотов, как несоразмерное возвышение одних над другими, вследствие интриг, пёстрый многонациональный состав населения, личные противоречия в среде правящего слоя, а также демагогию, посредством которой один человек способен сосредоточить в своих руках всю полноту власти и стать тираном. Методы свержения старого строя в целом сводятся к двум: либо насилие, либо обман. То и другое может быть применено как с самого начала захвата власти, так и через некоторое время после для её удержания. Но при каждом государственном строе (олигархия, аристократия, демократия и др.) более действенными оказываются свои причины, например демократии чаще всего сменяются на другой строй вследствие действий демагогов, ведущих за собой толпу и умело использующих ложные доносы [1304b20 сл.], олигархии – из-за притеснения богачами народа и взаимных несогласий в среде самих олигархов [1305a36–1306b15], аристократии – вследствие недовольства оказываемыми почестями. Несмотря на различные акценты, общим правилом и общей причиной конфликтов, приводящих к государственным переворотам, оказывается отклонение от справедливости, присущее каждому строю [1307a5 сл.]. Устойчивым строем, притом обладающим справедливостью, «бывает единственно такой, при котором осуществляется равенство в соответствии с достоинством и при котором каждый пользуется тем, что ему принадлежит» [V, 1307a25–27]. Как замечает Аристотель, следуя в этом за своим учителем Платоном, «зло, какое существует в современных государствах... происходит не из-за отсутствия общности имущества, а вследствие нравственной испорченности людей» [1263b19, 22–23].

Для укрепления стабильности Аристотель предлагает «возбуждать у граждан разные опасения» [1308a], а также упрочить власть закона, разделить обязанности и заботиться о воспитании подрастающего поколения.

Наилучший государственный строй

Приступая к теоретической теме наилучшего государственного строя, Аристотель прежде всего говорит о том, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения, ведь в государстве люди объединяются не только по необходимости и не с целью просто выживать, а чтобы жить лучше и счастливее. Ранее Аристотель не раз говорил о приоритете души над телом, разума над чувствами, благ душевных над благами телесными. И в «Политике» он утверждает, что «на долю каждого приходится столько же счастья, сколько добродетели и разума и согласованной с ними деятельности» [VII, 1323b20]. Наилучшее государство должно быть счастливым государством и деятельно живущим прекрасно, а прекрасно действовать невоз-

можно тем, кто не делает прекрасного, не совершает прекрасных поступков [1323b30 сл.]. Отсюда Аристотель делает вывод: прекрасно действовать и быть счастливым ни человек, ни государство не могут без разума и добродетели.

Лучшим Аристотель готов назвать такой строй, который даст возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо. Можно ли говорить о тождестве понятия счастья для отдельного человека и для целого государства? Люди разные, и кому-то представляется более достойной избрания жизнь практическая и деятельная, кому-то – научная и созерцательная. Если кто считает для себя высшей целью богатство, то и наилучшим государственным строем для него будет форма олигархического правления, так и в случае с другими образами счастья. Таким образом и в политике Аристотель ставит и ищет ответ на вопрос о счастье как истинном и полном благе и находит его в благой деятельности. Условиями для осуществления благой деятельности государства, которое устроено наилучшим образом (т.е. управляется хорошими законами), будут следующие условия относительно размера и населения: не очень большое количество населения, ибо «трудно, если не сказать невозможно, слишком многолюдному государству управляться хорошими законами» [1326a25 сл.], но и не слишком малое, потому что тогда государство не сможет быть самодостаточным. А территория должна быть такая, чтобы граждане государства «имели возможность жить, пользуясь досугом, наслаждаясь свободой и вместе с тем воздержно» [1326b30 сл.].

В наилучшем государстве, как и во всяком государстве, должны быть все необходимые для жизни государства и его граждан элементы: продукты питания, товары, оружие, деньги, религиозный культ, законы, устанавливающие понятие о справедливом и несправедливом [1328b5–15]. Но не всё, что необходимо для государства, является частью государства. При наилучшем государственном строе, полагает Аристотель, граждане не должны вести жизнь ремесленников, торговцев или землепашцев, так как у них не останётся времени для самого главного – для досуга (σχολή), свободного времени для самосовершенствования (πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς) и политической деятельности [1329a1–2].

Наилучший государственный строй Аристотеля остаётся рабовладельческим: он рассуждает, в частности, о том, чтобы земледельцами были рабы, не принадлежащие к одной национальности, дабы не было возможности для бунтов.

Досуг

Аристотель считает досуг важнейшим критерием счастливой жизни и правильного государственного устройства. Вся человеческая жизнь делится на работу и досуг, на войну и мир, а вся деятельность направлена или на необходимое, или на прекрасное [1333a30 сл.]. При том война ведётся ради мира, а работа делается ради досуга, необходимое и полезное – ради

прекрасного. Поэтому в наилучшем государстве законы должны быть составлены таким образом, чтобы граждане «имели возможность заниматься делами и вести войну, но, что более предпочтительно, наслаждаться миром и пользоваться досугом». Имея в виду эти цели и эти приоритеты, законодательство наилучшего строя должно установить соответствующее воспитание для детей и юношей, а также для прочих возрастов. Аристотель отмечает, что «не следует признавать государство счастливым и хвалить законодателя, если он заставляет граждан упражняться в том, что нужно для подчинения соседей, ведь в этом заключается большой вред» [1333b29–31]. Лучше будет, когда каждый гражданин направит свои силы к тому, чтобы управлять своим собственным государством, а позаботиться о военной подготовке (τὴν τῶν πολέμικῶν ἄσκησιν [1333b39]) нужно для того, чтобы граждане прежде всего сами не попали в рабство к другим. Хороший законодатель должен учить граждан умению пользоваться досугом и жить в мирное время.

Какие же добродетели следует воспитываться в гражданах ради наилучшей жизни и ради досуга? Мужество и выносливость нужны для труда необходимой стороны жизни, философия – для досуга, воздержность и справедливость нужны в том и другом случае [1334a22–25]. Стыдно не уметь пользоваться добродетелями и проводить свой досуг как рабам, а не так, как подобает свободным образованным людям. Это умение проводить свой досуг, по Аристотелю, должно постепенно формироваться с детства, и важнейшей из государственных забот должно стать воспитание и законодательство, устанавливающее его принципы и последовательность: упражнения телесные должны быть ради упражнения и воспитания души и нрава, а воспитание нрава должно способствовать развитию разума. Начинать надлежит с телесных упражнений, потому что телесная крепость и влечения от природы даются человеку с малых лет, а рассудительность и ум формируются с возрастом.

Воспитание

В любом государстве должно быть законодательство, имеющее в виду воспитание молодого поколения, т.е. своих будущих граждан. Каждый строй базируется на своём человеческом типе (характере), о чём писал ещё Платон. Аристотель также полагает, что свойственный каждому строю характер обеспечивает устойчивость того или иного строя. Но причиной лучшего строя будет наилучший характер [1337a18].

Аристотель отмечает, что в государстве граждане не могут существовать обособленно и порознь, сами по себе, нет, именно поскольку они сограждане, они части государственного общения. Вопросы воспитания в государстве должны быть общим делом, а не частным. Аристотель перечисляет проблемы, связанные с педагогикой: в чём состоит правильное воспитание: в развитии умственных способностей или скорее нравственных

качеств [1337a38–39]? Как нужно воспитывать? В чём больше заинтересовано государство: в том, чтобы, обучая наукам, вырастить немногих выдающихся талантов, или в том, чтобы вырастить поколение хороших граждан?

Государственное воспитание (пайдейя) имеет целью воспитание политической добродетели (ἀρετὴ πολιτική [1340b42]) – необходимых качеств гражданина. Вначале детям нужны упражнения для тела, а затем для развития мышления, и прежде рассуждений нужно подготовить свой нрав [1338b4–7]. Иными словами, для учёбы нужно здоровье, послушание и усердие, умение общаться и, наконец, способность рассуждать.

Существует четыре традиционных предмета школьного обучения: гимнастика, грамматика, рисование и музыка. Эти предметы считаются общеобразовательными, потому что овладение ими 1) подобает свободным людям, 2) приносит пользу, но главное 3) основу для дальнейшего обучения. Так, знание грамматики позволяет учиться другим наукам, а рисование учит видеть прекрасные предметы («развивает глаз при определении телесной красоты» [1338b1]), а не только помогает при купле-продаже предметов искусства или домашней утвари.

Гимнастические упражнения до наступления половой зрелости должны быть весьма лёгкими, потому что можно навредить неокрепшему организму чрезмерным питанием и непосильными тренировками, – но в следующий возрастной период это возможно. По мере взросления следует обратиться к обучению прочим предметам, а учёбу и тренировки впоследствии следует соотносить по интенсивности, ибо «напряжённый физический труд препятствует размышлению, а напряжённое мышление – телу» [1239a9–10]. Но главное, о чём Аристотель говорил ранее, целью занятий гимнастикой должно стать воспитание мужества и благородства, готовность сражаться по благородным причинам [VII, 2].

Музыка

Музыка, оказывая влияние на формирование нравственных качеств души, является важной составной частью школьного образования [1340b11–12]. В юном возрасте дети не способны ни сидеть смирно, ни добровольно терпеть то, что им не нравится, а «музыка по природе принадлежит к тому, что доставляет удовольствие». Чтобы дети не испортили вещи в доме, удобно дать им погремушку, а для развития детей постарше вместо погремушки предназначены уроки музыки – пение и игра на музыкальных инструментах.

Законодательство в сфере музыкального образования должно различать разные виды (лады) музыки и понимать их воздействие на душу. Наиболее возбуждающий является фригийский лад, более спокойным – дорийский, умиротворяющим – лидийский. В связи с этим для воспитания детей не подходят некоторые инструменты, – например, возбуждающая

флейта исключает к тому же возможность пользоваться речью (логосом), а это помеха для образовательного процесса. Более того, по Аристотелю, следует исключить профессиональное обучение музыке (τεχνικὴ παιδεία), «которое готовит для выступления на состязаниях». Объясняет он это тем, что обучение для публичных представлений будет нацелено на удовольствие аудитории, а не на самосовершенствование (οὐ τῆς αὐτοῦ χάριν ἄρετῆς [1341b11]). Развлечение публики Аристотель считает делом, подобающим не свободным гражданам, но скорее наёмникам; всё это превращает музыкантов в пошлых ремесленников, которые думают не о прекрасном, а об угождении вкусам малообразованной публики. Это замечание находится в полном соответствии с его общей оценкой оплачиваемых занятий как принижающих человеческое достоинство и лишаящих людей досуга [1337b13–14].

Для зрителей не из числа граждан свободных и образованных, но из числа малообразованного низшего сословия рабочих («ремесленников» и «подёнщиков»), досуг имеет целью скорее отдых от работы, и наилучшим образом это позволяют сделать соревнования и развлекательные зрелища. У таких людей души не находятся в нормальном «естественном» состоянии, и музыка им нужна не гармоничная, но грубая и чрезмерная – ибо «каждый получает удовольствие от того, что свойственно ему по природе» [1342a25]. Характеризуя фригийский лад как более подходящий для экзотических состояний, Аристотель противопоставляет ему дорийский лад, более спокойный и подходящий для воспитания у юношей мужественного характера. Но поскольку пайдейя должна украсить душу также «благопристойностью» (κόσμος), то важное место для воспитания молодых душ должна занимать музыка в лидийском ладе. «В деле воспитания следует руководствоваться тремя правилами: середина, возможное, подобающее» [1342b33].

В рассуждении о наилучшей форме правления Аристотель сам вполне обозначил неразрывную связь этики и политики, что и делает их двумя частями его практической философии: «мужество, справедливость и разум имеют в государстве то же значение и тот же облик, какие они имеют в каждом отдельном человеке» [1323b34–36], и политика, как и этика, размышляют об одном предмете: человеческом счастье и путях его достижения во время его жизни.

Список литературы

Источники:

1. Аристотель. Афинская полития / Пер. и примеч. С.И. Радцига. М.: Соцэкгиз, 1937. 254 с.
2. Аристотель. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 295–374.

3. *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. 408 с.
4. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
5. *Аристотель*. О добродетелях и пороках / Пер. Т.А. Миллер // *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 527–531.
6. *Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
7. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Vol. 1–3 / Éd. R.A. Gauthier, J.Y. Jolif. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
8. *Aristoteles. Eudemische Ethik / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier*. 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1969.
9. *Aristoteles. Magna Moralia / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier*. 5. Aufl. Berlin, 1983.
10. *Aristoteles. Nikomachische Ethik / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier*. 2. Aufl. Berlin, 1960.
11. *Aristotelis Ethica Eudemia / Recensuerunt brevique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer, J.M. Mingay, praefatione auxit J.M. Mingay*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1991. XX, 162 p.
12. [*Aristotelis Ethica Eudemia*] *Eudemii Rhodii Ethica, adiecto De virtutibus et vitiis libello / Recognovit F. Susemihl*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1884. XXXVII, 199 p.
13. *Aristotelis Ethica Nicomachea / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1894. VII, 264 p.
14. *Aristotelis Politica / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957. X, 282 p.
15. *Aristotle. The Eudemean Ethics / Trans. with an Introduction and Notes A. Kenny*. Oxford: Oxford University Press, 2011. XXXVIII, 195 p.
16. *Aristotle. The Eudemean Ethics / Trans. with Explanatory Comments and Accompanying Translation of Aristotle's On Virtues and Vices P.L.P. Simpson*. New York: Routledge, 2013. 432 p.
17. *Aristotle. The Nicomachean Ethics / Trans. H. Rackham*. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1934. XXX, 656 p.
18. *Aristotle. The Politics: in 4 vols. / With an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory W.L. Newman*. Oxford: Clarendon Press, 1887–1902.

Исследования

1. *Верлинский А.Л.* Родосец Ментор и датировка «Большой этики» // *Philologia Classica*. 2015. Т. 10. С. 31–66.
2. *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. М.: Знание, 1984. 64 с.
3. *Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 382–407.
4. *Доватур А.И.* «Политика» и «Политии» Аристотеля. М.; Л.: Наука, 1965. 390 с.
5. *Жебелев С.А.* Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля // *Аристотель*. Политика / Пер. и примеч. С.А. Жебелева. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1911. С. 379–465.

6. Радциг С.И. Аристотель и «Афинская полития» // *Аристотель*. Афинская полития / Пер. С.И. Радцига. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 132–146.
7. Солопова М.А. К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 408–446.
8. A Companion to Aristotle's Politics / Ed. D. Keyt, F.D. Miller. Oxford: Blackwell, 1991. XIV, 407 p.
9. Ackrill J.L. Aristotle on Eudaimonia. London: Oxford University Press, 1974. 23 p.
10. Aristotle, the Nicomachean Ethics / Commentary by the late H.H. Joachim; ed. D.A. Rees. Oxford: Clarendon Press, 1951. VI, 304 p.
11. Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide / Ed. J. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 290 p.
12. Barker E. The Political Thought of Plato and Aristotle. New York: Dover Publications, 1959. XXIV, 559 p.
13. Berryman S. Aristotle on the Sources of the Ethical Life. Oxford: Oxford University Press, 2019. 240 p.
14. Buddensiek F. Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 287 S.
15. Davis M. The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996. 176 p.
16. Eriksen T.B. Bios theoretikos. Notes on Aristotle's *Ethica Nicomachea* X, 6–8. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. 272 p.
17. Eterovich F.H. Aristotle's Nicomachean Ethics. Commentary and Analysis. Washington, D.C.: University Press of America, 1980. XXIX, 301 p.
18. Fragstein A. von. Studien zur Ethik des Aristoteles. Amsterdam: Grüner, 1974. 479 S.
19. Hardie W.T.R. Aristotle's Ethical Theory. Oxford: Oxford University Press, 1968. IX, 370 p.
20. Harlfinger D. Die handschriftliche Überlieferung der Eudemischen Ethik // Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5 Symposium Aristotelicum / Hrsg. P. Moraux, D. Harlfinger. Berlin: De Gruyter, 1971. S. 1–50.
21. Johnson C.N. Philosophy and Politics in Aristotle's Politics. New York: Palgrave Macmillan, 2015. XVII, 187 p.
22. Kenny A. Aristotle on the Perfect Life. Oxford: Clarendon Press, 1992. VIII, 173 p.
23. Kenny A. The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 2016. 321 p.
24. Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton: Princeton University Press, 1989. VIII, 379 p.
25. Kraut R. Aristotle: Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. XII, 520 p.
26. Mulgan R.G. Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory. Oxford: Clarendon Press, 1977. 156 p.
27. Rhodes P.J. A Commentary on the Aristotelian *Athanaion Politeia*. Oxford: Oxford University Press, 1981. XIII, 795 p.
28. Rowe C.J. The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971. 123 p.
29. Sherman N. The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue. Oxford: Oxford University Press, 1989. XIV, 214 p.

-
30. *Simpson P.L.* A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998. XXXVI, 476 p.
31. *Swanson J.A., Corbin C.D.* Aristotle's Politics: A Reader's Guide. London; New York: Continuum, 2009. X, 168 p.
32. The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. R. Kraut. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. X, 384 p.
33. The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. R. Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 474 p.
34. The Cambridge Companion to Aristotle's Politics / Eds. M. Deslauriers, P. Destrée. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 426 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Maria Solopova

PhD in Philosophy,
Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: msolopova@yandex.ru

THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF ARISTOTLE

The article examines the practical philosophy of Aristotle: his ethics and politics. It is established when the term “practical thinking” first appears, what is the difference between practical and theoretical knowledge, on what basis ethics and politics are combined and how they differ as two practical sciences. The ethical works that came down under the name of Aristotle as part of the Aristotelian corpus of writings are characterized in terms of their authenticity, chronology, and book composition. The article describes the history of the issue of three common books in the manuscripts of Nicomachean and Eudemian ethics and provides arguments in favor of solving the question of which ethics they originally belonged to. Definitions of the key provisions of the doctrine and concepts are given: goodness, virtue, conscious choice, middle ground, foundations, reason, intelligence, friendship, happy life.

The second part of the article examines the basic concepts of Aristotle’s political teaching: the state and the state system, parts of the state, types of government, political conflicts and coups d’état, the doctrine of the best state system and the principles of education.

Keywords: Aristotle, practical philosophy, ethics, politics, good, reason, state, citizen, welfare, education

References

Sources:

1. [Aristotelis *Ethica Eudemia*] Eudemii Rhodii *Ethica*, adiecto De virtutibus et vitiis libello / Recognovit F. Susemihl. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1884. XXXVII, 199 pp.
2. Aristote. *L’Éthique à Nicomaque*, Vol. 1–3, ed. R.A. Gauthier, J.Y. Jolif. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
3. Aristoteles. *Eudemische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier, 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1969.

4. Aristoteles. *Magna Moralia*, übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier, 5. Aufl. Berlin, 1983.
5. Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier, 2. Aufl. Berlin, 1960.
6. Aristotelis *Ethica Eudemia*, recensuerunt brevis adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer, J.M. Mingay, praefatione auxit J.M. Mingay. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1991. XX, 162 pp.
7. Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1894. VII, 264 pp.
8. Aristotelis *Politica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957. X, 282 pp.
9. Aristotle. "Bol'shaya ehtika" [Magna Moralia], transl. T.A. Miller, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 295–374. (In Russian)
10. Aristotle. "Nikomakhova ehtika" [Nicomachean Ethics], transl. N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–293. (In Russian)
11. Aristotle. "O dobrodetelyakh i porokakh" [On Virtues and Vices], transl. T.A. Miller, in: A.A. Guseinov, G. Irlitts, *Kratkaya istoriya ehtiki* [A Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987, pp. 527–531. (In Russian)
12. Aristotle. *Afinskaya politiya* [Athenian Polity], transl. S.I. Radtsig. Moscow: Sotsehgiz Publ., 1937. 254 pp. (In Russian)
13. Aristotle. *Evdemova ehtika: v 8 knigakh* [Eudemean Ethics in 8 Books], transl. T.V. Vasilyeva, T.A. Miller, M.A. Solopova. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)
14. Aristotle. *Politika* [Politics], transl. S.A. Zhebelev, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russian)
15. Aristotle. *The Eudemean Ethics*, transl. with an Introduction and Notes A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2011. XXXVIII, 195 pp.
16. Aristotle. *The Eudemean Ethics*, transl. with Explanatory Comments and Accompanying Translation of Aristotle's On Virtues and Vices P.L.P. Simpson. New York: Routledge, 2013. 432 pp.
17. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, transl. H. Rackham. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1934. XXX, 656 pp.
18. Aristotle. *The Politics*, in 4 vols., with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory W.L. Newman. Oxford: Clarendon Press, 1887–1902.

Researches:

1. *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. D. Keyt, F.D. Miller. Oxford: Blackwell, 1991. XIV, 407 pp.
2. Ackrill, J.L. *Aristotle on Eudaimonia*. London: Oxford University Press, 1974. 23 pp.
3. *Aristotle, the Nicomachean Ethics*, commentary by the late H.H. Joachim, ed. D.A. Rees. Oxford: Clarendon Press, 1951. VI, 304 pp.
4. *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. J. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 290 pp.
5. Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959. XXIV, 559 pp.
6. Berryman, S. *Aristotle on the Sources of the Ethical Life*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 240 pp.

7. Buddensiek, F. *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 287 S.
8. Davis, M. *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996. 176 pp.
9. Dovatur, A.I. "Politika" i "Politi" Aristotelya [Aristotle's Politics and Polity]. Moscow, Leningrad: Nauka Publ., 1965. 390 pp. (In Russian)
10. Eriksen, T.B. *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6–8*. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. 272 pp.
11. Eterovich, F.H. *Aristotle's Nicomachean Ethics. Commentary and Analysis*. Washington, D.C.: University Press of America, 1980. XXIX, 301 pp.
12. Fragstein, A. von. *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam: Grüner, 1974. 479 S.
13. Guseynov, A.A. "Ehticheskie sochineniya i ehticheskaya sistema Aristotelya" [Ethical Writings and Aristotle's Ethical System], in: Aristotle, *Evdemova ehtika: v 8 knigakh* [Eudemian Ethics in 8 Books.], transl. T.V. Vasilyeva, T.A. Miller, M.A. Solopova. Moscow: IF RAN Publ., 2005, pp. 382–407. (In Russian)
14. Guseynov, A.A. *Ehtika Aristotelya* [Aristotelian Ethics]. Moscow: Znanie Publ., 1984. 64 pp. (In Russian)
15. Hardie, W.T.R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968. IX, 370 pp.
16. Harlfinger, D. "Die handschriftliche Überlieferung der Eudemischen Ethik", *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5 Symposium Aristotelicum*, Hrsg. P. Moraux, D. Harlfinger. Berlin: De Gruyter, 1971, S. 1–50.
17. Johnson, C.N. *Philosophy and Politics in Aristotle's Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. XVII, 187 pp.
18. Kenny, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992. VIII, 173 pp.
19. Kenny, A. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2016. 321 pp.
20. Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989. VIII, 379 pp.
21. Kraut, R. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. XII, 520 pp.
22. Mulgan, R.G. *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 156 pp.
23. Radtsig, S.I. "Aristotel' i 'Afinskaya politiya'" [Aristotle and Athenian Polity], in: Aristotle, *Afinskaya politiya* [Athenian Polity], transl. S.I. Radtsig. Moscow: Sotsehgiz Publ., 1937, pp. 132–146. (In Russian)
24. Rhodes, P.J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Oxford University Press, 1981. XIII, 795 pp.
25. Rowe, C.J. *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971. 123 pp.
26. Sherman, N. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1989. XIV, 214 pp.
27. Simpson, P.L. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998. XXXVI, 476 pp.
28. Solopova, M.A. "K probleme trekh srednikh knig 'Nikomakhovoi' i 'Evdemovoi' ehtik Aristotelya" [On the Problem of Three Middle Books in the *Nicomachean* and *Eudemian Ethics*], in: Aristotle, *Evdemova ehtika: v 8 knigakh* [Eudemian Ethics in 8 Books], transl. T.V. Vasilyeva, T.A. Miller, M.A. Solopova. Moscow: IF RAN Publ., 2005, pp. 408–446. (In Russian)

29. Swanson J.A., Corbin C.D. *Aristotle's Politics: A Reader's Guide*. London; New York: Continuum, 2009. X, 168 pp.
30. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. X, 384 pp.
31. *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 474 pp.
32. *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. M. Deslauriers, P. Destrée. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 426 pp.
33. Verlinsky, A.L. "Rodosets Mentor i datirovka 'Bol'shoi ehtiki'" [Mentor of Rhodes and the Date of Aristotelian *Magna Moralia*], *Philologia Classica*, 2015, T. 10, pp. 31–66. (In Russian)
34. Zhebelev, S.A. "Grecheskaya politicheskaya literatura i 'Politika' Aristotelya" [Greek Political Literature and Aristotle's *Politics*], in: Aristotle, *Politika* [Politics], transl. S.A. Zhebelev. Moscow: M. and S. Sabashnikov Publ., 1911, pp. 379–465. (In Russian)