

СМЫСЛОВЫЕ И ЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Часть четвертая

«"СРЕДНИЕ" КНИГИ "ЕВДЕМОВОЙ" И "НИКОМАХОВОЙ" ЭТИК»¹

Наличие в двух этических сочинениях Аристотеля довольно больших кусков текста, являющихся идентичными в содержательном плане (книги IV, V, VI «Евдемовой этики» и книги V, VI, VII «Никомаховой этики»), и отсутствие ответа на вопрос об их изначальной принадлежности к конкретному сочинению объективно выдвигает задачу специального анализа означенного материала. В литературе эти книги называют «*средними*» или «*общими*». Специалисты и почитатели этического наследия древнегреческого философа продолжают активно обсуждать вопрос о причинах такого совпадения².

По объему первая и третья книги почти одинаковы (первая совсем немного меньше). Вторая меньше каждой из них на треть. Важной особенностью всех «средних» книг есть то, что проблематика собственно этического характера представлена в них *слабо*, к тому же не всегда в прямом, непосредственном виде.

В исследовательском плане существует определенное затруднение, связанное со спецификой разных переводов данных книг на русский язык. Как отмечалось в первой части статьи [См.: 3, с. 64], первое издание «Евдемовой этики» на русском было осуществлено в г. Москве в 2005 г. Если сравнить русский перевод «средних» книг в данной работе [См.: 1] с переводом аналогичных книг в «Никомаховой этике» [См.: 2], станет очевидно, что они во многом различаются. Перевод «Евдемовой этики» стилистически и орфографически максимально приближен к современному русскому языку. Поэтому читается легко. Его конструкция «прозрачна» и привлекательна. Перевод «Никомаховой этики», хоть и сложнее для чтения и восприятия, в большей мере учитывает специфику исходного текста, который переводился, особенности образования слов

¹ Первая часть статьи посвящена «Евдемовой этике», вторая — «Большой этике», третья — «Никомаховой этике». Опубликовано соответственно: Практична філософія — 2016. — №2 (№60). — С. 63–72; Практична філософія. — 2016. — №4 (№62). — С. 127–133; Практична філософія. — 2017. — №1 (№63). — С. 103–113.

² Более детально об этом см.: [6].

и построения предложений в древнегреческом языке, его нюансы. В настоящей работе имеют место обращения к двум означенным переводам. Базовым избран перевод «средних» книг в «Никомаховой этике».

Первая книга

В первой «средней» книге много права. Начинается она с анализа феноменов *правосудности* и *неправосудности*³. Аристотель рассматривает их преимущественно в правовом контексте. Содержательно и функционально эти термины очень близки терминам «справедливость» и «несправедливость», но *не* являются синонимами последних⁴. У древнегреческого мыслителя в содержательном плане они шире их (на самом деле — *наоборот*). Вариантов использования философом понятий «правосудное» и «неправосудное» довольно много⁵. Два из них — основные (и наиболее часто встречающиеся): для обозначения соответствия или несоответствия поступков людей существующим правовым и моральным законам; для фиксации меры справедливости (несправедливости) при оценке поступков и деяний людей. Согласно теоретику, правосудность (по-гречески *dikaiosyne*; читается «дикайосине») — это, в первую очередь, внутренняя добродетель человека, позволяющая ему сознательно следовать принятым в обществе законам и поэтому не нарушать их. В сущностном плане она является единством справедливости и праведности [См.: 5, с. 715]. Быть правосудным, по Аристотелю, — значит осуществлять правосудие, поступать по закону, быть правым, исправлять свои ошибки, следовать справедливости и добродетели. Собственно о добродетели в первой книге почти не говорится. Указывается лишь на связь данной ценности и закона, а также на то, что «...добродетель в целом создается поступками...» [2, с. 150].

Философа интересуют вопросы сути и основных характеристик правосудности и ее противоположности в контексте принципа середины, а также круга поступков, относящихся к первому и второму. Он считает, что неправосудность связана с нарушением человеком закона, своекорысностью и несправед-

³ Более детально об их сути и специфике см: [4, с. 141].

⁴ В «Евдемовой этике» вместо понятий «правосудное» и «неправосудное» используются понятия «справедливое» и «несправедливое» [См.: 1, с. 95].

⁵ См.: [5, с. 715–716].

ливостью. Корысть неправосудного видит в стремлении к благам, приносящим успех в жизни прежде всего ему самому. Отмечает, что неправосудный всегда заинтересован в отказе от «своего» зла и присвоении «чужого» блага. Правосудность Аристотель ассоциирует с законностью и справедливостью.

Благо в первой книге упоминается лишь вскользь. Внимания заслуживает, разве что, небольшая цитата: «...Что предпочтительно, то и благо, и, чем больше [нечто предпочитают], тем большее [это благо]» [2, с. 152]. Шире представлена тема *добра*. Этой ценности посвящено полторы страницы текста. Теоретик пишет также о таком проявлении отношения одного человека к другому как доброта. Его интересует характер связи между добром и правом, добротой и правосудностью. Формулирует интересный и важный вывод: добро выше права [См.: 2, с. 168]. Выше потому, что помогает исправлять правосудие, делает его лучше.

Автор указывает на связь между существующими в обществе законами, правосудностью и счастьем: «Законы говорят обо всем вместе, причем имеют в виду либо пользу всех, либо лучших, *либо имеющих власть* (выделено — В. П.) (по добродетели) или как-то еще иначе, так что в одном из значений, [а именно в широком], мы называет правосудным то, что для взаимоотношений в государстве... создает и сохраняет *счастье* (выделено — В. П.), и все, что его составляет» [2, с. 147]. В контексте данной мысли отдельного внимания заслуживают выделенные курсивом слова «*либо имеющих власть*». С их помощью Аристотель обращает внимание на то, что принимаемые в государстве законы, как правило, защищают прежде всего интересы власть имущих. Одновременно говорит о важности не просто закона, а того, который «правильно составлен».

Характеризуя правосудность, теоретик трактует ее как *полную* и одновременно *величайшую* добродетель. Полнота этой добродетели в том, что индивид может, и вправе, распространять ее действие, влияние не только на самого себя, но и на других людей. Тем самым демонстрировать свое уважение к ним, подчеркивать их самоценность. Поступки в русле правосудности приносят пользу одновременно и осуществляющему их, и окружающим. Хотя делать добро дру-

гим значительно сложнее, чем самому себе. Это внешняя сторона правосудности как добродетели. Но есть и внутренняя. Ее специфика в следующем: если индивид недобродетелен по своей сути, ему трудно, а то и вовсе невозможно, поступать правосудно. Получается замкнутый круг. Обладающий добродетелью ведет себя правосудно и тем самым созидает новую добродетель. Недобродетельному сделать это значительно сложнее. Ему ближе неправосудность. Как правило, именно ей он и отдает предпочтение.

Аристотель пишет, что «...существует несколько [видов] правосудности...» [2, с. 149] и ее противоположности. Выделяет правосудность и неправосудность «*в целом*», а также «*частное*» их проявление. Последнее — это правосудность и неправосудность «...в узком смысле...» [2, с. 149]. Философа интересует прежде всего эта, *частная*, правосудность и неправосудность. В работе говорится о *двух* ее видах. Первый «...связан с распределением... почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами...» [2, с. 150] (*распределительная* правосудность и неправосудность). Другой — «направительное... право при взаимном обмене...» [2, с. 150] (*направительная* правосудность и неправосудность). Последняя, в свою очередь, «состоит из двух частей» (проявляется двояко): обмен бывает произвольный и непроизвольный.

У мыслителя, как подчеркивалось выше, правосудное сопряжено со справедливостью, а неправосудное — с несправедливостью. Следуя принципу середины, при определении справедливости он обращается к феномену равенства. При этом отмечает, что само равенство должно иметь *справедливый* характер. «"Справедливое" подчеркивает, что равенство в распределительном правосудии должно учитывать достоинство сторон: пропорциональное право есть справедливое равенство» [См.: 5, с. 718]. Иными словами, распределение чего либо (денег, пищи, жилья и др.) лишь тогда является справедливым, когда максимально учитывается вклад каждого в общее дело. Здесь нет места формальному равенству людей. Есть отношения, выстроенные на принципе соответствия вознаграждения мере участия индивидов в решении конкретных задач. *Ра-*

венство заслуг должно находить воплощение в равенстве вознаграждения. Именно такое равенство и является справедливым. При данном подходе не умаляется достоинство людей. Наоборот, оно всячески подчеркивается. Тем самым индивид, кроме всего прочего, получает и моральное удовольствие. Теоретик оперирует также термином «*несправедливое неравенство*». Использует его для обозначения случаев, когда в нарушение закона (и справедливости) люди преднамеренно или непреднамеренно лишаются заслуженных и положенных им благ и попадают в ситуацию, где заслуживший большего получает меньше и наоборот. Возможен также вариант, когда вклад индивидов в общее дело полностью игнорируется, и они либо уравниваются в вознаграждении, либо вознаграждение не достается никому.

В первой книге Аристотель много внимания уделяет *сути права* и специфике его функционирования в государстве и обществе. Пытается анализировать эту систему с позиций пропорции, сторонами которой являются люди и вещи (материальные и нематериальные ценности, поступки, отношения, процессы и др.). Утверждает, что «...правосудие — это пропорциональность, а несправедливое — непропорциональность» [2, с. 152]. В связи с этим обращается к знаниям математического характера, а также примерам из жизни, связанным с обменом услугами и результатами труда представителей разных профессий (строителя, башмачника, земледельца и др.). Философа занимает вопрос принципа (критерия), на основе которого обмен может быть адекватным, т. е. справедливым. И здесь он апеллирует к категориям «количество» и «качество». Пишет, что производя что-либо, люди производят «...<нечто> определенного количества и качества...» [2, с. 155]. Считает эту характеристику базовой в акте обмена. Отмечает и роль денег в обменном процессе, а также такого образования как цена. Интересно, что понятие «стоимость» при этом мыслитель *не* использует. Акцент делает на существующую в конкретных условиях *потребность* в соответствующих товарах и благах. С возникновением потребности формируются условия для осуществления обмена. Ее удовлетворение минимизирует возможность этого акта или делает его просто невозможным.

Заслуживают внимания суждения Аристотеля о роли потребности в формировании общественных отношений. Особый интерес у него к отношениям между людьми, имеющими разный социальный статус и выполняющими разные виды деятельности. Их анализ позволяет автору оттенять специфику конкретных форм общественных отношений.

Рассуждая о праве, философ подчеркивает важность надлежащим образом разработанной законодательной базы. Каждый закон должен иметь четко обозначенную сферу действия. Его положения не могут быть двусмысленными. Закон и правосудие связаны самым тесным образом. Эти требования особо важны для государственного права. Мыслитель считает нормой господство закона, а не людей. Одновременно обращает внимание на роль акта выбора человеком направленности своих поступков. Показывает, что очень часто неправомерность имеет чисто субъективную природу. Объективные обстоятельства, подталкивающие индивида к неправомерным действиям, или наличие условий для таких действий, не обязательно к ним приведут. Здесь многое зависит от самого человека.

Теоретика интересует закон, кроме прочих его характеристик, с точки зрения присутствия в нем положений, позволяющих на уровне должностования описывать соответствующие отношения между людьми и их отношение к существующей действительности. Он справедливо отмечает, что «...всякий закон [составлен] для общего [случая], но о некоторых вещах невозможно сказать верно в общем [виде]» [2, с. 168]. Поэтому закон, даже самый хороший, всегда уязвим, ибо обязательно имеет и слабые стороны. Причина этого — не только в недоработках законодателей, но и в специфике права как особой нормативной системы.

Мыслитель пытается разобраться в соотношении абсолютного и относительного в праве. Абсолютное — в том, что закон подлежит обязательному исполнению. Но законы изменчивы. Они разные в разных странах. К тому же, поддаются различным трансформациям в одной и той же стране в зависимости от исторических условий. Поэтому в праве много относительного.

Вторая книга

Вторая книга начинается с вопроса о сути *принципа середины*. И это при том, что в предыдущей книге о нем сказано достаточно много. Правда, здесь появляется новый момент: Аристотель апеллирует одновременно к *принципу верного суждения*⁶.

Напоминает, что существует *два* вида добродетелей: «...Одни относятся к нраву, а другие к мысли» [2, с. 172]. Оба вида связаны с душой, которая имеет две части. Первая наделена суждением, вторая лишена его. Мыслителя интересует первая часть души. Она, согласно его мнению, тоже состоит из *двух* частей. Одну называет *научной*, другую — *рассчитывающей*. В познавательном плане научная часть ориентирована на познание вечного и неизменного, рассчитывающая — на познание изменчивого и обыденного. И в первом, и во втором случаях целью познания является истина.

Теоретик выделяет *пять* образований, посредством которых возможно познание действительности: науку, искусство, рассудительность, мудрость, ум и дает им краткую характеристику. Замечу, что в его этическом учении рассудительность и мудрость имеют статус добродетели.

О добродетели во второй книге вспоминается чаще, чем в первой. Автор отмечает, что имеющиеся у человека добродетели не существуют отдельно, независимо друг от друга. Они взаимосвязаны. В конкретных жизненных обстоятельствах одна или несколько из них становятся на определенный период времени приоритетными. Высказывает интересную мысль о характере связи этой ценности и цели: добродетель способствует формированию у человека правильных целей [См.: 2, с. 187]. Одновременно указывает на практическую направленность означенного образования. Подчеркивает, что нравственная добродетель избирается людьми сознательно. Жизнь согласно добродетели — это следование определенным принципам. Отступающий от добродетели их нарушает. Он становится заложником своих страстей и желаний, а также ситуативных обстоятельств.

⁶ О сути данного принципа см.: [3, с. 66].

По Аристотелю, *наука* исследует то, что имеет вечный характер, и отличается доказательностью своих выводов. Относительно феномена вечности — вопрос спорный. Среди других черт данной формы познания — фиксация «...общего и существующего с необходимостью...» [2, с. 178]. Интересно, что рассуждения об особенностях науки — одно из немногих мест в этических сочинениях философа, где он отсылает читателя к собственным мыслям, изложенным в других работах. В данном случае — к «Аналитикам».

Существование *искусства* мыслитель связывает с наличием в структуре («складе») души соответствующей части. Ассоциирует его с актом творческого созидания, «...чье начало в творце, а не в творимом» [2, с. 176]. Искусство сопряжено с возникновением того, чего реально пока нет, но присутствует в сознании создающего. Оно предполагает превращение возможности в действительность, рождение объектов, которые станут ее составляющими.

В отличие от искусства, о *рассудительности* Аристотель пишет много и детально. Следуя собственной парадигме о роли души в жизни и деятельности индивида, причину бытия этого свойства тоже ищет в ее структуре. Трактует рассудительность как способность человека «...принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого...» [2, с. 176]. Она находит свое применение в первую очередь там, где приходится сталкиваться с объектами, подверженными постоянным изменениям. Рассудительность незаменима в ситуациях, когда необходимо выбрать средства для достижения поставленных целей. Мыслитель связывает рассудительность с благоразумием. Благоразумный индивид, по преимуществу, и рассудительный. Следовательно, его поступки не сумбурны и импульсивны, а осмыслены, наперед продуманы. Философ высказывает предположение, что молодые лишены рассудительности. Объясняет это отсутствием у них жизненного опыта. Указывает на важность владения данной способностью теми, кто занимается хозяйственными и государственными делами. Автора интересует вопрос о характере связи между рассудительностью и нравственным совершенствованием человека. Здесь он прибегает к аналогии. Точно так, как совершая правосудные поступки, человек не всегда является

(становится) правосудным (он может это делать против своей воли, по незнанию или под влиянием других причин), рассудительность не обязательно содействует нравственному совершенствованию. При этом теоретик делает вывод, согласно которому «...быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» [2, с. 188]. И продолжает: добродетель «...будет добродетелью в собственном смысле слова» [2, с. 189] лишь тогда, когда ей сопутствует ум (рассудительность). «...Невозможно ни быть собственно добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели» [2, с. 189].

В контексте разговора о рассудительности философ исследует также такие образования как разумность, правильность, сообразительность, изобретательность. Отмечает важность в поведении человека акта сознательного выбора. Источником такого выбора у него выступает «...стремление и суждение, имеющее что-то целью» [2, с. 174]. В сознательном выборе берут участие ум, нравственные устои человека и его стремление осуществить желаемую цель.

С особой теплотой Аристотель пишет о *мудрости*. В ней органически соединяются ум, знания и опыт. «...Мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов...» [2, с. 179]. Мудрость всегда ценна, ибо ценным является все то, чем обладают мудрецы. Она простирается далеко за пределы обыденности, сиюминутности, изменчивости, субъективной выгоды. Поэтому мудрость выше рассудительности.

Уделяется внимание, правда, незначительное, *совести* и такому ее проявлению как совестливость. Трактовка данного феномена отличается аллегоричностью. Совесть — «...это правильный суд доброго человека» [2, с. 184]. Совесть рассматривается как свойство доброты. Сравнивая совесть с мудростью, философ констатирует факт обретения человеком мудрости в течение собственной жизни и врожденный характер совести и ума.

Совсем мало говорит Аристотель о *благ*. Отмечая его значение в личной и общественной жизни, констатирует, что большинство людей предпочтение отдает личному благу. Согласно мыслителю, одной из весьма почитаемых ин-

дивидами форм бытия блага есть благополучие. Оно связано с обретением, получением человеком данной ценности. Процесс такого обретения — поступки, отличающиеся позитивной направленностью.

Во второй книге философ еще раз обращается к вопросу, который обозначен во всех его этических сочинениях: роль знаний в поведении человека. Позиция остается неизменной: знать что-либо и вести себя в соответствии с имеющимися знаниями — вещи разные.

Третья книга

В первом предложении третьей книги автор заявляет, что будет рассматривать «...три вида такого, чего избегают в нравах: порок, невоздержанность, зверство...» [2, с. 191]. Исследование предполагает вести на основе исходного принципа, суть которого не раскрывает ⁷.

Пишет, что в реальной жизни нечасто удастся встретить индивидов, напоминающих своим поведением зверя. Разве что в среде варваров. Зверство — это ситуация, в которой нарушена мера порочности. Философ указывает на большой потенциал негативной энергии порочности: «...Порочный... человек натворит, наверное, в тысячу раз больше зла..., чем зверь» [2, с. 204]. И это действительно так. Порочность, особенно морального характера, сродни микробу, провоцирующему все новые и новые проявления болезни.

Не случайно говоря об испорченных нравах, мыслитель уподобляет их болезням, которым подвержено человеческое тело. Хотя понятно, что это болезни не тела, а души. Лечить их, как правило, значительно сложнее, чем избавлять от недугов с помощью различных медицинских препаратов и физических процедур.

Сравнивая зверя и Бога, Аристотель утверждает, что и первому, и второму не присущи «ни порочность, ни добродетель». Вывод интересен, особенно если принять во внимание констатацию *отсутствия* добродетели у Бога. Правда, здесь же говорится о наличии у этой силы «такого», что ценится выше доб-

⁷ Речь идет о рассмотрении «...не самих добродетелей и пороков, в того, что выходит за их пределы или представляет собою их смешение» [5, с. 730].

родетели. Его названия философ не приводит. Сожалеет по поводу мизерного присутствия божественного в поступках людей.

Автора интересуют также такие образования как воздержанность, невоздержанность, выдержанность, изнеженность, избалованность. Прямого отношения к базовым этическим проблемам они *не* имеют. И хотя в них можно, даже, наверное, нужно искать этический контекст, довление *внеэтической* составляющей здесь является очевидным. Тем не менее, теоретик уделяет данным феноменам довольно много внимания. Подчеркивает, что одни из них заслуживают похвал, а другие — осуждения. *Не* имеют непосредственного отношения к этике и рассуждения философа о страсти, влечении, удовольствии, болезни, одержимости, безрассудстве, злости, упрямости, самоуверенности, соотношении знания и мнения. Но значительное число страниц третьей книги посвящено именно этой тематике. Изрядная доля ее имеет выраженную психологическую направленность.

Представляют интерес мысли философа об отличии простых, обычных людей от имеющих заслуги и поэтому выделяющихся из толпы. Учитывая особый статус Олимпийских игр в древней Греции, их победителя называет не человеком, а Человеком. Эти мысли имеют еще один аспект. Он связан с логическими трудностями, возникающими при формулировках дефиниций.

Периодически Аристотель возобновляет разговор о *рассудительности*. Подчеркивает, что «...она в нас — самое сильное» [2, с. 193] и повторяет свой вывод о тесной взаимосвязи рассудительности и добродетели. Согласно философу, рассудительность не только помогает человеку принимать правильные решения, но и способствует адекватному воплощению их в практической деятельности. Правда, людям невоздержанным делать это не под силу.

Во второй половине книги автор обращается к *проблема выбора*. Оригинальным является срез ее рассмотрения: общее и отличительное в сознательном и правильном выборах. Проблема анализируется в контексте феномена воздержанности, которому в книге уделено повышенное внимание. Философ выска-

зывает относительно него интересное суждение: «...Не всякая воздержанность оказывается чем-то добропорядочным» [2, с. 193].

Отдельное место в третьей книге занимает трактат об *удовольствии*. Это проявление реакции человеческого организма на свое функционирование и воздействие со стороны окружающей среды интересует Аристотеля не с позиций физиологии и психологии, а философии и политики. «Понять удовольствие и страдание — задача для философствующего о государственных делах...» [2, с. 211], — пишет он. Тем самым еще раз подчеркивает особую роль в обществе знаний о функционировании государства. До этого в трех «средних» книгах вопросы политического характера мыслителем не поднимались. Одновременно указывает на связь удовольствия с добродетелью и счастьем. Продолжает мысль, представленную во всех своих «Этиках», о роли удачи и случая в обретении человеком счастья.

Философ анализирует *три* основных взгляда на соотношение удовольствия и блага: эти образования не тождественны; благом есть лишь отдельные удовольствия, большинство же из них — «дурные»; даже если допустить, что все удовольствия являются благом, высшее благо удовольствием быть не может. Склоняется к выводу, что не все удовольствия проявляют себя как благо, но высшее благо несомненно является удовольствием. По мнению Аристотеля, люди, к сожалению, отдают предпочтение телесным удовольствиям, а духовные отодвигаются на задний план. Они нередко смотрят на удовольствия как на лекарства, позволяющие избегать страданий. И удовольствия, и страдания имеют мерный характер.

* * *

Теперь — о *логических особенностях* «средних» книг.

В самом начале первой книги автор заявляет, что его исследование будет осуществляться тем же путем (методом), что и раньше, но суть его не раскрывает. Делает это лишь в третьей книге: сначала исследуются существующие в литературе подходы и взгляды на объекты, представляющие интерес, а также спорные вопросы. Затем формулируется авторская позиция. В одних случаях

она соответствующим образом аргументируется, в других просто декларируется.

Как уже подчеркивалось, в первой и третьей книгах философ довольно часто обращается к *принципу середины*. Прибегая к нему, рассматривает в первой книге правосудность и несправедливость, справедливость и несправедливость, справедливое равенство и справедливое неравенство. Делает это с удовольствием, логически изящно. В контексте данного принципа в третьей книге акцентирует внимание на недопустимость нарушения человеком в своих мыслях и поступках меры. Именно с этих позиций интерпретирует многочисленные отклонения в его состоянии и поведении. В первую очередь речь идет о невоздержанности, распущенности, изнеженности.

В третьей книге точно так поступает с *принципом верного суждения*. Это положение, без специального раскрытия его сути, представлено здесь намного больше, чем во всех этических сочинениях Аристотеля вместе взятых

Время от времени при обосновании формулировок и выводов мыслитель апеллирует к *принципу противоположностей*. Это имеет место в разговоре о правосудности и несправедливости, справедливости и несправедливости, равенстве и неравенстве, творчестве и искусстве, благе и зле. Подчеркивая специфику блага и зла, теоретик определяет эти термины путем противопоставления: «...Благо... [есть — *В. П.*] то, что не есть зло...» [2, с. 216].

В «средних» книгах много страниц, где философ прерывает изложение материала и внезапно переходит к рассмотрению совершенно иных вопросов и тем.

Аристотель часто использует выражения «*по всей видимости*», «*наверное*», «*может быть*», «*очевидно*». Они сопутствуют его рассуждениям о многозначности правосудности и несправедливости [См.: 2, с. 145]; их видах [См.: 2, с. 149]; сути справедливости как некой середины [См.: 2, с. 150]; различении добра и права [См.: 2, с. 168]; части души, вызывающей к жизни творчество [См.: 2, с. 176]; отношении рассудительности к соответствующей части души [См.: 2, с. 178]; связи личного блага и блага общественного [См.: 2, с. 181]; пу-

тях достижения истины [См.: 2, с. 192]; видах невоздержанности [См.: 2, с. 202] и др.

Имеют место случаи, когда формулируемые автором суждения явно *противоречат друг другу*. Так, во второй книге, характеризуя рассудительность, подчеркивает, что эта добродетель связана с благом и пользой, но не в их частном проявлении (например, здоровье, крепость тела и др.), а с данными ценностями в целом [См.: 2, с. 176]. И буквально через несколько страниц текста говорит противоположное — о значении рассудительности в решении задач частного характера [См.: 2, с. 180–181]. В той же второй книге высказывает мысль, полностью не соответствующую его позиции относительно социальной обусловленности нравственных добродетелей: «...И правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения...» [2, с. 188]. Правда, здесь же отмечает, что исследует «иное ”добродетельное”», имеющее неприродную основу. Но это отнюдь не вносит ясность в означенную ситуацию.

Нередко аргументация Аристотелем своих формулировок имеет *недостаточный, а то и поверхностный характер*, и не убеждает читателя в правильности предлагаемых ему выводов. Обращусь к нескольким примерам. По поводу правосудности мыслитель высказывает *две* противоположные мысли. Пишет, что «...правосудность *не часть* (выделено — *В. П.*) добродетели, а добродетель в целом, а противоположное [неправосудность — *В. П.*] не часть порочности, но порочность в целом» [2, с. 148]. Иными словами, отождествляет правосудность с добродетелью. И здесь же продолжает: «Но мы все-таки исследуем правосудность *как часть* (выделено — *В. П.*) добродетели, ибо есть и такая... То же самое справедливо и для неправосудности как части [порочности]» [2, с. 148]. Аргументы, приводимые им в защиту второй мысли, не отличаются логической стройностью, лишены содержательной четкости и однозначности. Их основу составляют рассуждения о своекорыстности, которые не позволяют однозначно сделать вывод, к которому приходит автор. А вывод этот категоричен: «Таким образом, очевидно [на самом деле совсем не очевид-

но — *В. П.*], что наряду с неправосудностью в целом существует и некая другая, *частная* (выделено — *В. П.*) [неправосудность — *В. П.*]...» [2, с. 149].

Говоря о направительном праве, философ утверждает, что сфера его действия — два вида обмена: произвольный и непроизвольный [См.: 2, с. 150]. Наводит примеры обоих видов и заявляет, что произвольный обмен зависит от воли людей, а непроизвольный не зависит. Если проанализировать означенные примеры, то окажется, что в определенной мере произвольный обмен тоже невозможен без участия воли.

Рассматривая во второй книге природу таких образований как мудрость, совесть, соображение и ум, Аристотель в качестве аргумента правильности своих суждений называет собственную уверенность [См.: 2, с. 185].

В разных местах «средних» книг мыслитель формулирует *выводы*, с которыми *трудно согласится*. Например, утверждает, что неправосудность является причиной избытка и недостатка [См.: 2, с. 158]. Суждение слишком категорично и имеет узкую сферу приложения. У означенных состояний существует много других причин. Как правило, причины избытка (ум, трудолюбие, везение, служебное рвение и др.) не тождественны причинам недостатка (лень, объективные обстоятельства, случай, болезнь и др.).

Теоретик пишет, что «...в отношении самого себя не бывает неправосудности» [2, с. 159]. Тем самым игнорирует множественные ситуации, когда индивид неразумными действиями подрывает собственное здоровье, ухудшает материальное благосостояние, лишает себя заслуженных удовольствий и др.

Согласно Аристотелю, говорить о правосудности, как и о неправосудности человека можно лишь тогда, когда он осуществляет поступки по своей воле. Если по воле других, «...то ни правосудное, ни неправосудное не имеет места...» [2, с. 161]. Это неверно. Совершив преступление под давлением внешних обстоятельств или по принуждению со стороны кого-либо, индивид, тем не менее, становится преступником. Он нарушает закон и является подсудным. И хотя суд всегда принимает во внимание мотив поступка, сущностным моментом здесь является именно несоответствие сделанного требованиям закона.

Противоречие между преступлением и законом преодолевается путем вынесения наказания, содержание и объем которого есть не что иное, как утверждение справедливости. Ее мера зависит от многих факторов, в первую очередь от того, насколько адекватно суд реализует норму закона.

В начале второй книги автор отмечает, что «...чувство не является началом какого бы то ни было поступка; это ясно потому, что чувство имеют и звери, но они не причастны к поступку» [2, с. 173]. Звери действительно не совершают поступки. У них нет сознания и механизм их поведения совершенно иной, чем у человека. Но это отнюдь не означает, что чувства не являются побуждающим элементом всевозможной активности людей. Множество как великих, так и низменных поступков, индивиды осуществляют следуя именно своим чувствам.

Нельзя обойти вниманием примеры, свидетельствующие о *тавтологии и нечеткости* формулировок: «...все склонны называть правосудностью такой склад [души], при котором люди склонны к правосудным поступкам...» [2, с. 145]; «...походку мы определяем как здоровую, когда ходят так, как в здоровом состоянии» [2, с. 145]; правосудность «...есть в первую очередь полная добродетель, так как обращение с нею — [это проявление] полной добродетели...» [2, с. 147]; «правосудность... есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно...» [2, с. 158]; «...неправосудность предполагает неправосудное...» [2, с. 158] и др.

Сказанное выше дает основание для вывода, что в «средних» книгах рассматривается широкий круг вопросов разнопланового характера — как имеющих выраженную этическую направленность, так и весьма далеких от проблем морали. Последних значительно больше, чем первых. В логическом плане «средние» книги мало чем отличаются от других разделов всех аристотелевских «Этик».

Литература

1. *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой / Издание подготовила М. А. Солопова. — М.: «Канон+» РО-ОИ «Реалибитация», 2011. — 408 с.
2. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. — Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1983. — С. 53–293.
3. *Павлов В. Л.* Смысловые и логические особенности этического учения Аристотеля. Часть первая. «Евдемова этика» // *Практична філософія*. — 2016. — № 2 (60). — К.: Центр практичної філософії, 2016. — С. 63–72.
4. *Павлов В. Л.* Учение Аристотеля о справедливости // *Практична філософія*. — 2012. — № 2 (44). — К.: Центр практичної філософії, 2012. — С. 136–148.
5. Примечания // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. — Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1983. — С. 681–788.
6. *Солопова М. А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой / Издание подготовила М. А. Солопова. — М.: «Канон+» РООИ «Реалибитация», 2011. — С. 371–406.