

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Платонов Р.С. — Основные проблемы этики Аристотеля в историко-философском исследовании // Философская мысль. – 2019. – № 10. DOI: 10.25136/2409-8728.2019.10.31579 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31579

Основные проблемы этики Аристотеля в историко-философском исследовании

Платонов Роман Сергеевич

кандидат философских наук

научный сотрудник Института философии Российской академии наук

109240, Россия, Московская область, г. Москва, ул. Гончарная, 12/1

✉ roman-vsegda@mail.ru



[Статья из рубрики "Этика"](#)

Аннотация.

Предметом исследования является систематизация основных концепций морального учения Аристотеля в рамках историко-философского подхода. Автор подробно рассматривает такие проблемы, как аутентичность текстов Аристотеля (трех Этик: Никомаховой этики, Евдемовой этики, Большой этики), целостность философской системы Аристотеля (связь метафизики и этики – ее обоснование в унитаристском подходе и критика унитаризма), моральные и неморальные основания определения счастья (трактовки аристотелевского понимания блага: инклюзивизм, эксклюзивизм, инструментализм), функциональный потенциал концепции добродетели как середины, многозначность понятия дружбы и ее роли в формировании морали. Для проведения исследования используется метод аналитического обзора, систематизируются как современные, так и ставших уже классическими работы ученых и философов, оказавших наибольшее влияние на развитие аристотелеведения. Основным выводом проведенного исследования является утверждение положительного влияния историко-философского подхода на изучение этики Аристотеля – при всей незавершенности результатов и продолжающихся дискуссиях по каждой из указанных проблем, научный подход позволил не только реконструировать корпус сочинений Аристотеля, но и более детально проработать структуру его этики, нюансировать ключевые понятия. Научная ценность данного исследования в возможности ориентирования начинающих исследователей философии Аристотеля, а также философской этики в целом, в проблемном поле морального учения Стагирита.

Ключевые слова: этика, мораль, история философии, унитаризм, инклюзивизм, эксклюзивизм, счастье, дружба, добродетель, Аристотель

DOI:

10.25136/2409-8728.2019.10.31579

Дата направления в редакцию:

05-12-2019

Дата рецензирования:

03-12-2019

Ориентируясь на проблематизацию чтения текста, предложенную С.В. Месяц, можно выделить два тематических направления в практике чтения Аристотеля. Вслед за А.В. Ахутиным, разделившим «системно-философский» и «историко-философский» «разговор об античности» [10, с. 8-15], С.В. Месяц выделяет: 1) «философский» подход, при котором идеи рассматриваются как «задевающие нас сегодня и сейчас», как вечные и обретаемые в тексте «как бы заново», при этом такое обретение трудно отделить от «узнавания в чужом тексте своей собственной мысли» (к его представителям С.В. Месяц относит М. Хайдеггера, Г.В.Ф. Гегеля, Фому Аквинского и самого Аристотеля); 2) «историко-филологический» с его требованием объективности как изучения строго определенного текста и без «заранее имеющейся философской позиции» [30, с. 276-281]. Последнее и составляет то, что сегодня стандартно называется историей философии.

Направление философского исследования/толкования этики Аристотеля начинается еще в античности и во многом само уже является предметом историко-философского исследования. Так случилось, что самый ранний из всех дошедших до нас комментариев к Аристотелю – это комментарий II в. н. э. Аспасия именно к «Никомаховой этике» [99, p. 237-238]. Сохранилась целая группа античных и средневековых комментариев к этике. В период с 1882 по 1909 гг. под редакцией Г. Дильса было выпущено 23-томное собрание античных и средневековых греческих комментариев на сочинения Аристотеля. Из них два тома (19 и 20) – комментарии Аспасия, Гелиодора, Евстратия, Михаила Эфесского и анонимный комментарий на «Никомахову этику» [60; 61; 62]. С 1987 г. под руководством Р. Сарабджи начал работу проект по переводу комментариев на английский язык. В рамках этого проекта были изданы переводы Д. Констана комментариев Аспасия, Евстратия, Михаила Эфесского и анонимного автора на «Никомахову этику». Комментарии Гелиодора еще в 1879 г. были опубликованы в переводе под редакцией У.М. Хэтча, на тот момент они приписывались Андронику Родоскому [53; 54; 96]. Проект под руководством Р. Сарабджи действует до сих пор (см.: <http://www.ancientcommentators.org.uk/>). К сожалению, на русском языке подобных переводов нет, за исключением отдельных фрагментов [40, с. 68-71]. В рамках чисто философского подхода можно также выделить сугубо авторское направление, когда этика Аристотеля в тех или иных ее аспектах встраивалась в авторскую философию или истолковывалась из нее. Так, например, «Феноменологические интерпретации Аристотеля» М. Хайдеггера иногда называют «зародыш «Бытия и времени»» [8, с. 18]. Наиболее известные авторы здесь: Аль-Фараби, Фома Аквинский, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер [1; 13; 16; 24; 44; 97]. Несколько выбивается из общего ряда, пожалуй, только интерпретация Г.В.Ф. Гегеля, чье изложение в лекциях по истории философии больше приближается к учебной литературе. Это не значит, что такие авторские идеи не могут быть полезны при изучении текстов Аристотеля, учитывая общую герменевтическую проблему понимания, но использоваться они должны осторожно, чтобы не происходило подмены текста Аристотеля текстом другого автора, к тому же, как было сказано, сама авторская концепция в свою очередь уже является предметом интерпретации. Поэтому в научном

исследовании философский подход может быть только дополнением «историко-филологического».

Собственно историко-философское исследование текстов Аристотеля начинается с XIX в. Как пишет об этом Б.А. Фохт, «только с начала XIX столетия можно констатировать пробуждение серьезного интереса к философии Аристотеля во всем ее целом <...> отчасти под влиянием Шеллинга и Гегеля изучение Аристотеля выдвинулось на первый план научно-исследовательской работы» [\[43, с. 42\]](#), значимым событием этого начала стала публикация собрания сочинений Стагирита под редакцией И. Беккера [\[51\]](#). Именно раскрытию и обобщению ряда особенностей концептуализации этики Аристотеля при ее историко-философском изучении и посвящена данная статья. Кроме общей цели – показать ключевые аспекты проблематизации этики Аристотеля в историко-философском исследовании, своего рода историю истории философии, статья решает и чисто прагматические задачи – помочь молодым исследователям и всем интересующимся этическим учением Стагирита сориентироваться в его обширной моральной проблематике, какой она представлена сегодня в трудах ведущих ученых.

I. Проблема аутентичности текстов (сомнения в авторстве)

Если особенностью философского толкования является восприятие философии Аристотеля как целостной системы (в первую очередь это касается античных и средневековых комментаторов) или же работа с его идеями без проблематизации такой целостности, то историко-философское исследование начинается с критики (критически рассматривается как целостность философского учения, так и авторство текста).

В свое время высказывались сомнения в авторстве Аристотеля каждой из трех «Этик». Сомнение относительно «Никомаховой этики» высказал еще Ф. Шлейермахер [\[20, с. 14\]](#). Общий разброс мнений, сложившийся к концу XIX в., от Ф. Шлейермахера до Л. Шпенгеля описывает Э. Целлер [\[100, S. 102-103\]](#). Мнение Л. Шпенгеля о том, что наличие трех «Этик» объясняется чтением Аристотелем одного и того же курса в разное время, соответственно по-разному записанного, разделяет А.А. Гусейнов, считая его «правдоподобным объяснением» [\[21, с. 350\]](#). Конечно, речь не идет о том, что Аристотель читал «с кафедры», только о периодическом возвращении к самой теме. Быстрее всего сомнения угасли относительно «Никомаховой этики», хотя еще в 1940 году Е. Элордуи в своей работе «Los MM de Aristoteles» высказал мнение, что «Никомахова этика» не является подлинным сочинением в отличие от «Большой этики». Но как заметил Ф. Дирльмайер, он никого не знает, кого бы убедил этот «поздний потомок (später Nachfahre)» Ф. Шлейермахера [\[65, S. 248\]](#). Дискуссия об «Евдемовой этике» продлилась несколько дольше. Одним из ключевых ее аспектов стало, например, смысловое акцентирование на понятии «бог» (не характерное для текстов Аристотеля), указанное Э. Целлером как одно из оснований сомневаться в авторстве «Евдемовой этики» [\[100, S. 874-876\]](#). Г. Арним предположил, что фрагмент из «Евдемовой этики» «τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεῶν ἵνα / богу служить и созерцать» [EE 1249 b 20–25; здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля приводятся по источникам 5 и 6 в списке литературы с использованием только стандартного сокращения «EE» для «Евдемовой этики» и «EN» для «Никомаховой этики» с указанием общепринятой пагинации] просто искажен христианскими переписчиками, заменившими слово «νοῦς» на «θεός» и вставившими «θεραπεύω» / «служу» [\[52, S. 67-71\]](#). Сегодня, когда авторство Аристотеля серьезно уже не оспаривается, слово «бог» рассматривается как синоним слову «ум». Как об этом пишет А.А. Гусейнов: «было резонно замечено, что обозначение разума как божества

встречается также в других произведениях Аристотеля и вообще было типичным для античной культуры» [\[20, с. 15\]](#). Дискуссия об аутентичности «Евдемовой этики» в целом сошла на нет во второй половине XX в. Достаточно подробный ее анализ дает М.А. Солопова в статье «К проблеме трех средних книг 'Никомаховой' и 'Евдемовой' этик Аристотеля» [\[39\]](#). Обширное и детальное исследование структуры и хронологии «Евдемовой этики» принадлежит А. Кенни, где он обосновывает ее более позднее написание относительно «Никомаховой этики» как более проработанного текста, показывает тесную связь этих двух текстов [\[81\]](#). На сегодня большинство исследователей склонны и «Большую этику» включать в корпус аристотелевских сочинений, однако такая позиция еще не является столь же устоявшейся. Относительно признания авторства Аристотеля здесь по-прежнему можно встретить прямо противоположные утверждения: либо «является общепризнанным и в этом смысле доказанным, что E.N., E.E. и M.M. <...> принадлежат Аристотелю» [\[21, с. 351\]](#), либо «большинство ученых отрицает (авторство Аристотеля. – Р.П.), хотя имеются серьезные аргументы в пользу противоположного мнения» [\[39, с. 371\]](#). Не так давно опубликованная – 1984 г. – на русском языке «Никомахова этика» в собрании сочинений Аристотеля, сопровождалась статьей Ф.Х. Кессиди, в которой признавалось авторство только «Никомаховой этики», авторство «Евдемовой этики» ставилось под сомнение, а «Большой этики» совершенно отрицалось как «конспект первых двух "Этик"», составленный «первым поколением перипатетиков» [\[25, с. 5\]](#). Если в отношении первых двух «Этик» споры практически утихли, то «Большую этику» все еще предпочитают публиковать с осторожной пометкой о том, что авторство ставится под сомнение, как это сделано в полном собрании сочинений Аристотеля под редакцией Дж. Барнеса в серии «The Revised Oxford Translation» [\[50, p. 1868\]](#).

II. Проблема соотношения этики и метафизики (сомнения в целостности философской системы)

Новые сомнения – уже относительно целостности философской системы Аристотеля – в историко-философское исследование внес В. Йегер. Так, например, «Евдемову этику» он считал более ранним произведением, написанным Аристотелем еще под влиянием Платона, именно из-за прочитываемых в ней теомных мотивов, когда «бог есть мера всех вещей (Gott ist das Maß aller Dinge)» [\[80, S. 253\]](#). Однако он не выступал против концептуальной целостности, а только хронологической, видя изменение мысли Аристотеля в движении от ученического платонизма и предельных вопросов онтологии к исследованиям социальных явлений (описание устройства греческих полисов) и природы уже как окружающей среды, когда Аристотель, как пишет Г.Г. Майоров, разделяющий эволюционистский подход В. Йегера, стал «первым энциклопедистом» [\[29, с. 44\]](#).

Хотя эволюционистские объяснения хронологии аристотелевских текстов постепенно утратили популярность в аристотелеведении, но отголоском такого подхода можно считать оформившуюся дихотомию мнений уже относительно концептуальной целостности философии Стагирита в связи теоретических и практических наук (в первую очередь этики). Одни исследователи настаивают на необходимой связи между метафизикой и этикой: М.А. Гарнцев, А.А. Гусейнов, А.Г. Черняков, А.Г. Гаджикурбанов, В.Ю. Сухачев, О. Дитрих, Т. Ирвин, Дж. Ллойд, А. Макинтайр, М. Нуссбаум, Д. Росс, Э. Халпер [\[15, с. 30–40; 14, с. 1–2; 17, с. 130–174; 42, с. 54; 46; 66, S. 245–284; 74, p. 3–28; 79, p. 35–54; 84, p. 10–19; 86, p. 58; 89, p. 238; 95, p. 322\]](#), другие ее отрицают, утверждая, что Аристотель «избегает теоретических принципов в практических науках» [\[93, p. 4\]](#), равно как и наоборот – «из идеи мудрости, а следовательно, и из идеи самой философии изымается нравственное

ядро» [29, с. 46] : Г.Г. Майоров, Р. Полански, Дж. Бернет, Т. Эриксен, Т. Роче [57, р. XI-LII; 68, р. 26; 94, р. 49-62]. Если обобщенно выразить суть разногласий, можно сказать, что речь ведется о том, есть ли философская система у Аристотеля или поиски такой целостности, скорее, вызваны влиянием философии Нового времени (в первую очередь классической немецкой). Конечно, никто не утверждает, что у Аристотеля не было целостного мировоззрения, как у любой личности, поэтому можно сложить мозаику его произведений в более-менее целостную картину, но нельзя выстроить именно философскую систему взаимосвязанных понятий, какой она предстает у И. Канта и особенно у Г.Ф.В. Гегеля. Недавно А.А. Санженаковым была предпринята попытка более детального анализа этих мнений, где утверждение необходимой связи метафизики и этики было удачно названо унитарным подходом. Его он также разделяет на три направления (метафизика в основе этики, этика в основе метафизики, метафизика и этика «взаимообусловлены»). На наш взгляд, содержательно значим пока только первый вариант, а остальные два, скорее, являются отдельными идеями, замеченными А.А. Санженаковым в исследовательской литературе [37]. Можно заметить, что в отечественном аристотелеведении доминирует именно такой подход. Общий взгляд здесь точнее всего выражают слова А.А. Гусейнова: «Аристотель оторвал этику от метафизики не в том смысле, что он отрицал метафизические основания человеческого поведения», а в том, что «как бы этика ни продолжала онтологическую предзаданность действий», ее область – это «действия, выпадающие из этой предзаданности и имеющие индивидуально-ответственный характер» [17, с. 130].

В унитаризме само наличие связи метафизики и этики полагается достаточным очевидно благодаря как метафизическим вопросам, на которые опирается Аристотель в рассуждениях о добродетели, счастье и проч. (что есть нечто), ограничивая лишь степень точности требуемого ответа (что не меняет метафизической сути вопроса), так и непосредственными отсылками к метафизической проблематике. Например, О. Дитрих начинает свое рассмотрение этики Аристотеля с его «метафизического предположения (metaphysische Hindeutung)» о том, что ум (Vernunft / νοῦς) не является исключительно человеческой характеристикой, а также с анализа метафизики поступка как соотношения материи и формы, то есть актуализации возможного для человека, относительно чего он принимает решение, что в конечном итоге позволяет увидеть специфику природы человека, соединяющего в себе разум и желание/страсть, внутри метафизического порядка, заданного Умом как целевой причиной сущего [66, S. 246-248].

Один из самых подробных анализов связи метафизики (а также психологии/антропологии) с этикой принадлежит Т. Ирвину. Соглашаясь с тем, что разрабатывая этическую проблематику, Аристотель в своей методологии не делает отсылку к метафизике, он все же показывает, как метафизические понятия связаны с этическими (главным образом понятия сущности, формы, разумной души с понятиями счастья и высшего блага). Таким образом метафизика имплицитно присутствует в этике и направляет логику ее построения [78, р. 233]. Все сторонники унитарного подхода также обращают особое внимание на «функциональный аргумент» в этике Аристотеля как своего рода точку схождения метафизики, психологии и этики. Ключевым является тот факт, что концептуализация этого сложного предмета проводится Аристотелем через понятие «ἔργον» (дело, назначение), полагая «благо и совершенство» (τὸ ἀγαθὸν καὶ ἔσπερον) производными от такого специфицирующего «дела» [EN 1097 b 20-25]. Так как слово «ἔργον» в англоязычной литературе переводится часто как функция [87, р. 6], этот прием получил названия *функционального аргумента* / *Function Argument* [78, р. 134]. Такое

соотношение процесса и цели, имманентно содержащейся в процессе, удачнее всего обозначать и на русском языке термином «функция», чтобы не упускать нюансы смысла и не путаться в словах «дело», «делание», «произведение» и т. п. Так, например, А.Ф. Лосев, особенно акцентируя внимание на процессуальности понятия « $\rho\upsilon\omicron\nu$ », переводит его как «произведение», то есть делание, осуществление. «Материя ведь существует потенциально, поскольку направляется к эйдосу. Когда же она мыслится энергийной, она уже пребывает в эйдосе. Произведение есть цель материального оформления, и энергия есть это произведение. Поэтому, термин $\nu\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ производят от $\rho\upsilon$ («произведение»), и энергия, отсюда, тяготеет к энтелехии» [28, с. 713]. Общим фоном рассуждения здесь служит тот факт, что у каждого человека в некотором наборе его социальных функций есть специализированная цель, эта цель соответствует многообразию социально значимой деятельности, она поливариантна [см. пример с кифаристом и «изрядным кифаристом» EN 1098 а 10]. Но проблема в том, что речь идет о человеке как таковом (в значении родового понятия), именно на уровне рода он должен быть определен, на уровне рода должно быть показано единство. Как пишет Е. Гарвер, «именно $\rho\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ составляет благую жизнь <...> быть отличным фермером, плотником или торговцем не имеет отношения к хорошей жизни (good life)» [70, p. 176]. Т. Ирвин особенно подчеркивает, что речь не идет просто о деятельности, через понятие функции Аристотель определяет тот уровень организации живого, который соответствует человеку; при этом каждый новый уровень оформления не отрицает предыдущий, а включает его. Соответственно, нельзя редуцировать сложного по своей природе человека к какой-то одной его составляющей. Функциональный аргумент, по мнению Т. Ирвина, ориентирован на всю полноту жизни человека, ведь «жизнь, соответствующая разуму, есть жизнь, включающая и пищевые, и сенсорные действия, которые управляются разумом, но не жизнь, которая состоит в максимально возможной степени в рассуждении» [78, p. 135-136].

Самым оригинальным противником унитаризма можно считать Т. Роше, чья позиция сформирована как посредством критики аргументов Т. Ирвина, так и собственной интерпретацией метода Аристотеля в этике как диалектического – «a purely autonomous dialectic» [94, p. 49], когда «высшие моральные принципы» определяются в процессе развертывания собственно этического дискурса в рамках текстов «Этик» Стагирита. Среди современных исследователей особым вниманием к связи метафизики и этики Аристотеля отличается Дж. Дадли [67]. Он видит метафизическое основание в том, что «Бог является образцом для совершенной человеческой жизни» [22, с. 9] и «метафизической основой всякой телеологии» [22, с. 14]. Однако понятие «бог» для Дж. Дадли, на наш взгляд, имплицитно содержит нечто религиозное (возможно, это связано с тем, что Дж. Дадли является профессором Католического университета Лувена), иначе суждение о метафизическом основании оказывается очень странным. Ведь если бог-ум – это целевая причина всего сущего, то утверждать, что цель есть основа всякой направленности на цель, учения о цели, ничего содержательного к пониманию цели или процесса ее достижения не добавляет. Но при замене термина на «Бог» (Дж. Дадли пишет его именно с большой буквы) все звучит совсем по-другому. Понятие цели перестает быть частью описания процесса, становится внешним по отношению к нему содержанием, которое и называется образцом. Именно через такое (почти христианское) перенасыщение понятия «бог» Дж. Дадли и переходит от метафизики к этике. Такой ход делает этику Аристотеля теономной. Трудности теономной трактовки аристотелевской этики неизбежно возвращают к дискуссии об авторстве Аристотеля, о чем говорилось выше. Теономную трактовку, естественно, развивает Фома Аквинский, для которого

счастье созерцательной жизни представляет собой движение к богу [\[97, comm. № 2134\]](#). Однако для Фомы не было проблемы интерпретации понятия « $\theta\epsilon\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ ». Также Дж. Дадли разделяет «метафизические» и «физические» (то есть учение о душе) основания этики, которые существуют как бы параллельно друг другу, а не в последовательном переходе одного в другое. Но делает это он только лишь на том основании, что «изучение души подпадает под физику» [\[22, с. 13\]](#). Все это, на наш взгляд, мешает Дж. Дадли ясно решить вопрос содержания счастья и заставляет прибегать к расширенной трактовке «созерцательной жизни» (см. ниже).

Для истории исследования этики Аристотеля работа Дж. Дадли важна именно тем, что в ней наглядно проступили все проблемы унитаризма, которые у прочих исследователей затушевывались во множестве деталей. Первая проблема – как показать, а не декларировать связь метафизики и этики? В унитаристских работах эта связь всегда рассматривалось содержательно, выражаясь словами А.А. Гусейнова, как «метафизическое основание человеческого поведения», и не проблематизировалось формальное выражение этого содержания. Таким образом оно подавалось как самоочевидное. Слабость унитаризма, на наш взгляд, в этом методологическом недостатке – не показывался переход от метафизических понятий к этическим. В итоге, по сути, всегда имели дело только с двумя группами понятий, а не системой. Вторая проблема – как включить в эту связь учение о душе, если мы говорим о некоей единой системе? Пока эти вопросы остаются без ответа.

III. Проблема интерпретации основных этических концепций

1. Концепция счастья

Самой масштабной в аристотелеведении проблемой, непосредственно вытекающей из онтологического/антропологического основания этики, является вопрос инклюзивизма и эксклюзивизма в понимании счастья. Эксклюзивизм называется также «интеллектуализмом» [\[82, p. 364\]](#), а чаще – «доминантной» (dominant) трактовкой [\[63, p. 111\]](#), то есть выражающей доминирование реализации дианоэтических добродетелей в определении счастья. Но мы будем использовать термин «эксклюзивизм», чтобы подчеркнуть, что в этой трактовке для счастья достаточно *исключительно* дианоэтических добродетелей.

Общий обзор обеих трактовок делает Г. Хьюз, акцентируя внимание в первую очередь на различии ценности видов деятельности. Есть либо «вид деятельности, ради которой мы делаем все остальное», либо «комплекс деятельностей (package of activities)». Логика подобного деления непосредственно отражает понимание «счастья» в философии Аристотеля. Если счастье исключительно в созерцании (высшей интеллектуальной деятельности) и автаркийно, то никакие внешние блага не должны на него влиять и никакая конкуренция со стороны прочих составляющих человеческую деятельность невозможна, ведь для созерцания нужен только ум [\[76, p. 25–28\]](#). Соответственно, проблема соотношения этических и дианоэтических добродетелей в процессе актуализации человека имеет также свое развитие в разделении благ на «душевные» ($\pi\epsilon\rho\ \psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu$), то есть добродетели, и «внешние» ($\sigma\kappa\tau\acute{o}\varsigma$), относящиеся к телу и вещи (здоровье, деньги и проч.), иногда Аристотель рассматривает телесные блага отдельно, но это не получает особой значимости [EN 1098 b 10–15; 1153 b 15–20]. В данном вопросе также нет консенсуса и исследователи делятся на несколько групп. Неудовлетворительность обеих трактовок отмечалась давно, еще Г. Курцер писал, что они упускают нечто важное и не выражают всех нюансов понятия «эвдемония» [\[64\]](#). Р.

Крисп, наоборот, указывает, что обе трактовки кажутся состоятельными [\[63, p. 111\]](#).

Эксклюзивизм – счастье только в деятельности разумной части души; его сторонники: Д. Росс, Э. Кенни, В. Харди, Э. Халпер, Дж. Дадли [\[67, p. 199–200; 74, p. 3–28; 75; 95, p. 197–242\]](#). При этом также возникают уточнения – в чем состоит такая деятельность? Например, Д. Росс отождествлял ее с созерцанием: «Счастливая жизнь – это не поиск истины, а созерцание истины уже достигнутой». При этом такое созерцание не выходит за рамки теоретических (собственно созерцательных) наук и разделено по трем областям (метафизика, физика и математика) [\[95, p. 241–242\]](#). Опорой здесь служат в том числе и слова Аристотеля о том, что созерцание больше всего родственно деятельности бога, то есть мыслимому состоянию предела актуализации сущего, а соответственно, «приносит самое большое счастье» [EN 1178 b 20–30]. Однако заметим, что (1) «большое» предполагает и поменьше, это не исключение, а (2) выражение близости к пределу не есть сам предел, то есть не есть выражение совершенства актуализации природы, которая несводима во всей своей полноте к такому сходству. Другими словами, это описание говорит об одном лишь аспекте счастья – важном, самом важном, но лишь аспекте. Редукция к нему всей полноты природы противоречит рассуждениям Аристотеля о роли дружбы, полиса и воспитания, о родовом бессмертии живого сущего. Эту мысль развивает и Фома Аквинский, говоря об «интеллекте», что «эта малая часть» в человеке, но при этом она «больше, чем все другие части» [\[97, comm. № 2110\]](#). Но такая трактовка не устраивает и некоторых сторонников эксклюзивизма. В. Харди замечает, что в этом случае счастливая жизнь представляется чем-то слишком схематичным, в ней реализуется лишь добродетель мудрости [\[75, p. 339\]](#), поэтому он включает и рассудительность, говоря о самодостаточности добродетелей вообще. Ввиду таких сложностей, некоторые исследователи, ищущие своего рода компромиссное решение (Т. Локвуд, а вслед за ним и Дж. Дадли), прибегают к очень широкой трактовке понятия «созерцательная жизнь»: «Созерцательная жизнь может включать в себя <...> и практическую деятельность, не определяясь этой деятельностью» [\[85, p. 360\]](#). Концептуально такое решение объяснимо, но логически оно выглядит странно. Если множество «созерцательная жизнь» включает в себя «практическую деятельность», то очевидно, что это множество есть нечто большее, чем созерцательная деятельность. Честнее тогда называть такое множество – полнота жизни (что избавит и от терминологической путаницы). Но как раз для такого хода нужна соответствующая антропология, где человек будет представлен в этой полноте, а не только в своих видовых характеристиках.

Инклюзивизм – оба вида благ считаются равнозначными для достижения счастья; его сторонники: А.Ф. Лосев, Г.Г. Майоров, Дж. Акрилл, Дж. Аннас, Д. Кейт, Т. Ирвин, Г. Хьюз [\[27, с. 188–197, 722; 29, с. 97; 48, p. 179–200; 49; 76, p. 25; 77; 82\]](#). Такой жесткий инклюзивизм неизбежно приводит к вопросам, какие задает, например, Г.Г. Майоров. «Неужели только природа (особая умственная одаренность или ее отсутствие) и фортуна (τῆς χη), посылающая нам возможность досуга или не посылающая, решают вопрос о нашем счастье? А как же наша свободная воля, наша способность выбирать между добром и злом, между добродетелью и пороком?». Такие вопросы, конечно, остаются без ответов – «жаль, что Аристотель уже не может ответить нам на эти вопросы» [\[29, с. 98\]](#).

Таким образом, методологически перспективным остается только третья трактовка, точнее, некоторая адаптация инклюзивизма – инструментализм, когда внешние блага полагаются лишь инструментами, важными ровно настолько, насколько они способствуют добродетельному поступку. Его сторонники: Г. Арним, Э. Целлер, Э. Браун, Дж. Купер, Р.

Крисп, Р. Краут, М. Нуссбаум [\[7, с. 109; 47, с. 163; 56; 59; 63, p. 129; 83, p. 267–311; 89, p. 328\]](#). В каком-то смысле инструментализм – это всего лишь более продуманный и детализированный инклюзивизм. Поэтому в исследовательской литературе часто говорится только о двух трактовках, что, на наш взгляд, все-таки создает путаницу. Например, инструментализм выбирает М. Нуссбаум, которая пытается найти в концепции добродетелей защиту от неуправляемых внешних факторов. Этой теме посвящена ее самая известная книга «Хрупкость добра». Название которой, согласно примечанию самой М. Нуссбаум, надо понимать как хрупкость счастья/эвдемонии [\[89, p. i\]](#). Именно добродетельный поступок, согласно М. Нуссбаум, является способом достижения счастья. Благодаря ему человек находится в относительной стабильности в нестабильном мире, когда случайность (τὸ χη) может препятствовать блаженству (как в случае с примером судьбы Приама), но, даже препятствуя в чем-то реализации добродетели, она не может полностью управлять добродетельным человеком [\[89, p. 418\]](#), развитие которого представляет собой «хорошее функционирование (good human functioning)» [\[88, p. 95\]](#). Выход к такому функционированию М. Нуссбаум в том числе видит и в общении. Обращая внимание на слова Аристотеля о том, что «лишенная суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению, нам дают понять вразумление и всякого рода обвинения и поощрения» [EN 1102 b 30 – 1103 a], она указывает, что даже в случае с ребенком привыкание нельзя понимать как «бихевиористские манипуляции / behavioral manipulation», что «похвала и осуждение (praise and blame) – это с самого начала не просто толчки, а соответствующие способы общения с разумным существом» [\[89, p. 286\]](#).

Следуя идеям Р. Краута и Р. Криспа, тщательный анализ трактовок счастья в исследовательской литературе проводит А.В. Серёгин, выделяя наряду с инструментализмом еще два вида инклюзивизма (перфекционистский и гедонистический), он все же отдает предпочтение инструментализму, согласно которому «внешние» блага «могут быть значимы для счастья не только потому, что (I) они буквально используются как инструменты в процессе добродетельной деятельности, но и потому, что (II) само их наличие делает возможной или облегчает эту деятельность, хотя они и не используются в качестве ее инструментов, тогда как (III) некоторые из них представляют собой необходимые предпосылки нашего физического существования, так что в конечном счете добродетельная деятельность невозможна и без них» [\[38\]](#). В нашем изложении, по примеру А.В. Серёгина, использовано тройное деление.

Однако, чтобы не путаться в трактовках и их уточнении, сразу отметим, что если первый раздел мнений (инклюзивизм-экслюзивизм) касается в первую очередь понимания природы человека, то второй (в рамках инклюзивизма) уже больше уходит в нюансированное рассмотрение всех суждений Аристотеля по вопросу благ, представляет собой сугубо специальное направление в исследовательской практике. Более важно, на наш взгляд, то, что проблема оценки видов деятельности по принципу включенности или исключенности человека из всего комплекса деятельности, составляющей его жизнь, тесно связана с проблемой соотношения блага полиса и блага индивида.

2. Концепция блага полиса

Кроме проблемы концептуализации счастья, сколь открытыми столь и фундаментальными остаются еще некоторые вопросы, которые те или иные исследователи либо просто формулируют, либо видят в них результат неясности или противоречия текста, либо на которые пытаются каждый по-своему ответить.

Одним из них является вопрос соотношения блага полиса и блага индивида. Еще В.

Ньюман заметил, что, поставив на первое место благо полиса/народа, Аристотель «должен был бы сделать возвышение масс (“elevation of the mass of men”) одной и характеристик правильного полиса, но он этого не делает» [90, p. 286–287]. Наиболее четко эту проблему формулирует А. Тротт, называя самым главным противоречием практического знания Аристотеля его «утверждение в “Политике”, что люди – существа по своей природе политические, но в “Никомаховой этике”, что в конечном счете лучшая жизнь для людей философская» [98, p. 8].

Сама А. Тротт подходит к снятию такого противоречия через интерпретацию полиса Аристотеля как «естественного» и «открытого общества», то есть не подавляющего человека, а существующего в постоянном стремлении к цели, когда «хорошая жизнь сообщества – это настолько же хорошая реализация (fulfillment) его природы насколько и природы человека» [98, p. 7]. А. Тротт говорит о единстве полиса и человека в деятельности, так как человек созидает полис/государство, а тот, будучи целью, является и естественным развитием деятельности человека, а не навязанной формой эксплуатации. Поэтому между благом полиса и благом индивида не может быть противоречия. В целом такую интерпретацию можно было бы признать исчерпывающей, если бы А. Тротт включила в нее и этическую проблематику. Но она все-таки остается в рамках политических интерпретаций: для нее «политическая жизнь» – именно гражданство, а полис – исключительно государство. В аристотелевском политическом учении она ищет вариант «открытого сообщества / open community» и подсказки для современных политических реалий, один из вариантов которых, например, в том, что «“Политика” дает возможность для более инклюзивного понимания гражданства, определяя его с точки зрения деятельности» [98, p. 202]. То есть гражданство, согласно ее интерпретации Аристотеля, не есть определенная законом принадлежность (номинальная), а деятельное участие в жизни общества. Подход А. Тротт, безусловно, очень интересен, однако она предполагает равенство субъектов в этическом смысле, что совсем не очевидно.

В целом возможность ответа здесь подсказывается идеей единства полиса и индивида, о чем говорит, например, Г.Г. Майоров, понимая приоритет блага полиса над благом индивида более в качестве условности методологического характера, нежели существенного различия, ведь «нравственным человек не может существовать вне общественной и государственной жизни и что поэтому нет “этики” вне “политики”», таким образом, высшее благо как «высшая категория этики» выражает «высшую цель человеческого сообщества» [29, с. 96]. Однако, как и в случае с унитаризмом, недостает прояснения структуры этого единства. Поэтому совершенно справедливо Б. Рассел задает вопрос о единстве этики и политики: «если мы допустим, что благо, на достижение которого должны быть направлены справедливые поступки, есть благо всего общества или в конечном итоге всего человеческого рода, – представляет ли собою общественное благо сумму благ, которой пользуются индивиды, или же оно есть нечто, по сути принадлежащее целому, а не частям?» [35, с. 235]. Заметим, что не все исследователи видят здесь противоречие. Так У. Гатри полагает, что Аристотель называет созерцание высшим благом лишь в некоем идеальном смысле, признавая «неудобную истину (awkward truth)», что природа человека «двойственна» (духовная и физическая), а значит, такое счастье – недостижимый идеал [71, p. 332].

3. Концепция дружбы

Еще одним вопросом является роль и место «дружбы / φίλος» в этике Аристотеля. Это

вопрос как один из ключевых для понимания аристотелевского практического знания формулирует А.А. Гусейнов [21, с. 356]. Сам А.А. Гусейнов отвечает на него, обозначая особую роль дружбы в том, что, по Аристотелю, она задает «нормативную основу» идеального государства, так как в ней сочетается «необходимое» (в этом смысле она внешнее благо) и «нравственно прекрасное». То есть дружба оказывается уникальным явлением в том, что действие, изначально нацеленное на получение выгоды (взаимоотношение с другим), достигает такого уровня совершенства, что становится ценно само по себе. Благодаря нравственному развитию в нем преодолевается изначальная корысть. Она такое «внешнее (необходимое) отношение, которое остается в зоне индивидуально-ответственного поведения». Если во многом «поведение индивида попадает под внешний контроль» законов, то именно дружба «полностью подвластна действующему субъекту». Поэтому можно сказать, что в ней «общественная природа человека» получает «естественное выражение», а «быть другом – это все равно что быть хорошим человеком». Поэтому для Аристотеля дружба полностью «органична полисному общению в его этически адекватных формах» [18, с. 372]. Другими словами, всякая позитивная коммуникация при правильном развитии человека представляет собой в некотором смысле дружбу.

Такая точка зрения представляется самой логичной и обоснованной, но заметим, что при такой трактовке напрашивается некоторая качественная иерархия положительной коммуникации по критерию ее близости к дружбе. Также очевидно, что речь не может идти во всех смыслах о совершенной дружбе, которая описывается как предел возможной коммуникативной близости индивидов. Иерархию можно увидеть в анализе видов дружбы, который проводит Аристотель, но тогда еще острее встает вопрос генетики такой положительной коммуникации. Каково ее начало? Из чего она берется? Насколько оправданно использование одного термина «дружба» – можно ли ясно выделить различные понятия, стоящие за ним, как в свое время это было сделано для «подлежащего»? Сам А.А. Гусейнов таких уточнений не делает, говоря о «дружбе (дружественности)». Таким образом, как и в тексте Аристотеля, в изложении А.А. Гусейнова явно за одним термином проступают разные смыслы. Возникают проблемные места в описаниях. Например, если «дружба (дружественность) выступает как сокровенный смысл справедливости, ее сверхзадача» [18, с. 371], то каким образом «φιλία» матери к ребенку может быть «сверхзадачей» справедливости? А чем тогда является «φιλία» в отношениях «птицы ржанки с крокодилом», которые приводит в пример Аристотель? Таким образом, вопрос о дружбе можно уточнить как вопрос о многозначности понятия «φιλία» в этике Аристотеля. На данный момент не предпринималось попыток концептуального и последовательного прояснения такой многозначности, хотя нет ни одного исследователя, который не обращал бы внимания на такое наложение смыслов [11, с. 736-737; 12, с. 319; 55, р. 252]. Например, Л. Пэнгл заменяет «дружбу» на «любовь» там, где это просто привычнее звучит, – «родители любят детей» [92, р. 87]. Наиболее емкое описание понятия «φιλία» принадлежит Р. Никелю – «по сути подразумеваемая здесь дружба охватывает все формы человеческой общности, насколько те не институционализированы государственной системой» [91, S. 512]; а наиболее обобщенное и точное выражение смысла Р.Г. Апресяну – «в более широком плане это слово могло обозначать отношения совместности или даже просто соотнесенности (в пространстве или деятельности)» [3, с. 72].

4. Концепция добродетели

Конечно же еще одной центральной темой является проблематика добродетели –

аристотелевская концепция добродетели как середины, в самом общем смысле представленная в его утверждении о том, что «добродетель есть некое обладание серединой» в поступке [EN 1106 b 20–35], так как и «в страстях, и в поступках [пороки] переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает» [EN 1107 a 5]. Пожалуй, самая известная критика здесь принадлежит И. Канту. Он иронично называет такое определение «хваленым основоположением» и объявляет ложным, так как, согласно И. Канту, порочное и добродетельное действия определяются разными максимами. Да и сам подход Аристотеля не функционален, способен порождать только «плоскую мудрость» типа поговорки «omne nimium vertitur in vitium» (всякое излишество превращается в порок), «ведь кто же укажет мне это среднее между двумя крайностями?». И. Кант трактует этот подход исключительно количественно, что и вызывает его недоумение – «нельзя представить себе», что «возникает добродетель благодаря постепенному уменьшению (порока. – Р.П.)» и наоборот [24, с. 339]. Справедливости ради заметим, что он не стремится анализировать этику Аристотеля, скорее, Стагирит в данном случае для него олицетворение тех «древних», кто якобы «стоял ближе к истокам», к кому его современники некритично обращаются за «мудростью» [24, с. 371]. И. Кант использует концепцию середины, чтобы яснее указать на свой подход: «если мы должны отличить порок от добродетели, то нам следует распознавать и излагать как различное не меру исполнения нравственных максим, а объективный принцип их» [24, с. 370]. Схожее с кантовским мнение выражает и О. Гигон – модель середины практически не реализуема в поступке, ее описания слишком общи [73, S. 90–95]. В свою очередь, такие спекуляции пытается опровергнуть у И. Канта П. Готтлиб. Она пишет: «Когда Кант жалуется: "Хорошее управление, например, состоит в среднем между двумя недостатками, расточительством и жадностью: в качестве добродетели это не может быть представлено как возникновение ни от постепенного уменьшения расточительства (к экономии), ни от увеличения расходов <...> словно эти два недостатка, перемещающиеся в противоположные направления, встретились бы в хорошем управлении" (DOV163, tr. Gregor), он прав, но только потому, что он неверно истолковывает учение Аристотеля о середине как учение об умеренности». Сама же П. Готтлиб пытается онтологизировать модель середины, заменяя умеренность равновесием, тем продолжая этот тяжкий, бесперспективный, ничего не решающий спор: «Добродетельный человек походит на пустые весы, которые правильно уравновешены» [72, p. 23–24].

Более удачным оказывается объяснение различия добродетели от порока Ф. Фут чрез метафору яда – в зависимости от дозировки и цели применения яд может быть полезен [69, p. 16]. Этот пример весьма удачный (хотя Ф. Фут его дальше и не развивает), так как показывает, что сам по себе человек в его потенциальности морально нейтрален (не определен), он не плохой и не хороший. По сути одно и то же действие может становиться и плохим, и хорошим в зависимости от цели и степени (меры) его реализации. В этом смысле концепция середины Аристотеля демонстрирует неопределенность действия самого по себе. Похожей идеи придерживается и А.А. Гусейнов – «идея середины означает, что добродетельные поступки связаны с порочными состояниями единством материи деятельности; и в случае добродетелей и в случае пороков индивиды делают одно и то же, они отличаются не тем, что делается, а тем как делается» [19].

В целом концепция добродетели как середины остается столь же неясной как и концепция любви-дружбы. Даже у Аристотеля она вызывает затруднения, что особенно видно на примере определения стыда. Он указывается Аристотелем как середина, но не

как добродетель, что некоторым образом выпадает из модели середины – «обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями; так стыд (αἰδώς) – не добродетель, но стыдливый (αἰδήμων) <...> в известных вещах держится середины» [EN 1108 a 30–35]. Становится непонятно – каким образом эта середина достигается без участия разума – «о стыде не приличествует говорить как о некоей добродетели, потому что он больше напоминает страсть» [EN 1128 b 10], а если направляющую роль разума не отрицать, то почему стыд или стыдливость – не добродетель? П. Готтлиб и Р. Бургер включают стыд в свои таблицы добродетелей, но с пометкой «не добродетель» [58, p. 222; 72, p. 112]. А.В. Прокофьев отмечает двойственность природы стыда в описаниях Аристотеля: с одной стороны, «стыд довольно жестко привязан к мнению окружающих», с другой – «стыд порожден самим по себе бесславием (бесчестием), а не его негативными прагматическими последствиями», а также «стыдящийся человек до определенной степени сам выбирает тех, кого он стыдится, и этот выбор связан в том числе с его собственными ценностными предпочтениями» [34, с. 108]. Таким образом, стыд – это и эмоциональное переживание реакции окружающих, и определенная ценностная ориентация, направляющая поступок. Поэтому к нему приложима модель середины, но его реализация (стыдливость) не есть добродетель.

На ряду с чисто этической интерпретацией концепции добродетели-середины, существовали и более общие. Отталкиваясь от того, что добродетель – «это единство, в котором разум является господствующим», но не единственным элементом, Г.В.Ф. Гегель указывает, что такое единство «содержит в себе алогический момент» (то есть чувственность), поэтому «принципом добродетели» и называется середина – так Аристотель, согласно Г.В.Ф. Гегелю, концептуализирует баланс, избегание чрезмерности, которая присуща чувственности [16, с. 300–301]. А.Ф. Лосев, следуя анализу Ван дер Мейлена, уточняет середину как «активное начало, вечно утверждающее себя и из себя порождающее все реальности» следующим образом – «середина есть 1) живое и динамическое, 2) средоточие бытия, в котором 3) частное и общее сливаются в 4) телесно идеальном 5) художественном единстве» [27, с. 721–726]. С учетом изложенного выше, очевидно, что и в этическом единстве тоже, то есть единстве правильного поступка. Сам А.Ф. Лосев такого добавления не делает, хотя указывает, что «середина добродетели не есть выбор между заранее заданными противоположностями блага и зла, храбрости и трусости и т. д., а есть постоянное самоутверждение живого существа как определяющего эти противоположности» [27, с. 724]. В свою очередь, мы можем добавить, что концепция середины здесь доходит до своего предела, осуществляемая в поступке, она оказывается вершиной – совершенством. Таким образом, если концепцию добродетели как середины и не удастся полностью прояснить, ее удастся избавить от упрощения и излишних (кантовских) ассоциаций. Как отмечает В.П. Зубов, именно эта особенность – концептуализация середины как совершенства – не позволяет «сближать аристотелевский идеал “середины” с компромиссом “золотой посредственностью” (aurea mediocritas) Горация или с Овидиевским medio tutissimus ibis – “невредим серединой проедешь”» [23, с. 19].

В дополнение таких развернутых дискуссий в анализе этического учения Аристотеля можно выделить также линию литературы более учебного характера, чем исследовательского, таких авторов как Ф. Коплстон, Дж. Реале и Д. Антисери, Б. Рассел, которые, с одной стороны, не давали особой детализации текстов Стагирита, с другой – его этика излагалась ими довольно систематически, выделялись ключевые проблемы [26: 35; 36].

IV. Этика Аристотеля в отечественном аристотелеведении

Стоит отдельно сказать об отечественном аристотелеведении. В основном этика Аристотеля рассматривалась нашими авторами (В.Ф. Асмус, А.Н. Чанышев, В.П. Зубов) в общем изложении философии Стагирита [9; 23; 45]. Хотя А.Ф. Лосев в своем фундаментальном труде «История античной эстетики» коснулся этической проблематики Аристотеля более детально, рассмотрев концепции калокогатии, середины, рабства по природе [27, с. 167-172, 187; 714-722; 833-835]. Р.Г. Апресяном в этике Аристотеля выделялся коммуникативный аспект как «проблема Другого, с которым соотносится и к которому приравнивается человек»; им также были обозначены концептуальные области, где Аристотелем проговаривается специфика отношений (коммуникации) с Другим: «рассуждении о расплате, или "взаимном воздаянии" (взаимопретерпевании), в рассуждении об общих характеристиках общения и общительности и в учении о дружбе» [3, с. 70]. Отдельные темы, связанные с этикой, затрагивались М.А. Гарнцевым (созерцательная жизнь), Г.Г. Майоровым (природа человека), Е.В. Орловым, М.А. Солоповой (рассудительность, мудрость), А.Г. Черняковым (феноменологическая интерпретация поступка), который продолжил в своей работе хайдеггеровский подход к толкованию этики Аристотеля, Е.В. Алымовой (мужество), А.В. Прокофьевым (справедливость) [2; 15, с. 30-40; 29, с. 90-98; 31, с. 54-140; 32; 33; 41; 46] и др.

Однако единственным специалистом, занимающимся непосредственно этикой Аристотеля, является А.А. Гусейнов. Как пишет об этом Р.Г. Апресян: «А.А. Гусейнову принадлежит заслуга систематического освоения этики Аристотеля, причем в контексте античной этики в целом» [4, с. 158]. Рассматривая этику Аристотеля в первую очередь как эвдемонистическую, центральной темой которой является счастье, А.А. Гусейнов выявляет во всех этических текстах Стагирита тройственную структуру. Первые главы – ученье о высшем благе (счастье), далее – ученье о добродетелях, в завершение – «сюжеты, выявление тематической и систематической цельности которых остается открытой проблемой», то есть проблема дружбы, повторное рассмотрение вопроса о счастье и рассуждения о воздерженности [21, с. 355]. Также, следуя установке прочитывать этическое и политическое учения Аристотеля в тесной взаимосвязи как единое практическое знание [19], он определяет центральной фигурой/предметом этики совершенную моральную личность – ее индивидуальность, произвольность и деятельную обращенность на жизнь. О значимости сегодня этики Аристотеля А.А. Гусейнов говорит так: «он актуален не только своим пониманием этики как учения о добродетелях <...> но и тем, что он связал добродетель личности с социально-содержательными формами деятельности, которые имеют свою собственную логику развития и критерии оценки» [18, с. 373].

Заключение

Истории философии на почти двух вековом пути своего развития удалось решить многие задачи. В рамках аристотелеведения ее успех составляет в первую очередь детальная проработка и систематизация дошедших до нас текстов Стагирита и сопутствующей комментаторской литературы. Однако его идеи, как и прежде, остаются предметом дискуссий и разнообразных интерпретаций. Особенно хорошо это видно в исследованиях морального учения, относимого и самим Аристотелем к знанию практическому и в этом смысле мало точному. Каждое поколение исследователей добавляет что-то новое в понимание его этики. Но растущее многообразие трактовок только способствует актуализации разработанных им концепций (даже такое понятие как добродетель,

казавшееся в одно время устаревшим и малопродуктивным для понимания природы морали и морального развития человека, к концу XX в. вновь стало востребовано).

Как можно видеть по представленной выше систематизации основных проблем аристотелевской этики, историко-философский подход позволил провести достаточно полную систематизацию самой моральной философии Аристотеля, выявить в ней ряд проблемных областей, раскрыть ее внутренние связи и возможные противоречия. Сегодня для каждого исследователя, обращающегося к этике Аристотеля, профессиональной необходимостью является свободное ориентирование в разработанном историками философии аналитическом материале.

Библиография

1. Аль-Фараби. Философия Аристотеля // Историко-философские трактаты. — Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, — 1985. — С. 209–330.
2. Алымова Е.В. Тема мужества в этике Аристотеля // Verbum. — 2017. — № 19. — С. 65–77.
3. Апресян Р.Г. Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. — 2014. — № 14. — С. 65–85.
4. Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. — М.: Альфа-М, — 2009. — С. 157–170.
5. Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. — М.: Канон+, — 2011. — 408 с.
6. Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. — М.: Мысль, — 1984. — С. 53–294.
7. Арним Г. История античной философии / Пер. С.И. Поварнин. — М.: Издательство ЛКИ, — 2007. — 264 с.
8. Артеменко Н.А. От переводчика // Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). — СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», — 2012. — С. 5–38.
9. Асмус В.Ф. Античная философия. — М.: Высшая школа, — 2001. — 400 с.
10. Ахутин А.В. Античные начала философии. — СПб: Наука, — 2007. — 783 с.
11. Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. — М.: Мысль, — 1984. — С. 687–752.
12. Васильева Т.В. Комментарии // Аристотель. Евдемова этика. — М.: Канон+, — 2011. — С. 273–324.
13. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонов. — М.: Прогресс, — 1988. — 704 с.
14. Гаджикурбанов А.Г. Различие этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. — 2016. — № 3. — С. 1–22.
15. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. — М.: Издательство МГУ, — 1987. — 214 с.
16. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // Гегель. Соч. в 14 тт. Т. 10. — М.: Типография «Печатный двор», — 1932. — 454 с.
17. Гусейнов А.А. Античная этика. — М.: Книжный дом «Либроком», — 2011. — 288 с.
18. Гусейнов А.А. Аристотель // История этических учений. — М.: Академический

- проект, — 2015. — С. 355–376.
19. Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. — Тюмень, 2004. — С. 94–128.
 20. Гусейнов А.А. Этика Аристотеля. — М.: Знание, — 1984. — 64 с.
 21. Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. — М.: Канон+, — 2011. — С. 348–370.
 22. Дадли Дж. Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // Verbum. — 2017. — № 19. — С. 9–23.
 23. Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. — М.: Книжный дом «Либроком», — 2009. — 368 с.
 24. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. 1797 / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн и Ц. Г. Арзаканьян // Кант И. Соч.: в 6 тт. Т. 4. Ч. 2. — М.: Мысль, — 1965. — 478 с.
 25. Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. — М.: Мысль, — 1984. — С. 8–37.
 26. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 2. — М.: ЗАО Центр-полиграф, — 2003. — 319 с.
 27. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М.: Издательство АСТ, — 2000. — 880 с.
 28. Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. — СПб: Алетейя, — 2002. — С. 699–718.
 29. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические. — М.: Книжный дом «Либроком», — 2012. — 416 с.
 30. Месяц С.В. Чтение философского текста. Круглый стол от 07.08.2007 // ΣΧΟΛΗ. — 2007. — Т. 1. — № 2. — С. 276–298.
 31. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, — 2011. — 317 с.
 32. Прокофьев А.В. Обстоятельства справедливости: Аристотель и Юм // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2015. — № 4. — С. 116–126.
 33. Прокофьев А.В. Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2017. — № 1. — С. 136–146.
 34. Прокофьев А.В. О моральном значении стыда // Этическая мысль. — 2016. — Т. 16. — № 2. — С. 106–122.
 35. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн. / Пер. под ред. В.В. Целищева. — Новосибирск: Сибирское университетское издательство, — 2001. — 992 с.
 36. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1: Античность. — М.: ТОО ТК «Петрополис», — 1994. — 336 с.
 37. Санженанов А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Этическая мысль. — 2018. — Т. 18. — № 1. — С. 66–77.
 38. Серёгин А.В. Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7) // Этическая мысль. — 2017. — Т. 2. — С. 73–90.
 39. Солопова М.А. К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика. — М.: Канон+, — 2011. — С. 371–405.
 40. Солопова М.А. К публикации седьмой книги «Никомаховой этики» с выдержками из

- комментариев Аспасия, пс-Гелиодора и Анонимного автора // Историко-философский ежегодник'2002. — М.: Наука, — 2003. — С. 68–71.
41. Солопова М.А. Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов $\nu\nu\acute{\omega}\mu\eta$ и $\sigma\upsilon\upsilon\nu\acute{\omega}\mu\eta$ в шестой книге «Никомаховой этики» // Историко-философский ежегодник'2016. — М.: Аквилон, — 2016. — С. 7–32.
 42. Сухачев В.Ю. О внёморальном прочтении некоторых базовых «моральных» понятий «Никомаховой этики» // Verbum. — № 19. — 2017. — С. 52–56.
 43. Фохт Б.А. *Lexicon Aristotelicum* (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля // Историко-философский ежегодник'97. — М.: Наука, — 1999. — С. 41–74.
 44. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. Н. А. Артеменко. — СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», — 2012. — 224 с.
 45. Чанышев А.Н. Аристотель. — М.: Мысль, — 1987. — 221 с.
 46. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб: Высшая религиозно-философская школа, — 2001. — 460 с.
 47. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франк. — СПб: Алетея, — 1996. — 294 с.
 48. Ackrill J.L. Aristotle on Eudaimonia // *Essays on Plato and Aristotle*. — Oxford: Oxford University Press, — 1997. — P. 179–200.
 49. Annas J. Aristotle on Virtue and Happiness // *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. — Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, — 1999. — P. 35–55.
 50. Aristotle. *Magna Moralia* / Tr. by St. G. Stock // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, — 1995. — P. 1868–1921.
 51. Aristotelis. *Opera* / Ed. I. Bekker. Vol. I–XI. — Oxford: E Typographeo Academico, — 1837.
 52. Arnim H. *Die drei aristotelischen Ethiken*. Bd. 2. — Leipzig: Akademie der Wissenschaften in Wien, — 1924. — 142 S.
 53. Aspasius, Michael of Ephesus, Anonymous. *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9* / Tr. by D. Konstan. — London: Bloomsbury, — 2001. — 239 p.
 54. Aspasius. *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8* / Tr. by D. Konstan. — London: Bloomsbury, — 2006. — 263 p.
 55. Brown L. *Explanatory Notes* // Aristotle. *The Nicomachean Ethics* / Tr. by W.D. Ross. — Oxford, New York: Oxford University Press, — 2009. — P. 204–268.
 56. Brown E. *Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness* // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XXII*. — Boston: Brill, — 2007. — P. 221–256.
 57. Burnet J. *Introduction* // *The Ethics of Aristotle*. — London: Methuen, — 1900. — P. XI–LII.
 58. Burger R. *Aristotle's dialogue with Socrates: on the Nicomachean ethics*. — Chicago: The University of Chicago, — 2008. — 309 p.
 59. Cooper J.M. *Aristotle on the Goods of Fortune* // Cooper J.M. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. — Princeton: Princeton University Press, — 1999. — P. 292–311.
 60. *Commentaria in Aristotelem Graeca* / Ed. H. Diels. Vol. XIX.I. — Berlin: Reimer, —

1889. — 245 p.
61. *Commentaria in Aristotelem Graeca* / Ed. H. Diels. Vol. XIX.II. — Berlin: Reimer, — 1889. — 246 p.
 62. *Commentaria in Aristotelem Graeca* / Ed. H. Diels. Vol. XX. — Berlin: Reimer, — 1992. — 653 p.
 63. Crisp R. Aristotle's Inclusivism // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XII. — Oxford: Clarendon Press, — 1994. — P. 111–136.
 64. Curzer H.J. The Supremely Happy Life in Aristotle's Nicomachean Ethics // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 1991. — Vol. 24. — No. 1. — P. 47–69.
 65. Dirlmeier F. Einleitung // *Aristoteles. Werke in deutsche Übersetzung*. Bd. 6. — Berlin: Akademie Verlag, — 1999. — S. 245–264.
 66. Dittrich O. *Aristoteles // Die Systeme der Moral: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*. Bd. 1: Altertum bis zum Hellenismus. — Leipzig, — 1923. — S. 245–284.
 67. Dudley J. Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism. — New York: State University of New York Press, — 2012. — 484 p.
 68. Eriksen T.B. *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6–8*. — Oslo: Universitetsforlaget, — 1976. — 272 p.
 69. Foot P. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. — Oxford: Oxford University Press, — 2002. — P. 1–18.
 70. Garver E. Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // *Journal of the History of Philosophy*. — 1994. — Vol. 32. — № 2. — P. 173–195.
 71. Guthrie W.K.C. *A history of Greek philosophy*. Vol. 6: Aristotle. — Cambridge: Cambridge University Press, — 1981. — 456 p.
 72. Gottlieb P. *The Virtue of Aristotle's Ethics*. — Cambridge, New York: Cambridge University Press, — 2009. — 241 p.
 73. Gigon O. *Die antike Philosophie als Masstab und Realität*. — Zürich; München: Artemis, — 1977. — 517 S.
 74. Halper E. *The Substance of Aristotle's Ethics // The Crossroads of Norm and Nature. Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*. — Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, — 1995. — P. 3–28
 75. Hardie W.F.R. *Aristotle's ethical theory*. — Oxford: Oxford University Press, — 1980. — 448 p.
 76. Hughes G.J. *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. — New York: Routledge, — 2001. — 272 p.
 77. Irwin T.H. *Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays*. — Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, — 1999. — P. 1–33.
 78. Irwin T.H. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. — Oxford, New York: Oxford University Press, — 2007. — 812 p.
 79. Irwin T.H. *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics // Essays On Aristotle's Ethics*. — Berkeley; Los Angeles; London: University Of California Press, — 1984. — P. 35–54
 80. Jaeger W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, — 1923. — 438 S.
 81. Kenny A. *The Aristotelian Ethics: a study of the relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*. — Oxford: Oxford Clarendon Press, — 1978. —

- 264 p.
82. Keyt D. Intellectualism in Aristotle // *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. 2. — Albany: State University of New York Press, — 1983. P. — 364–387.
 83. Kraut R. *Aristotle on the Human Good*. — Princeton: Princeton University Press, — 1991. — 379 p.
 84. Lloyd G.E.R. *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. — Cambridge: Cambridge University Press, — 1968. — 324 p.
 85. Lockwood T. Competing ways of life and ring composition Cambridge Composition (NE x 6–8) // *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean ethics*. — Cambridge: Cambridge University Press, — 2014. — P. 350–369.
 86. Macintyre A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, — 2007. — 286 p.
 87. May H. *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*. — New York: Continuum International Publishing Group, — 2010. — 189 p.
 88. Nussbaum M.C. *The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality // Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature*. — Oxford: Oxford University Press, — 1990. — P. 54–105.
 89. Nussbaum M.C. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. — Cambridge; New York: Cambridge University Press, — 2000. — 544 p.
 90. Newman W. L. *The Politics of Aristotle*. In 4 vol. Vol. 1. — Oxford: The Clarendon Press, — 1887. — 580 p.
 91. Nickel R. *Erläuterungen // Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch / Üb. von O. Gigon*. — Berlin: De Gruyter, — 2007. — S. 475–531.
 92. Pangle L.S. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. — New York, Cambridge University Press, — 2003. — 255 p.
 93. Polansky R. *Introduction: Ethics as Practical Science // The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. — Cambridge: Cambridge University Press, — 2014. — P. 1–13.
 94. Roche T.D. *On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics // Ancient Philosophy*. — 1988. — Vol. 8 (1). — P. 49–62.
 95. Ross D.W. *Aristotle*. — London; New York: Routledge, — 1995. — 322 p.
 96. *The Moral Philosophy of Aristotle / Ed. W. M. Hatch*. — London: Murray, — 1879. — 589 p.
 97. Thomas Aquinas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics [Электронный ресурс] / Tr. by C. I. Litzinger, O.P.* In 2 vol. — Chicago: Henry Regnery Company, — 1964. — URL: <http://dhspriority.org/thomas/english/Ethics.htm> (дата обращения: 01.02.2018)
 98. Trott A.M. *Aristotle on the Nature of Community*. — New York: Cambridge University Press, — 2014. — 224 p.
 99. Tuominen M. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. — New York: Routledge, — 2009. — 324 p.
 100. Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. T.II, 2: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. — Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), — 1879. — 948 S.