

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*А.Г. Гаджикурбанов*

### Аристотель и стоики о внешних благах

*Гаджикурбанов Аслан Гусаевич* – доктор философских наук, доцент кафедры этики. Философский факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, учебный корпус «Шуваловский»; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

Данная статья является своеобразной репликой на одну из публикаций, посвященных значимости «внешних» благ в концепции счастья у Аристотеля. Речь, в частности, идет об обоснованности так называемой инклюзивной доктрины относительно роли «внешних» благ в его моральной доктрине, согласно которой счастье у Аристотеля, будучи высшим моральным благом, может складываться из неморальных по своей природе благ. Автор рассматриваемой нами публикации утверждает, что предлагаемый им инструменталистский подход к перечисленным Аристотелем «внешним» благам позволяет придать всем им моральный смысл и тем самым включить их в само определение счастья. Как он полагает, последовательно инструменталистская интерпретация роли «внешних» благ у Аристотеля позволит сблизить его моральное учение со стоической доктриной, увидев в нем некую разновидность свойственного стоикам морального ригоризма. С нашей точки зрения, предлагаемая нашим оппонентом универсализация инструментального подхода к «внешним» благам у Аристотеля не всегда допустима и несколько не приближает позицию великого моралиста к стоической моральной доктрине. Кроме того, моральный ригоризм стоиков относительно «внешних» благ должен быть соотнесен со стоической идеей о морально «безразличных» вещах. В этом случае обнаруживаются границы такого рода ригоризма.

**Ключевые слова:** Аристотель, стоики, «внешние» блага, счастье, инструментальный подход, моральный ригоризм, морально безразличное

Предлагаемые размышления были инспирированы статьей А.В. Серёгина под названием «Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке “внешних” благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7)»<sup>1</sup> и являются своего рода репликами на некоторые затронутые в ней значимые темы, имеющие отношение к этической доктрине Аристотеля и моральному учению Стои.

А.В. Серёгин ставит своей целью показать, что анализ некоторых дискуссионных текстов из «Никомаховой этики» Аристотеля, в частности 1099a24–b7, позволяет интерпретировать их в инструменталистском ключе, обнаруживая

<sup>1</sup> См.: Этическая мысль. 2017. Т. 17. № 2. С. 73–90.

при этом три базовых варианта такого рода инструментализма. Приведем этот важный фрагмент из Аристотеля полностью<sup>2</sup>: «Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно, вопреки известной делосской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье – лучшая участь.  
Что сердцу мило добыть – вот удовольствие нам.

А ведь все это вместе присуще наилучшим деятельности, а мы утверждаем, что счастье и есть эти деятельности или одна, самая из них лучшая. Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, еще меньше [можно быть счастливым], если дети и друзья отвратительны или если были хорошие, да умерли. А потому для счастья, как мы уже сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (*euhemeriai*)».

В аннотации к обсуждаемой нами статье утверждается, что «внешние» блага, о которых идет речь в цитируемом фрагменте Аристотеля, «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».

Очевидно, что важнейшее значение при истолковании аристотелевского понимания счастья имеет статус так называемых «внешних» благ. Под ними, как можно судить на основании цитированного фрагмента, Аристотель имел в виду все те внешние по отношению к моральным началам блага, которые, не обладая нравственной природой, тем не менее являются необходимыми для реализации высшей цели морального стремления, доставляющего человеку блаженство, – счастья (*eudaimonia*). К ним Аристотель причисляет друзей, богатства, возможность влиять на государственные дела, а также благородное происхождение, хорошее потомство и красоту. Как мы увидим, этот список может быть расширен. Роль или функции этих «внешних» благ в реализации счастья представляют предмет давней дискуссии среди современных специалистов по этике Аристотеля, которые в этом вопросе в целом разделились на два лагеря – инклюзивистов и сторонников доминантного принципа. Инклюзивисты утверждают, что счастье в понимании Аристотеля, будучи высшим благом, само складывается из совокупности других благ, которые могут обладать моральной природой или же сохранять свой неморальный характер, как, в

<sup>2</sup> Серёгин А.В. предлагает собственный перевод этого фрагмента, но мы будем опираться на привычное для нас издание «Никомаховой этики» в переводе Н.В. Брагинской (*Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 68).

частности, «внешние» блага в приведенном выше фрагменте из «Никомаховой этики» (Серёгин А.В. отмечает, что эти блага являются самостоятельными частями и компонентами счастья и важны для него именно в своем собственном неморальном содержании). Как утверждает один из авторитетных сторонников инклюзивизма Джон Акрил, «эвдаймония представляет собой наиболее предпочтительный тип жизни, ведь он включает в себя все самые значимые формы активности»<sup>3</sup>. Критики инклюзивизма настаивают на том, что в этой доктрине счастье не может обладать самодостаточной природой и всякое прибавление к совокупности благ, составляющих счастье, будет увеличивать его масштабы: чем больше благ в него включается, тем оно больше.

Вот как определяет своеобразие этих двух позиций сам Акрил: «Термин “инклюзивное” подчеркивает контраст между единичной целью или “благом” и множеством их, в то время как термин “доминантный” обозначает различие между классом понятий, элементы которого примерно равны друг другу, и классом понятий, в котором один из элементов значительно превосходит другие. Например, “инклюзивная цель” предполагает наличие некоторой цели, включающей в себя или соединяющей в себе две или больше ценностей или благ; или она имеет в виду наличие цели, в которой различные элементы примерно равны по своей ценности или, по крайней мере, ни один из них не обладает несоразмерно большей ценностью, чем другие. Под “доминантной целью” подразумевается *единая* цель, то есть цель, представляющая собой просто один значимый род деятельности или одно благо, или же при этом речь идет о том, что цель, соединяющая в себе два или больше значимых благ, содержит в себе такой элемент, который обладает доминирующим, определяющим, или всеобъемлющим значением»<sup>4</sup>. Здесь возможны и более тонкие различия – первый (строгий) смысл термина «доминантная цель» используется в том случае, когда Аристотель определяет высшую цель не как инклюзивную, но как доминантную, рассматривая философию в качестве объекта первоначального стремления; в более слабой версии утверждается, что некоторые инклюзивные цели могут включать в себя доминантную цель.

По словам Акрила, сторонники доминантной идеи убеждены, что и сам Аристотель понимал *eudaimonia* в качестве доминантной цели, поскольку признание им логической силы этого термина, его места в совокупности терминов (цели, блага) свидетельствует, что *eudaimonia* необходимым образом является доминантной целью. Однако, по мнению Акрила, даже если в само понятие *eudaimonia* не входит взгляд на него как на специфическую форму активности, на самом деле оно таковым является: жизнь, отвечающая высшим требованиям, при проверке оказывается «интегральной», хотя это не следует непосредственно из самого понятия высшего требования. Утверждая, что Аристотель в кн. I представляет «инклюзивную», а не монолитную (интегральную) концепцию *eudaimonia*, Акрил, по его словам, опирается одновременно на его понимание самого этого понятия (в широком смысле) и на его представление о жизни, которая удовлетворяет этому понятию и заслуживает такого названия<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Ackrill J.L. Aristotle on Eudaimonia // Essays on Aristotle's Ethics (Philosophical Traditions) / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles, 1981. P. 21.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 17.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 18.*

Фактически в основании спора инклюзивистов и их противников (эксклюзивистов) лежит проблема определения Аристотелем состава счастья – достаточно ли для счастья одной только добродетельной активности души или к нему можно присоединить еще нечто такое, что к добродетели прямого отношения не имеет, то есть так называемые внешние блага, которые, как предполагается, сами по себе моральной природой не обладают. Кроме того, счастье может пониматься как результат деятельности души в соответствии со всеми – интеллектуальными и нравственными – добродетелями, или же оно является продуктом только одной добродетели – мудрости, заключающейся в созерцании. Последней точки зрения придерживается известный исследователь Ричард Краут. Он утверждает, что Аристотель отождествлял счастье с одним только благом созерцания, не считая, что оно может состоять из совокупности всех внешних благ. Отсюда следует, что счастье, которое представляет собой добродетельную активность разумной души, не может возрастать по мере прибавления к нему каких-либо иных, неморальных благ: «Прибавление к счастью чего-либо иного, нежели счастье, счастья не умножает»<sup>6</sup>.

Краут идет даже дальше, отказывая в праве составлять счастье не только внешним благам, которые по своей природе неморальны, например друзья, богатства и возможность влиять на государственные дела, благородное происхождение, хорошее потомство, красота и др., но даже добродетелям нравов (щедрость, великолепие, справедливость, благоразумие). Он ссылается на идею Аристотеля о том, что таким высшим счастьем могут обладать боги, которые ни в чем ином, кроме созерцания, не нуждаются, и в этом смысле высшая добродетель человека, реализуемая в состоянии счастья, уподобляет его богам. Счастье – это то, к чему ничего нельзя прибавить, или, другими словами, от прибавления еще одного блага счастья не становится больше.

Серёгин А.В. также не считает эти «внешние» блага моральными, он согласен с Краутом в том, что счастье может заключаться в одной только моральной добродетели; все остальные типы благ (внешние блага) не могут рассматриваться как моральные и потому не могут составлять счастья. Он хочет придать внешним благам моральное звучание, вернее, превратить их в определенном смысле в моральные через их инструментализацию. Как он полагает, их инструментальный характер должен придать им нравственный смысл, и в соответствии с этим они смогут с полным правом включаться в состав счастья: «само счастье сводится к благу *морального* порядка, т. е., прежде всего, к деятельности в соответствии с теми или иными добродетелями души, а “внешние” блага значимы для него только в той степени, в какой они так или иначе способствуют существованию и умножению морального блага. Эту позицию я буду называть *инструментализмом*»<sup>7</sup>. В упомянутой нами дискуссии приверженцев двух версий понятия счастья у Аристотеля автор рассматриваемой нами статьи, очевидно, не является сторонником инклюзивизма. Более того, он полагает, что позиция самого Аристотеля, которую он представляет как инструменталистскую, далека от инклюзивизма.

<sup>6</sup> Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton, N.J., 1991. P. 270–271.

<sup>7</sup> Серёгин А.В. Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 2. С. 75.

На этом основании (заметим, на этом гипотетическом допущении) Серёгин А.В. делает важные заключения историко-философского характера. Во-первых, они касаются природы моральной философии у Аристотеля: «Соответственно, утверждать, что этическая позиция Аристотеля существенно ближе ценностным представлениям большинства людей, чем ригоризм стоического типа, на мой взгляд, имело бы смысл, только если он придерживался именно инклюзивистской трактовки “внешних” благ... Но если обнаружится, что он был последовательным инструменталистом, то, в сущности, мы имеем дело всего лишь с несколько иной разновидностью все того же морального ригоризма». Во-вторых, выводы А.В. Серёгина затрагивают также и этическую доктрину стоиков: «И тогда он (Аристотель. – А.Г.) гораздо ближе к стоикам, чем кажется на первый взгляд, ведь и для него, и для них *само* счастье сводится исключительно к моральным благам, а вся разница только в том, что для стоиков эти блага *вообще никак* не зависят от “внешних” благ, а по Аристотелю все же в некоторой степени опосредованно зависят»<sup>8</sup>.

Начнем с первого заключения. Попытка автора доказать инструментальный характер так называемых «внешних» благ у Аристотеля может только приветствоваться, тем более, что делает он это вполне профессионально, со ссылками на авторитетные источники. В то же время некоторые тезисы, которые выдвигает автор статьи, вызывают у нас серьезные возражения.

Отличие благ, соответствующих предлагаемой инструменталистской интерпретации (в), от инклюзивистских (с) выглядит, на наш взгляд, не слишком убедительным. Что мешает нам в равной мере рассматривать и те, и другие блага одновременно как в качестве инструментальных, так и в качестве инклюзивных? Все зависит от подхода<sup>9</sup>. В частности, это касается как первой группы благ, о которых говорит Аристотель в цитируемом фрагменте (друзья, богатства и возможность влиять на государственные дела), так и второй (благородное происхождение, хорошее потомство, красота и все, что связано с ними). Тем более что сам А.В. Серёгин в конечном счете подводит их все к одному знаменателю – инструменталистскому. Если следовать логике предлагаемого им подхода, то практически все факторы (условия, обстоятельства, среда, те или иные контексты), так или иначе способствующие осуществлению добродетельных поступков, могут стать составными частями высшей добродетели (счастья), поскольку обретают инструментальный характер и в соответствии с этим получают моральный смысл. Не останется ничего, что не могло бы стать элементом счастья.

Несколько забегая вперед, можно сказать, что именно такого рода универсализма в моральных определениях реальности пытались избежать стоики, когда выделяли из всей природной номенклатуры вещей особую категорию реальностей, «безразличных» (*adiaphoron*) к моральным определениям. У них получалось, что вещи могут различаться как моральные и неморальные по самой своей природе, и никакой инструментализм не сможет это изменить. Морально безразличным является то, что в равной мере присуще как добродете-

<sup>8</sup> Серёгин А.В. Указ. соч. С. 75.

<sup>9</sup> Допустимо равноправное приложение к аристотелевской доктрине счастья обеих рассматриваемых версий: *Crisp R. Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1994. Vol. 12. P. 111–137.*

тельным людям, так и порочным. В частности, к числу значимых для морального субъекта, но при этом «безразличных» явлений относится его физическое существование (жизнь). Если он «использует» свою жизнь для реализации добродетели, то от этого сама его жизнь в ее физическом, биологическом, физиологическом и психологическом аспектах не становится добродетельной, ведь та же самая способность жить или факт существования субъекта со всеми связанными с ним обстоятельствами может и должен характеризовать и человека порочного. Но в таком случае и сама человеческая жизнь уже выступает как обоюдный, амбивалентный инструмент, способствующий поддержанию бытия морального субъекта – доброго или злого. Моральное качество появляется у жизни тогда, когда ведет ее (осуществляет ее) человек добродетельный или порочный – каждый в соответствии с расположением своей души<sup>10</sup>. Таким образом, моральность у стоиков оказывается проекцией моральных расположений субъекта на безразличную природу вещей. Фактически для стоиков участие любых объективных предметностей (вещей, обстоятельств, событий) в жизни морального субъекта будет в определенной мере инклюзивным – они всегда будут сохранять для него свою неморальную природу, то есть в действительности не смогут участвовать в его нравственном определении как таковом.

Что касается идеи относительно «морального ригоризма» Аристотеля, то, как нам кажется, его (предполагаемый автором статьи) инструментализм относительно внешних, можно сказать, неморальных, благ оправдывает себя только применительно к этическим (по определению Аристотеля) добродетелям, или к добродетелям нравов. Здесь все внешние блага выступают одновременно и как инклюзивные, и как инструментальные – они все неморальной природы, но без них соответствующие моральные добродетели невозможны, поскольку последние по определению включают в себя свое инородное содержание как часть самих себя. В этом смысле добродетели нравов лишены важнейшего качества полноты и самодостаточности, присущего счастью, ведь по словам Аристотеля: «Мы полагаем самодостаточным (*autarkes*) то, что одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем» (EN 1097b13–17).

Этих добродетелей нравов недостаточно для счастья как формы морального самодовления, и они нуждаются в иных себе, т. е. неморальных элементах. В частности, очевидно, что для Аристотеля определение добродетели справедливости включает в себя наличие других людей или предметов, относительно которых она может практиковаться; добродетели щедрости и великолепия для своей реализации нуждаются в материальном богатстве (в своей статье А.В. Серёгин приводит множество примеров такого рода из текстов Аристотеля). Кроме того, добродетели нравов у Аристотеля, к которым относятся и названные выше, обладают признаками социальной статусности, то есть они прежде всего выражают моральные идеалы полисной аристократии, обладающей необходимыми «внешними» ресурсами для реализации соответствующего ее ценностям морального идеала. Как утверждал в своей критике

<sup>10</sup> Стоики утверждали, что совершенное действие мудреца, отличающее его от профана, опирается на «правильное суждение» (*orthos logos*), основанное на верном расположении его ума (*diathesis*): *Irwin T. Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle // MONIST. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 69–70.*

стоической морали выдающийся перипатетик Александр Афродисийский, все эти «внешние» факторы морального поступка, в частности объективные обстоятельства, предметный инструментарий, телесные и психические состояния самого субъекта, не зависящие от его воли, представляют собой как бы материю добродетельного действия (*hyle*), без которой оно не только не может обладать качествами полноты и самодостаточности, но и становится практически невозможным<sup>11</sup>. Между тем мы можем заметить, что, когда речь пойдет о созерцательных (дианоэтических) добродетелях у Аристотеля, попытка приложить к ним инструментарий внешних благ будет выглядеть неубедительной (например, необходимость для мудреца просто существовать, дышать и питаться). Добродетель мудрости (экссклюзивная, или доминантная, добродетель), в отличие от этических добродетелей, самодостаточна и практикуется в одиночестве, в то время как в цитируемом фрагменте из «Никомаховой Этики» (1099a24–b7), где Аристотель говорит о добродетелях нравов, отсутствие потомства, очевидно, оказывается дефектом, препятствующим достижению счастья. Высшая добродетель созерцания не нуждается для счастья в этих благах ординарной жизни в том смысле, что они не входят в ее определение и не составляют ее внутреннего содержания, не являясь материей этого высшего явления добродетели. В противоположность этическим добродетелям, акт созерцания высших начал бытия, реализуемый в добродетели мудрости, для Аристотеля не нуждается в инородном инструментарии и обладает полнотой и самодостаточностью, хотя очевидно, что физические условия существования (жизнь, дыхание и пища) совершенно необходимы для интеллектуальной деятельности мудреца. Можно ли включать их в число инструментариев добродетели (при инструменталистском подходе) или их следует считать всего лишь особыми факторами моральной активности – их условиями, обстоятельствами, средой?<sup>12</sup>

Самый важный вопрос – являются ли какие-либо внешние инструменты (средства), которые не входят в содержание счастья (вопреки инклюзивизму), необходимыми для достижения счастья или нет? Если да, то возможно ли будет достижение счастья, если эти инструменты будут отсутствовать? Как доказывает А.В. Серёгин, у Аристотеля самой добродетели для счастья оказывается недостаточно, ведь добродетель не может существовать без участия или без помощи названных инструментариев для своего достижения. Удалите их из жизни обычного человека или из жизни мудреца, и он не сможет быть счастливым. Эти внешние для морали блага так или иначе становятся необходимыми и для счастья, подобно тому, как жизнь, телесная составляющая человеческого существа, его дыхание и питание также будут неотделимыми от его счастливого бытия. Понятно, что нельзя быть счастливым, не будучи живым и деятельным.

<sup>11</sup> *Alexander Aphrodisiensis. De anima libri mantissa // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora / Ed. I. Bruns. Berlin, 1887. P. 156.*

<sup>12</sup> Энтони Кенни проводит различие между инклюзивным, органическим пониманием счастья в «Евдемовой этике» Аристотеля и доминантной и интеллектуалистской его версией в «Никомаховой этике». «Никомахова этика» рисует счастье высшего рода, совершенную эвдаимонию, культивирующую мудрость (*sophia*), и альтернативный ей род деятельности, опирающийся на благоразумие (*phronesis*) и моральные добродетели (*Kenny A. The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford, 2016. P. 208–209.*)

Что же тогда имели в виду стоики, когда отнесли саму жизнь и здоровье человека к числу вещей морально безразличных, то есть не входящих в состав добродетели и тем самым – счастья?<sup>13</sup> Не предполагали ли они, в отличие от Аристотеля, что и без этих жизненных начал мудрец может обойтись? Возможно, речь у них шла об отделении жизненной необходимости от моральной. Иначе как понять позицию адепта стоицизма, когда он, оказываясь в определенные моменты своей жизни в ситуации выбора между своим физическим существованием и своим бытием в качестве морального субъекта, отдает безусловное предпочтение морали перед жизнью? В этом случае стоическая топика морального выбора обретает универсальные черты. Допускается ли тут зависимость одного типа бытия (морального) от другого (физического), инородного ему? Инструментарий жизни, включающий в себя перечисленные выше «внешние блага», в этом случае оказывается для морали бесполезным, ненужным и даже обременительным – соблазн существования может лишить человека моральных сил. Для стоиков моральный субъект по существу не нуждается даже в самой своей жизни, поскольку факт его существования, или жизни, не является ни частью добродетели, ни ее инструментом.

Где действительно Аристотель начинает говорить языком стоиков, то это известный фрагмент из «Никомаховой этики» (1100 в 30–35), в котором Аристотель фактически утверждает автаркию добродетели (морального блага), когда настаивает на том, что при неблагоприятных внешних обстоятельствах и даже при «великих испытаниях», которые обрушиваются на человека благородного, «его нравственная красота» (*to kalon*) продолжает сиять<sup>14</sup>. В этом же контексте (EN 1100 25–1101 а 5–25) Аристотель проводит не столь частое для него различие понятий *eudaimon* (счастливый) и *makarios* (блаженный). Последний термин еще никак в нашей дискуссии не фигурировал, хотя выявление его смысла в указанном фрагменте позволило бы более четко очертить пределы аристотелевского понятия *eudaimonia* (блаженства, счастья), о котором у нас преимущественно шла речь. Как можно понять из этого текста, можно быть счастливым (при этом *to kalon* может сиять), но не блаженным, если внешние обстоятельства складываются неблагоприятно – «они стесняют и омрачают блаженство» и лишают его полноты, поскольку отсутствуют внешние позитивные обстоятельства его жизни, или, другими словами, внешние блага, о которых мы уже говорили. Хотя благородный человек как обладающий счастьем в силу присущих ему позитивных внутренних качеств никогда не подвергнется «жалкой участи» (*athlios*)<sup>15</sup> и сможет быть счастливым (*eudaimon*), он все же не будет блаженным (*makarios*), если ему выпадет жребий Приама (EN 1101 а 5–10). Таким образом, Приама, несмотря на его трагическую судьбу и неблагоприятное жизненное окружение, можно было бы, с точки зрения Аристотеля, назвать счастливым, если бы он сохранял при этом моральную высоту и не совершал вещей недопустимых. Но блаженным его нельзя будет считать даже при наличии внутреннего со-

<sup>13</sup> Диоген Даэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 299.

<sup>14</sup> Интересно, что в этом отрывке Аристотель использует для обозначения нравственной красоты термин “*to kalon*”, который позже вошел в доктринальные стоические формулы “*μονον το kalon agathon*” («только прекрасное является благим») и “*παν agathon kalon*” («всякое благо прекрасно») (SVF III 30), хотя здесь стоики повторяют и Платона (Тимей 87 с).

<sup>15</sup> Н.В. Брагинская переводит этот термин по-другому, как «злосчастный».

вершенства, ведь внешние факторы могут оказаться сильнее его решимости. Правда, в другом разделе «Никомаховой этики» Аристотель отрицает возможность назвать Приама счастливым даже при наличии в нем нравственного совершенства, учитывая его трагическую судьбу. Ведь, по его словам, «для счастья нужна и полнота добродетели, и полнота жизни» (EN 1100 a 5–10). Между тем для стоического счастья было бы вполне достаточно полноты одной добродетели.

Возможно, у Аристотеля стоические мотивы звучат еще и тогда, когда речь идет об осуществлении добродетелей созерцания, или ума, для которых ценности ординарной жизни утрачивают свой смысл, поскольку мудрость не представляет собой принадлежности индивидуума и не привязана к его телу, поскольку реализует божественную и вечную часть его существа, приводящую в него извне. В отличие от них, добродетели нравов (этические добродетели) неотделимы от телесной составляющей морального субъекта как носителя ординарной индивидуальной жизни. Как это ни парадоксально, у Аристотеля, как и у стоиков, мораль в своих высших целеполаганиях решает задачу упразднения индивидуальности, другими словами, преодоления человеческого, т. е. ограниченного и мирского начала в человеке. Сам Аристотель видел в этом реализацию божественного удела в человеческом существе<sup>16</sup>. Стоики также не отличали мудреца от Бога.

Что касается второго историко-философского заключения А.В. Серёгина, которое касается ригоризма стоиков («для стоиков эти (моральные. – А.Г.) блага вообще никак не зависят от “внешних” благ, а по Аристотелю все же в некоторой степени опосредованно зависят»<sup>17</sup>), то можно заметить, что и сами стоики не всегда были последовательными ригористами в морали, то есть не слишком строго разделяли внешние и моральные блага, поскольку допускали наличие некоторых реальностей, можно сказать, среднего порядка, не обладающих моральной природой и потому не являющихся ни благими, ни злыми. Они, в свою очередь, разделялись на предпочтительные и неpreferируемые. Ока-

<sup>16</sup> У Аристотеля (EN 1177a–1179a) проводится различие между созерцательной жизнью и практической деятельностью. Первая объявляется божественным уделом и соответствует совершенному счастью; второй вид моральной деятельности ближе человеку и уступает первому по значимости. Ни о каком третьем возможном типе человеческого счастья, включающего в себя обе его разновидности, у него речи не идет (*Fortenbaugh W.W. Arius, Theophrastus and the Eudemean Ethics // On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus / Ed. by W.W. Fortenbaugh. Vol. I. New Brunswick, N.J., 1983. P. 222–223*). Между тем весьма авторитетная исследовательница этики Аристотеля Сара Бродей обнаруживает определенную коллизию между гуманистическими в целом ориентирами морального учения Аристотеля, опирающимися на его этический ресурс, и задаваемой им идеалом высшей эвдаймонии как интеллектуального созерцания, к которому в полной мере могут быть причастны только боги. По ее словам, понимание теоретических добродетелей у Аристотеля искажает этический замысел великого моралиста, поскольку они составляют некоторый «нечеловеческий» элемент в моральной практике человеческого существа, разрушающий сам образ человека (*Broadie S. Ethics With Aristotle. Oxford, 1991. P. 406–407*). Марта Нусбаум, также авторитетный знаток перипатетической традиции, отмечает, что в EN X 7 однозначно утверждается исключительный характер одной лишь теоретической (созерцательной) деятельности души (*Nussbaum M.C. Aristotle // Ancient Writers: Greece and Rome / Ed. T. J. Luce. Vol. 1. N. Y., 1982. P. 403*). Рассмотрение коллизии теоретической и этической позиции у Аристотеля см.: *Kenny A. Aristotle on the Perfect Life. Oxford, 1996. P. 89*.

<sup>17</sup> Серёгин А.В. Указ. соч. С. 75.

зывается, что предпочтительное, которое соответствует природе (в него могут включаться позитивные внешние блага) и наделено вторичной ценностью, все же обладает определенными моральными качествами, поскольку «каким-то образом причастно благу»<sup>18</sup>. Тем не менее «предпочтительным называют его не потому, что оно содействует достижению счастья, что-то добавляя к нему, а поскольку является необходимым» (SVF I 192). Как мы видим, присутствие этих «безразличных» в моральном смысле начал в моральном пространстве является необходимым как естественное условие реализации морального действия, но их участие в нем счастьем никак не содействует и к нему ничего не прибавляет, что противоречит важному тезису инклюзивизма. То есть, строго говоря, для стоиков эти «предпочтительные» реальности ординарного морального сознания все-таки не являются безусловно необходимыми для мудреца при определении условий достижения счастливой жизни<sup>19</sup>. В то же время, как мы знаем, Аристотель при всем своем инструментальном подходе к «внешним» благам, а, может быть, именно благодаря ему не мог представить себе возможность достижения счастья в сфере приложения моральных добродетелей без участия такого рода благ («для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага» (EN 1099 a 24–b7).

В заключение можно заметить, что сами стоики должны были бы рассматривать Аристотеля как явного инклюзивиста, поскольку он все же включал в состав счастья многое из того, что, с их точки зрения, по определению моральным благом не являлось. Позиция же самого Аристотеля по этому вопросу, как можно убедиться на основании продолжающихся с древности и до нашего времени дискуссий по его текстам, была весьма неоднозначной. Вопреки приведенному выше определению счастья, он называл человеческой добродетелью<sup>20</sup> только добродетель души, но не тела и добавлял, что «счастьем мы называем деятельность души» (EN 1102 a 15–20)<sup>21</sup>, очевидно, не придавая в этом смысле значения всем внешним по отношению к душе и к ее деятельности началам, или благам.

<sup>18</sup> Стоики в целом, на доктринальном уровне, видимо, не допускали значимости для счастья «безразличных» начал, которые включали в себя и аристотелевские «внешние» блага. В то же время относительно этого типа благ у стоиков существовали определенные различия. Первым из стоиков, кто заявил, что одной добродетели недостаточно для счастья, был Панетий (его позиция выражена в первых двух книгах «Об обязанностях» у Цицерона). Об этом см.: Reesor M.E. The “Indifferents” in the Old and Middle Stoa // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1951. Vol. 82. P. 102–110.

<sup>19</sup> Как полагает Т. Ирвин, стоики настаивали на том, что добродетель представляет собой продукт нашей разумной деятельности и находится под полным нашим контролем. Таким образом, для стоиков внешние обстоятельства никак не содействуют совершенству морального действия (Reesor M.E. The “Indifferents” in the Old and Middle Stoa. P. 73).

<sup>20</sup> Очевидно, что под человеческой добродетелью Аристотель имеет в виду добродетель души в отличие от добродетелей ума, и, соответственно, в этом случае он говорит именно об этических добродетелях, или о добродетелях нравов.

<sup>21</sup> Точно так же очерчивал сферу благого (добродетелей) стоик Марк Аврелий, полагая, что для разумного начала (души) безразличным в моральном смысле (adiaphora) оказывается все то, что не является плодом его деятельности (Marcus Aurelius Antoninus. Ad Se Ipsum Libri XII / Ed. J. Dalfen. Leipzig, 1979. P. 53). Еще более определенно в этом смысле, т. е. в своем отрицании какой-либо значимости внешних факторов для морального определения субъекта, высказывался другой стоик – Аристон Хиосский (SVF I 131).

## Список литературы

- Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 832 с.
- Диоген Даяртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 624 с.
- Серёгин А.В.* Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7) // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2017. Т. 17. № 2. С. 73–90.
- Akrill J.L.* Aristotle on Eudaimonia // *Essays on Aristotle's Ethics (Philosophical Traditions)* / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1981. P. 15–35.
- Alexander Aphrodisiensis*. De anima libri mantissa // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. Berlin: G. Reimer, 1887. P. 101–186.
- Broadie S.* Ethics with Aristotle. Oxford: Oxford UP, 1991. 462 p.
- Crisp R.* Aristotle's Inclusivism // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 1994. Vol. 12. P. 111–137.
- Fortenbaugh W.W.* Arius, Theophrastus and the Eudemean Ethics // *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus* / Ed. by W.W. Fortenbaugh. Vol. I. New Brunswick, NJ: Transaction, 1983. P. 203–223.
- Irwin T.* Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle // *MONIST*. 1990. Vol. 73. No. 1. P. 59–79.
- Kenny A.* Aristotle on the Perfect Life. Oxford: Oxford UP, 1996. 173 p.
- Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford: Oxford UP, 2016. 321 p.
- Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton, NJ: Princeton UP, 1991. 379 p.
- Marcus Aurelius Antoninus*. Ad Se Ipsum Libri XII / Ed. J. Dalfen. Leipzig: Teubner, 1979. 178 p.
- Nussbaum M.C.* Aristotle // *Ancient Writers: Greece and Rome* / Ed. T.J. Luce. Vol. 1. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1982. P. 377–416.
- Reesor M.E.* The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1951. Vol. 82. P. 102–110.

## Aristotle and Stoics on the External Goods

*Aslan G. Gadzhikurbanov*

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27 Lomonosovskiy prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

This article is an answer to the publication considering the significance of “external” goods in the concept of happiness in Aristotle. It challenges, in particular, the validity of so-called inclusive doctrine on the role of external goods in moral doctrine of Aristotle, according to which happiness as the highest moral good can arise from the goods that are by their nature morally indifferent. Our opponent argues that the proposed instrumental approach to “external” goods by Aristotle allows him to give all of them a moral sense and thus to include them in the definition of happiness. He believes, consistently instrumentalist interpretation of the “external” goods in Aristotle will help us to bring together his moral teaching with Stoic doctrine, seeing in it some kind of peculiar Stoic moral rigorism. We think the universalization of instrumental approach to “external” goods in Aristotle offered by our opponent is not always valid, and does not allow to reconcile the position of the great moralist with the Stoic

moral doctrine. In addition, the moral rigorism of the Stoics concerning the “external” goods has to be balanced with Stoic idea of morally “indifferent” things. In this case, we should detect the borders of such rigorism.

**Keywords:** Aristotle, Stoics, “external” goods, happiness, instrumental approach, moral rigorism, morally indifferent

## References

Ackrill, J.L. Aristotle on Eudaimonia, in: *Essays in Aristotle's Ethics (Philosophical Traditions)*, ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1981, pp. 15–35.

Alexander Aphrodisiensis. “De anima libri mantissa”, in: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns. Berlin: G. Reimer, 1887, pp. 101–186.

Aristotle. *Sochinenija* [Works], vol. 4. Moscow.: Mysl' Publ., 1984. 832 pp. (In Russian)

Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford UP, 1991. 462 pp.

Crisp, R. “Aristotle’s Inclusivism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1994, Vol. 12, pp. 111–137.

Diogenes Laertius. *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filozofov* [Lives of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 624 pp. (In Russian)

Fortenbaugh, W.W. “Arius, Theophrastus and Eudemean Ethics”, in: *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, ed. by W.W. Fortenbaugh. Vol. I. New Brunswick, NJ: Transaction, 1983, pp. 203–223.

Irwin, T. “Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle”, *MONIST*, 1990, Vol. 73, No. 1, pp. 59–79.

Kenny, A. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Oxford UP, 2016. 321 pp.

Kenny, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford UP, 1996. 173 pp.

Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1991. 379 pp.

Marcus Aurelius Antoninus. *Ad Se Ipsum Libri XII*, ed. by J. Dalfen. Leipzig: Teubner, 1979. 178 pp.

Nussbaum, M.C. “Aristotle”, in: *Ancient Writers: Greece and Rome*, ed. by T. J. Luce, Vol. 1, New York: Charles Scribner’s Sons, 1982, pp. 377–416.

Reesor, M.E. “The ‘Indifferents’ in the Old and Middle Stoa”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1951, Vol. 82, pp. 102–110.

Seregin, A.V. “Instrumentalizm i inklyuzivizm v aristotelevskoi traktovke ‘vneshnikh’ blag (k voprosu ob interpretatsii EN 1099a24–b7)” [Instrumentalism and Inclusivism in Aristotle’s Interpretation of “External” Goods (on EN 1099a24–b7)], *Ethicheskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2017, Vol. 17, No. 2, pp. 73–90.