

*А.В. Серёгин*

## **Инструментализм и инклюзивизм в аристотелевской трактовке «внешних» благ (к вопросу об интерпретации EN 1099a24–b7)**

*Серёгин Андрей Владимирович* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В статье затрагивается вопрос о том, какова, по мнению Аристотеля, роль «внешних» благ в достижении счастья. Существует два базовых подхода к этой проблеме, которые я обозначаю терминами «инструментализм» и «инклюзивизм». Инструментализм предполагает, что счастье заключается в добродетельной деятельности души, а «внешние» блага значимы для него лишь в той степени, в какой они так или иначе способствуют этой деятельности. С инклюзивистской же точки зрения как минимум некоторые из этих благ являются самостоятельными частями счастья и важны для него именно в своем собственном неморальном содержании. Я обсуждаю эту альтернативу применительно к EN 1099a24–b7, где некоторые исследователи находят свидетельства в пользу (частичного) инклюзивизма, и пытаюсь показать, что последовательно инструменталистская интерпретация этого места предпочтительнее. При этом я уделяю особое внимание попыткам интерпретировать это место в соотношении с EN 1099b26–28. На мой взгляд, анализ этих двух мест, а также ряда других релевантных пассажей из аристотелевских текстов, позволяет различить три базовых варианта аристотелевского инструментализма: «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.

**Ключевые слова:** Аристотель, добродетель, инклюзивизм, инструментализм, неморальное благо и зло, стоицизм, счастье

Как известно, один из важных пунктов этического учения Аристотеля состоит в том, что он делит все благо и зло, относящееся к области человеческой деятельности, на три базовых разновидности: душевное, телесное и внешнее<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> EN 1098b12–14; 1153b17–18; Pol. 1323a24–27; Rh. 1360b24–29; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong. Сокращенные обозначения аристотелевских текстов соответствуют аббревиатурам, используемым в словаре: Liddel H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. Остальные используемые сокращения следующие: SVF – Stoicorum veterum fragmenta. Ed. J. von Arnim. Vol. I–IV. Leipzig: Teubner, 1964; Clem. Str. – Clemens Alexandrinus, Stromateis; Gr. Naz. Ep. – Gregorius Nazianzenus, Epistolae; Tat. Orat. – Tatianus,

При этом под душевным благом и злом понимаются прежде всего интеллектуальные и нравственные добродетели и пороки<sup>2</sup>, а под телесным и внешним – различные виды неморального блага и зла, т. е., например, здоровье и болезнь, богатство и бедность и т. п. В последнем случае аристотелевское словоупотребление не всегда последовательно: иногда он может называть «внешним» любое благо и зло, отличное от душевного, т. е. в том числе и то, которое, с точки зрения вышеупомянутой трихотомической классификации, следовало бы скорее обозначить как «телесное»<sup>3</sup>. Далее в этой работе я буду говорить о «внешнем» благе и зле именно в этом широком смысле.

Сам тот факт, что Аристотель вообще признавал существование «внешних» благ, представляет собой традиционное основание для того, чтобы противопоставить его этическую позицию стоическому моральному ригоризму, к которому в древности склонялись также многие платонические и христианские авторы. Стоики, как известно, вообще отказывали «внешним» благам в самом статусе благ. В контексте античного философского эвдемонизма это было равнозначно отрицанию их значимости для счастья<sup>4</sup>, которое, с этой точки зрения, обеспечивалось наличием одной лишь добродетели<sup>5</sup>. Допуская, что «внешние» блага существуют и оказывают определенное влияние на счастье, Аристотель тем самым формулировал сравнительно умеренную позицию, которая, как может показаться, в большей степени соответствует здравому смыслу и ценностным установкам большинства людей<sup>6</sup>, но, с точки зрения сторонников более «строгих» моральных стандартов, выглядела скорее чрезмерной уступкой человеческой слабости и испорченности<sup>7</sup>.

Это впечатление, однако, вполне может основываться на недопонимании аристотелевской позиции. Ибо изначально не вполне ясно, какой именно концептуальный смысл Аристотель вкладывал в свое утверждение о том, что «внешние» блага влияют на человеческое счастье. С чисто теоретической точки зрения здесь можно представить себе две крайности. С одной стороны, можно допустить, что эти блага являются самостоятельными *частями* и *компонентами* счастья и важны для него именно в своем собственном неморальном содержании. Такую позицию я буду называть *инклюзивизмом*. Например, если признать, что богатство способствует счастью человека уже

---

Oratio ad Graecas; Tusc. – Tusculanae Disputationes. Греческие тексты Аристотеля цитируются по изданиям, представленным в электронной базе данных TLG (Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature).

<sup>2</sup> По-видимому, Аристотель относит к «душевному» благу также удовольствие (EE 1218b32–35; EN 1099a7–8; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong, хотя в MM (sp.) 2, 6, 21 Armstrong телесные удовольствия, возможно, трактуются как разновидность «телесного» блага). В этой статье я не рассматриваю проблемы, связанные с аристотелевской трактовкой удовольствия и страдания и их влияния на счастье и несчастье.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: Cooper J.M. Aristotle on the Goods of Fortune // Cooper J.M. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton, 1999. P. 294–295.

<sup>4</sup> SVF I, 192; III, 118–119; 122; 128–129; 139–140.

<sup>5</sup> SVF I, 185; 187–189; III, 49–67.

<sup>6</sup> Ср.: Annas J. Aristotle on Virtue and Happiness // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. Lanham; Boulder; N. Y.; Oxford, 1999. P. 46.

<sup>7</sup> Ср., например, реакцию некоторых раннехристианских авторов на эту аристотелевскую позицию (Tat. Orat. 2, 1–2; Clem. Str. 2, 7, 34, 1; Gr. Naz. Ep. 32, 5–6 Gallay) или реакцию Цицерона на ее версию у Феофраста (Tusc. 5, 24–25; 85).

в силу того, что позволяет ему не испытывать всевозможных страданий, а также открывает доступ ко множеству разнообразных удовольствий, то это и будет примером инклюзивистской трактовки такого «внешнего» блага, как богатство (если угодно, в ее гедонистическом варианте). С другой стороны, можно допустить, что 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*. Например, чисто инструменталистская трактовка богатства может состоять в том, что оно признается благом, важным для счастья обладающего им агента, исключительно потому, что инструментально способствует его добродетельной деятельности, в которой только и заключается само это счастье. 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 (особенно в ее гедонистическом варианте, упомянутом выше). 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. Ибо если «внешние» блага важны для счастья лишь в качестве инструментальных благ, способствующих моральному благу, то Аристотель вовсе не считает, что *собственное неморальное* содержание этих благ имеет для счастья какое бы то ни было значение. И тогда он 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. Однако *сами* «внешние» блага *как таковые* не входят в состав счастья ни в том, ни в другом случае.

Нет никаких сомнений в том, что в своих текстах Аристотель часто приписывает тем или иным «внешним» благам инструментальную ценность в указанном выше смысле<sup>8</sup>. Это, однако, не решает проблему по существу, потому что, теоретически, инструментализм вовсе не обязательно должен быть абсолютно последовательным. В принципе Аристотель вполне мог бы тем или иным образом сочетать инструменталистский подход с инклюзивистским. Другими словами, он мог бы думать, что, а) с одной стороны, все «внешние» блага действительно инструментально способствуют моральному благу, которое в любом случае входит в состав счастья, но, с другой стороны, они еще и являются компонентами счастья сами по себе. Или он мог бы думать, что б) одни «внешние» блага способствуют счастью исключительно инструментально, тогда как другие все же сами входят в его состав. Или что в) одни «внешние» блага являются только инструментальными, другие – только инклюзивистскими, а третьи – одновременно и инструментальными, и инклюзивистскими<sup>9</sup>. Вопрос

<sup>8</sup> Помимо текстов, которые я рассматриваю ниже, см. например, EN 1153b7–19; 1178a34–b7; EE 1249b16–25; Pol. 1323b6–12; 1323b21–29; 1323b40–1324a2.

<sup>9</sup> Логически возможные варианты комбинаций инструментализма с инклюзивизмом этим не исчерпываются, но приведенных примеров для моих целей вполне достаточно.

таким образом состоит не в том, был ли Аристотель сторонником чистого инструментализма или чистого инклюзивизма. Скорее речь идет о возможном выборе между чистым инструментализмом и той или иной комбинацией инструментализма с инклюзивизмом.

Сделать этот выбор в конечном счете можно было бы лишь на основе систематического анализа всех релевантных данных аристотелевского корпуса. Разумеется, я не могу предложить такой анализ в рамках этой сравнительной небольшой статьи. Лично я склоняюсь к мнению, что Аристотель действительно был последовательным инструменталистом, но я не буду пытаться обосновать здесь этот общий тезис. Вместо этого я сосредоточусь на интерпретации одного места из «Никомаховой этики» (EN 1099a24–b7), которое традиционно играет очень важную роль в дискуссиях, посвященных этой проблеме. Полемика вокруг этого места отражает как раз те базовые интерпретативные возможности, о которых я упомянул выше: одни исследователи считают, что в этом пассаже Аристотель сочетает инструментализм с инклюзивизмом (по-видимому, в соответствии с вариантом б)), а другие настаивают на последовательно инструменталистском истолковании этого текста. В этой статье я хочу показать, почему, на мой взгляд, инструменталистское истолкование является предпочтительным. При этом я уделяю особое внимание попыткам Ричарда Краута и Теренса Ирвина интерпретировать это место в соотношении с EN 1099b26–28. Как мне представляется, критика этих попыток позволяет мне встроить рассматриваемый пассаж в более широкий контекст аристотелевских этических сочинений и выявить концептуальную многозначность аристотелевского инструментализма, в рамках которого, на мой взгляд, можно выделить целых трех базовых варианта.

Текст EN 1099a24–b7 таков:

**Т1** «[a] Счастье (εὐδαιμονία), таким образом, – это то, что лучше, прекраснее и приятнее всего, причем эти вещи не разделены, как в делосской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье – лучшая участь,

Что сердцу мило добыть, то нам приятней всего.

Ибо все это присуще наилучшим деятельности (ταῖς ἀρίστοις ἐνεργείαις), мы же утверждаем, что счастье (εὐδαιμονίαν) и есть эти [деятельности] или одна, самая лучшая из них (ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην). [b] Однако, как мы сказали, оно, по-видимому, вдобавок нуждается и во внешних благах (καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη), ибо невозможно или нелегко совершать прекрасные поступки, будучи необеспеченным [ими] (ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα). **Ведь многое совершается с помощью друзей, богатства и влияния в государстве (διὰ φίλων καὶ πλοῦτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως), словно с помощью орудий (δι' ὀργάνων), [c] а у тех, кто лишен некоторых [из внешних благ], например, благородного происхождения, хорошего потомства, красоты (εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους), блаженство испорчено<sup>10</sup>. Ибо не слишком пригоден быть счастливым (εὐδαιμονικὸς) безобразный с виду или дурного происхождения, или одинокий и бездетный; и, наверно, еще меньше [можно быть счастливым], если у кого совсем уж дурные дети или друзья или если они хорошие, но умерли. Так что, как мы сказали, [счастье], видимо, нуждается еще и в подобном благополучии (προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας) (EN 1099a24–b7)»<sup>11</sup>.**

<sup>10</sup> Буквально: «лишенные некоторых [из внешних благ]... порят (= пятнают, оскверняют) [свое] блаженство» (ἐνίων δὲ τητόμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον).

<sup>11</sup> Переводы здесь и далее мои. – А.С.

Когда в [a] Аристотель говорит, что счастье есть «наилучшие деятельности» или «одна, самая из них лучшая», он апеллирует к собственному определению счастья, согласно которому оно есть деятельность (разумной) души в соответствии с (полной) добродетелью ( $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha \ \kappa\alpha\tau' \ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu$ )<sup>12</sup>. Я не буду сейчас углубляться в проблемы, связанные с выбором между всеми «наилучшими деятельностями» или «одной, самой лучшей из них»: считает ли Аристотель, что счастье состоит в деятельности в соответствии со *всеми* интеллектуальными и нравственными добродетелями вообще, или он сводит его *исключительно* к деятельности в соответствии с интеллектуальной добродетелью мудрости<sup>13</sup>, его определение в любом случае отождествляет счастье с той или иной формой добродетельной деятельности. На этом основании я буду далее (с достаточной степенью условности) называть это определение «моралистическим». Приверженность Аристотеля такому определению есть один из главных аргументов против инклюзивистской интерпретации «внешних» благ. Если бы Аристотель считал, что эти блага входят в состав *самого* счастья, он явно должен был бы определять последнее как некоторую *совокупность* всех благ вообще – как «душевных», так и «внешних»<sup>14</sup>. Напротив, между инструменталистской трактовкой «внешних» благ и моралистическим определением счастья существует достаточно очевидная логическая взаимосвязь: как раз если счастье *целиком* сводится к добродетельной деятельности, вклад «внешних» благ в счастье может состоять *только* в инструментальном содействии этой деятельности. В [b] Аристотель подразумевает именно инструментальную логику, когда утверждает, что счастье «вдобавок нуждается и во внешних благах», потому что без них «невозможно или нелегко совершать прекрасные поступки», и сравнивает «друзей, богатство и влияние в государстве» с «орудиями» ( $\theta\upsilon\gamma\alpha\upsilon\alpha$ ), при помощи которых такие поступки и совершаются.

До этого момента T1 явно укладывается в последовательно инструменталистскую интерпретацию. Но в [c] Аристотель упоминает еще одну группу «внешних» благ, а именно «благородное происхождение, хорошее потомство, красоту»<sup>15</sup>. По-видимому, он дифференцирует их от благ, упомянутых в [b]: сравнение с «орудиями» к ним уже не относится, а их значимость для счастья сводится к тому, что те, кто их лишен, неким не вполне ясным из самого текста образом «пятнают» или «портят» свое «блажен-

<sup>12</sup> Ср.: EN 1098a16–20; 1098b3–1099a7; 1099b26; 1100b9–11; 1100b33–35; 1101a14–15; 1102a5–6; 1153b9–11; 1169b28–32; 1177a9–17; 1177b19–1178a10; 1178b7–8; 1179a8–9; EE 1219a34–39; Pol. 1295a36–37; 1323b21–23; 1323b40–1324a2; 1325a21–23; 1325a32–34; 1325b14–15; 1328a37–38; 1332a7–10; MM (sp.) 1, 4, 3–4; 1, 4, 9–10; 2, 7, 2 Armstrong; Protr. Fr. 52.

<sup>13</sup> Первая из этих трактовок в традиции аристотелевских исследований часто обозначается как «инклюзивистская» (в связи с чем стоит подчеркнуть, что я в данной работе использую термин «инклюзивизм» в несколько ином смысле, т. е. исключительно в применении к «внешним» благам), а вторая, основанная преимущественно на EN X, 7–8 – как «эксклюзивистская», «доминантная» или «интеллектуалистская». В связи с упомянутой альтернативой ср. EN 1098a16–20; 1153b9–11; 1177a9–17.

<sup>14</sup> Как кажется, Аристотель довольно близок к этому в Rh. 1360b14–30. Но см. против этого: Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton, 1989. P. 290–291.

<sup>15</sup> Поскольку красота, с точки зрения трихотомической классификации благ, представляет собой «телесное» благо (ср.: Rh. 1360b21–22; 1362b14–15; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong), T1 можно рассматривать как один из тех текстов, где Аристотель говорит о «внешних» благах в широком смысле, включающем в себя и «телесные» блага тоже.

ство» (ῥυλαίνουσι τὸ μακάριον). В любом случае большинство благ из [c] действительно сложно рассматривать в качестве «орудий» добродетельной деятельности в том же смысле, что и блага из [b]. Например, если богатство, по мнению Аристотеля, может быть «орудием» прежде всего потому, что его можно вполне буквально использовать как средство в самом процессе добродетельной деятельности (допустим, отдавая деньги на общественные нужды и реализуя тем самым добродетель щедрости и т. п.)<sup>16</sup>, то не совсем ясно, в каком смысле что-нибудь аналогичное можно было бы сказать о красоте или благородном происхождении<sup>17</sup>. Соответственно, некоторые интерпретаторы предположили, что, с точки зрения Аристотеля, «внешние» блага из [c] имеют значение для счастья как таковые и сами по себе, а не потому, что как бы то ни было способствуют моральному благу<sup>18</sup>. Если согласиться с этим, то получится, что T1 в целом свидетельствует в пользу того, что Аристотель сочетал инструменталистскую трактовку одних «внешних» благ ([b]) с инклюзивистской трактовкой других ([c]).

Однако, на мой взгляд, такое прочтение весьма проблематично:

1) оно плохо согласуется с предшествующим контекстом: после апелляции к моралистическому определению счастья в [a] и вытекающего из него утверждения инструментализма в [b] никак не разъясняемый переход к инклюзивистской трактовке некоторых благ в [c] выглядит весьма непоследовательным (с учетом того, что моралистическое определение счастья, как мы видели, вообще трудно согласовать с инклюзивизмом)<sup>19</sup>;

2) оно совершенно невразумительно с концептуальной точки зрения: Аристотель здесь в любом случае никак не разъясняет, в каком именно смысле благородное происхождение, красота и наличие детей якобы способствуют счастью сами по себе<sup>20</sup>;

3) любой конкретный ответ на этот последний вопрос вполне вероятно был бы приложен также и к сугубо инструментальным благам, упоминавшимся в [b], и это создает некоторую проблему. Если, например, предположить, что красота есть компонент счастья на гедонистических основаниях, т. е. просто потому, что она может сделать жизнь во многих отношениях более приятной (особенно сравнительно с уродством), то непонятно, почему того же нельзя

<sup>16</sup> См. ссылки ниже в примеч. 23–24.

<sup>17</sup> И даже если бы можно было вообразить себе отдельные ситуации такого рода, они вряд ли были бы настолько типичны, чтобы служить убедительным обоснованием ценности благородного происхождения или красоты в целом.

<sup>18</sup> *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Tome II, commentaire, première partie, livres I-IV. Louvain; Paris; Béatrice Nauwelaerts. 1970. P. 70–71; Irwin T. Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. P. 5–6; Annas J. Op. cit. P. 42–46.*

<sup>19</sup> Это по сути признают некоторые сторонники инклюзивистской интерпретации. Ср. комментарий к T1[c] в: *Aristote. Op. cit. P. 70–71*: «Вот вторая, гораздо более неудобная для Аристотеля (beaucoup plus embarrassante pour Aristote) категория внешних благ, которую он, по правде говоря, так и не сумел встроить в свой синтез (qu'à vrai dire il a échoué à faire entrer dans sa synthèse): они требуются для счастья, хотя не требуются для добродетельной деятельности...» (курсив мой. – А.С.).

<sup>20</sup> Опять же, из сторонников инклюзивистской интерпретации Аннас признает это, характеризуя аристотелевские рассуждения в T1[c] как «расплывчатые» (vague) или даже «намеренно расплывчатые» (studiedly vague) (*Annas J. Op. cit. P. 43*).

сказать о богатстве и т. п.<sup>21</sup>. Но в таком случае, с одной стороны, существенно размывается предполагаемое такой интерпретацией различие инструментальных благ в [b] и инклюзивистских благ в [c], а с другой, еще более подрывается осмысленность моралистического определения счастья в [a]. Уже простое допущение неких сугубо инклюзивистских благ в [c] плохо согласуется с утверждением, что сама сущность счастья состоит в добродетельной деятельности ([a]). Но если признать, что *даже те* «внешние» блага, которые и в самом деле способствуют этой деятельности инструментально ([b]), могли бы с таким же успехом трактоваться и в качестве инклюзивистских, это утверждение станет совсем малопонятным. Ведь в таком случае по сути *все* «внешние» блага можно трактовать как инклюзивистские (даже если некоторые из них при этом могут использоваться *еще и* как средства для добродетельной деятельности), а это, разумеется, только увеличило бы тот общий вклад в счастье, который «внешние» блага могут вносить сами по себе абсолютно безотносительно к добродетельной деятельности. С этой точки зрения, Аристотель рассуждал бы гораздо последовательнее, если бы приписал всем «внешним» благам в T1 исключительно инструментальную ценность.

Такая последовательно инструменталистская интерпретация T1 вполне мыслима, если допустить, что инструментализм не сводится исключительно к (I) представлению о *буквальном использовании* «внешних» благ в качестве средств для добродетельной деятельности, но (II) охватывает и те случаи, когда эти блага, хотя и не применяются как «орудия» в самом процессе деятельности, все же в том или ином смысле составляют *ее непосредственное условие*, наличие которого либо просто делает ее возможной, либо хотя бы существенно облегчает и интенсифицирует ее. Ибо и в таком случае сама суть инструментализма, как он был определен выше, сохраняется: «внешние» блага по-прежнему оказываются важны для счастья не в своем собственном неморальном содержании, но лишь потому, что способствуют моральному благу. С этой точки зрения блага из [c], которые, как мы видели, плохо укладываются в буквальную версию инструментализма (I), вполне можно описать как инструментальные в более широком смысле, т. е. как некие факторы, наличие которых в целом существенно облегчает добродетельную деятельность, а отсутствие – затрудняет (II). Аристотель мог

<sup>21</sup> Энас, похоже, приписывает Аристотелю как раз гедонистический инклюзивизм (судя по тому, как она трактует возможную инклюзивистскую ценность здоровья; ср.: *Annas J. Aristotle on Virtue and Happiness*. P. 46). Ирвин же допускает, что блага из T1[c] самоценны в каком-то неопределенном, но вовсе не гедонистическом смысле (*Irwin T. Op. cit.* P. 6). На мой взгляд, и в этом случае можно было бы спросить, почему такую самоценность нельзя приписать также и благам из T1[b]. Тем не менее я не вижу исторических оснований для того, чтобы допустить у Аристотеля представление о некой неопределенной благости. Мне кажется, гипотезы о возможном смысле инклюзивизма было бы уместнее строить, исходя из современных Аристотелю общих концепций блага. И тут основным конкурентом гедонизма был, разумеется, перфекционизм. В частности, сам Аристотель трактовал не только красоту, здоровье и силу как «совершенства» или «добродетели» тела, но и богатство как «совершенство» или «добродетель» имущества (ср. ἀρετή в Rh. 1360b21–22; 1362b14–19; Pol. 1259b19–21; de An. 408a2–3; EE 1248b28–29; Phys. 246b3–8, а также Pol. 1323b13–21; EE 1220a19). Стало быть, если бы он признавал «внешние» блага самоценными частями счастья на перфекционистских основаниях, это опять-таки могло бы касаться благ как из [b], так и из [c]. Другое дело, что фактически он все же не был сторонником перфекционистского инклюзивизма (что, на мой взгляд, ясно из EN 1102a5–18 и EE 1219b20–22; ср. MM (sp.) 1, 4, 9 Armstrong).

иметь в виду следующее: когда некий агент пытается осуществлять некоторую добродетельную деятельность в рамках определенной социальной среды и, тем самым, нуждается в конструктивном взаимодействии с нею, вполне вероятно, что уродливая внешность, отсутствие близких и низкий социальный статус делают реализацию его моральной добродетели в этом взаимодействии довольно затруднительной, а сферу этой реализации – весьма ограниченной<sup>22</sup>.

Эта интерпретация избегает всех вышеупомянутых проблем, возникающих при допущении инклюзивизма в [c]:

1а) она прекрасно согласуется с контекстом, т. е. с моралистическим определением счастья в [a] и утверждением инструментализма в [b];

2а) она вкладывает в [c] вполне определенный концептуальный смысл, т. е. внятно разъясняет, что именно Аристотель мог иметь в виду, признавая отсутствие некоторых «внешних» благ «портящим блаженство». Разумеется, в данном случае сам Аристотель не сформулировал этот концептуальный смысл эксплицитно. Тем не менее речь не идет о чистой спекуляции, т. к. в целом само представление об инструментализме в более широком смысле (II) все же встречается в аристотелевских текстах. Например, богатство (πλοῦτος), которое Аристотель обычно трактует как по определению инструментальное, а не целевое благо<sup>23</sup>, он, конечно, рассматривает как (I) средство, при помощи которого моральный агент осуществляет в своей деятельности добродетели щедрости (ἐλευθεριότης) или «великолепия» (μεγαλοπρέπεια). Но в то же время он считает, что богатство или, шире говоря, обладание имуществом (κτῆσις) есть фактор, позволяющий практиковать и такую добродетель, как умеренность (σωφροσύνη)<sup>24</sup>. В этом последнем случае естественнее было бы сказать, что агент не столько буквально использует богатство как «орудие» добродетельной деятельности, сколько (II) **благодаря его наличию получает возможность обходиться с ним умеренно и добровольно воздерживаться от мотовства и распущенности. Схожим образом наличие друзей, по мнению Аристотеля, способствует добродетельной деятельности как в силу того, что (I) они могут помочь агенту в ее осуществлении и в этом случае действительно выступают в роли своего рода «орудий», так и за счет того, что (II) они являются основными объектами альтруистической активности и в этом смысле создают объективную возможность для самого проявления альтруистических добродетелей<sup>25</sup>. Соответственно, нет ничего невероятного в том, что и блага из [c] Аристотель мог бы считать инструментальными в схожем, более широком смысле (II);**

<sup>22</sup> Ср.: Cooper J.M. Op. cit. P. 297–300; Kraut R. Op. cit. P. 254–255; Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, 2001. P. 328. Дополнительные соображения в пользу инструменталистского толкования [c] см. в: Brown E. Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, XXII (2006) / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden; Boston, 2007. P. 221–256.

<sup>23</sup> EN 1096a6–7; 1097a25–28; 1120a4–8; Pol. 1256b26–37, хотя EN 1147b23–31 представляет собой возможное исключение.

<sup>24</sup> О богатстве или частной собственности как факторе, способствующем щедрости см. EN 1120a6–15 и Pol. 1263b5–14, «великолепию» – EN 1122b26–29, а щедрости и умеренности – Pol. 1265a28–38 (и, возможно, EN 1178a23–34 (ср. Т6 и примеч. 39).

<sup>25</sup> В связи с II) ср. EN 1155a5–9; 1169b8–15; 1171a21–24; MM (sp.) 2, 15, 9 Armstrong. Оба варианта достаточно отчетливо подразумеваются в EN 1170a4–10 (ср. примеч. 26) и 1177a30–31 (ср. Т5 ниже). Ср.: Crisp R. Aristotle's Inclusionism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford, 1994. P. 129.



3а) естественно, эта интерпретация избегает тех трудностей инклюзивистского толкования [c], которые я упоминал выше в 3). Даже если за пределами **T1** блага из [b], как мы только что видели на примере богатства и друзей, могут пониматься Аристотелем не только как инструменты (I), но и как непосредственные условия возможности (II) добродетельной деятельности, в этом нет никакой проблемы. Речь просто идет о том, что в **T1** Аристотель решил использовать *одни* «внешние» блага (богатство, друзей, политическое влияние) в качестве примеров первой версии инструментализма ([b]), а *другие* (красоту, благородное происхождение и наличие детей) – чтобы проиллюстрировать вторую ([c]). Но это совершенно не значит, что блага-«орудия» из [b] в принципе не могут быть еще и условиями возможности добродетельной деятельности. Или, наоборот, что последние по определению не могут выступать также и в роли «орудий». Может быть, это действительно трудно себе представить в случае с красотой и благородным происхождением. Однако, поставим вопрос, в каком смысле Аристотель в **T1** рассматривает в качестве блага наличие детей. Согласно предлагаемой интерпретации, как и все блага из [c], они должны пониматься прежде всего как непосредственные условия возможности добродетельной деятельности (II). Что это могло бы значить, нетрудно понять, если вспомнить, что это значит в случае с друзьями: точно так же, как и последние, дети могут быть объектами альтруистической активности и в этом смысле уже само их наличие делает возможными определенные виды добродетельной деятельности. Собственно, к такой аналогии подталкивает сам текст [c], где Аристотель ставит детей и друзей в один ряд («еще меньше [можно быть счастливым], если у кого совсем уж дурные дети или друзья (παῖδες... ἢ φίλοι) или если они хорошие, но умерли»). Фактически Аристотель упоминает друзей и в [b], где речь идет об «орудиях» добродетельной деятельности, и в [c], где (согласно моему предположению) речь идет об условиях ее интенсификации. Но именно этот параллелизм между друзьями и детьми наводит на мысль, что и последних в принципе можно было бы рассматривать еще и как (I) «орудия» добродетельной деятельности на том основании, что, как и друзья, они вполне могут помогать агенту при ее осуществлении<sup>26</sup>. В любом случае мы остаемся в рамках вполне последовательного инструменталистского понимания всех «внешних» благ, хорошо совместимого с моралистическим определением счастья.

Если же присмотреться к **T1** повнимательнее, то в самом этом тексте можно усмотреть *эксплицитное* свидетельство в пользу чисто инструменталистской интерпретации. Вспомним, что в [b] Аристотель формулирует основной

<sup>26</sup> Стоит обратить внимание, что, согласно [c], счастливым трудно быть тому, кто «одинок и бездетен» (μονότης καὶ ἄτεκνος), т. е. проблема, видимо, состоит не столько в отсутствии именно детей, сколько в полном одиночестве как таковом. С этой точки зрения, Аристотель вполне может иметь здесь в виду то же самое, что более отчетливо сказано в EN 1170a4–8: «Считают, что счастливый (εὐδαιμόνα) должен жить приятно (ἡδέως). Однако у одиночки (μονότη) жизнь тяжела. Ибо нелегко (οὐ γὰρ ῥάδιον) постоянно действовать (ἐνεργεῖν) самому по себе, но (I) с другими (μεθ' ἑτέρων) и (II) в отношении других (πρὸς ἄλλους) легче. Ведь так деятельность (ἐνέργεια) будет более постоянной, являясь сама по себе приятной (ἡδέια), что и должно иметь место в случае с блаженным (μακάριον)». Этот последний текст как раз показывает, что если одинокому человеку (μονότης) трудно быть счастливым, то именно потому, что другие люди нужны ему в качестве (I) «орудий» или (II) объектов (= непосредственных условий возможности) его добродетельной деятельности.

принцип инструментализма следующим образом: «[счастье] вдобавок нуждается и во внешних благах, ибо ( $\alpha$ ) невозможно ( $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ) или ( $\beta$ ) нелегко ( $\omicron\upsilon\ \rho\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\nu$ ) совершать прекрасные поступки, будучи необеспеченным [ими]». Вполне вероятно, что это различие между ( $\alpha$ ) и ( $\beta$ ) вводит общий тезис, который Аристотель затем и иллюстрирует, различая две группы «внешних» благ в [b] и [c]: если у агента нет благ-«орудий» из [b], то он в принципе *не сможет* осуществлять соответствующую добродетельную деятельность<sup>27</sup>; но если у него нет благ из [c], которые всего лишь облегчают эту деятельность, то он, вероятно, сможет ее осуществлять, однако, это будет ему *нелегко*<sup>28</sup>. Если принять такое толкование, т. е., что самое существенное, отнести ( $\beta$ ) к благам из [c], то мы получаем *текстуальное* подтверждение того, что Аристотель считает последние значимыми для счастья именно на том основании, что без них «нелегко совершать прекрасные поступки», и, стало быть, действительно трактует их инструменталистски.

Один из сторонников инструменталистской интерпретации T1, Ричард Краут, также акцентировал различие между ( $\alpha$ ) и ( $\beta$ ), но придал ему несколько иной смысл, соотнеся его с EN 1099b26–28:

**T2** «[a] Ведь [о счастье] было сказано, что оно есть некоторая деятельность души с соответствии с добродетелью ( $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\ \tau\iota\varsigma$ ). [b] А из остальных благ ( $\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \lambda\omicron\iota\pi\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ) **одни должны иметься по необходимости** ( $\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ ), [c] другие же по природе являются содействующими и полезными как орудия ( $\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \chi\rho\eta\sigma\iota\mu\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\phi\kappa\epsilon\nu\ \omicron\rho\upsilon\gamma\alpha\nu\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ )».

Усматриваемые Краутом параллели между T1 и T2 можно проиллюстрировать следующей таблицей:

Интерпретация Краута: 1=3, 2=4 <sup>29</sup>	
T1([b])	T2([b]-([c]))
1. [счастье], по-видимому, вдобавок нуждается и во внешних благах, ибо ( $\alpha$ ) <i>невозможно</i>	3. А из остальных благ ( $\alpha$ ) <i>одни должны иметься по необходимости,</i>
2. или ( $\beta$ ) <i>нелегко</i> совершать прекрасные поступки, будучи необеспеченным [ими].	4. ( $\beta$ ) другие же по природе являются <i>содействующими и полезными как орудия.</i>

Я не стану утверждать, что интерпретация Краута принципиально неправильна или невозможна<sup>30</sup>, но в существующем виде она вызывает ряд вопросов. Если предложенные параллели верны, то, на мой взгляд, остается не вполне понятным, как нам следует представлять себе соотношение между благами, без которых «невозможно» или «нелегко» совершать прекрасные поступки,

<sup>27</sup> Как, например, бедняк не может проявлять добродетель «великолепия», согласно EN 1122b26–29, или как отмена частной собственности в платоновском государстве делает невозможной добродетель щедрости, согласно Pol. 1263b5–14.

<sup>28</sup> Ср.: Brown E. Op. cit. P. 236, n. 30 и 237, n. 32.

<sup>29</sup> Kraut R. Op. cit. P. 253–254.

<sup>30</sup> См. также примеч. 42.

т. е. (α) и (β) в T1[b], и, с другой стороны, двумя типами инструментальных благ в последующем тексте T1[b]-[c] (которые Краут в целом понимает примерно так же, как я). Нетрудно видеть, что блага-«орудия» (ὄργανα) из T1[b] неплохо коррелируют с «полезными как орудия» (χρήσιμα ὀργανικῶς) благами в T2[c]. Но поскольку именно последние Краут понимает как те же блага, без которых добродетельную деятельность осуществлять всего лишь «нелегко» (β в T1[b]), из его интерпретации должно вытекать, что Аристотель *не* считает «орудия» добродетельной деятельности абсолютно необходимыми для ее осуществления, тогда как, согласно моему толкованию, именно их он и квалифицировал как блага, без которых ее «невозможно» (α в T1[b]) осуществлять. В таком случае у нас остается без ответа следующий вопрос: *какие именно блага Аристотель имеет в виду, когда говорит, что без них «невозможно» (α в T1[b]) осуществлять добродетельную деятельность или что они «должны иметься по необходимости» (α в T2[b]) (что, по мнению Краута, одно и то же)?*

Эксплицитный ответ на этот вопрос предлагают сторонники инклюзивистской интерпретации T1. Например, Ирвин устанавливает следующие параллели между T1 и T2:

Интерпретация Ирвина: (a) – инструментализм; (b) – инклюзивизм <sup>31</sup>	
T1([b]-[c])	T2([b]-[c])
(a) Ведь многое совершается с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий (T1[b]),	A из остальных благ (b) одни должны иметься по необходимости (T2[b]),
(b) а у тех, кто лишен некоторых [из внешних благ], например, благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, блаженство испорчено (T1[c]).	(a) другие же являются содействующими и полезными как орудия (T2[c]).

Согласно этой интерпретации, блага, которые «должны иметься по необходимости» (T2[b]), соответствуют благам из T1[c], отсутствие которых «портит блаженство», и точно так же, как и последние, должны пониматься в инклюзивистском духе, т. е. как самоценные компоненты счастья. Однако, в случае с T2 против этого свидетельствует уже сам контекст: если Аристотель имеет в виду, что упоминаемые в [b] блага необходимы *для счастья*, то это просто и означает, что они каким-то образом необходимы для добродетельной деятельности души, потому что *именно так* он и определил *само* счастье непосредственно перед этим в [a]<sup>32</sup>.

На мой взгляд, интерпретация Ирвина неверна еще и потому, что упоминание в T2[b] тех из благ, которые «должны иметься по необходимости» (τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον), следует понимать иначе.

<sup>31</sup> Irwin T. Op. cit. P. 5.

<sup>32</sup> Ср. Kraut R. Op. cit. P. 253, n. 45. Перенести же сами параллели, предложенные Ирвином, в инструменталистскую интерпретацию Краута вряд ли возможно. Это означало бы, что именно красота, родовитость и хорошее потомство (T1[c]) почему-то представляют собой абсолютно «необходимые» для добродетельной деятельности блага (T2[b]), без которых ее вообще «невозможно» осуществлять (α в T1[b]), тогда как без «орудий» (T1[b]) ее осуществлять всего лишь «нелегко» (β в T1[b]). Но это было бы довольно странно.

Моя гипотеза состоит в том, что эта формулировка имеет тот же смысл, что и довольно часто используемое Аристотелем выражение ἀναγκαῖα (πρὸς τὸ ζῆν/ πρὸς ζωὴν), т. е. «необходимое (для жизни)». Этим последним термином он зачастую обозначает элементарные неморальные блага, необходимые для физического выживания человека (например, еду, питье, здоровье и т. п.)<sup>33</sup>. Если поставить вопрос, какой вклад такого рода «необходимые» блага вносят в счастье, то ответ Аристотеля, по-видимому, сводится к тому, что, если у агента их не будет, он вообще не сможет жить, *а стало быть, и осуществлять добродетельную деятельность*. Таким образом, можно сказать, что речь идет о еще одном варианте инструментализма (III), **согласно которому некоторые «внешние» блага важны для счастья, потому что представляют собой самые общие предпосылки физического выживания человека и тем самым опосредованные условия возможности добродетельной деятельности**. Когда же в T2[c] Аристотель противопоставляет им «содействующие и полезные как орудия» блага (τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα... ὀργανικῶς), то, как мне кажется, он может иметь в виду как «орудия» добродетельной деятельности в буквальном смысле (I), так и непосредственные условия ее возможности или интенсификации (II). Другими словами, я предполагаю, что в данном случае он концептуально сближает блага, соответствующие двум первым версиям инструментализма, поскольку и «орудия» (I), и непосредственные условия (II) способствуют именно *самой* деятельности *как таковой*, тогда как ее опосредованные условия (III) сами по себе обеспечивают *лишь* физическое существование, без которого, однако, в конечном счете немислима и добродетельная деятельность. Если использовать фразеологию самого Аристотеля<sup>34</sup>, можно сказать, что блага, подпадающие под III), нужны прежде всего для «жизни» (τὸ ζῆν) и *уже в силу этого* – для «благой жизни» (τὸ εὖ ζῆν), тогда как блага, подпадающие под I-II), с самого начала нужны *непосредственно для самой «благой жизни»*<sup>35</sup>.

В пользу такой интерпретации, на мой взгляд, свидетельствует ряд текстов, где Аристотель достаточно последовательно противопоставляет «необходимому (для жизни)» те блага, которые он называет либо «полезными», либо предназначенными прежде всего «для деятельности». Наиболее настойчивое различие «необходимого» и «полезного» можно найти в Pol. 1333a30–b3:

**T3** «[a] Вся жизнь делится на занятость и досуг и на войну и мир, а из предметов деятельности (τῶν πρακτῶν) одни – *необходимые* и *полезные* (τὰ μὲν ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα), а другие – нравственно прекрасные (τὰ δὲ καλὰ). [b] Необходимо, чтобы выбор применительно к ним был таким же, как и в случае с частями души и их действиями: война [должна выбираться] ради мира, занятость – ради досуга, а *необходимое* и *полезное* – ради нравственно прекрасного (τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν)... [c] Ибо должно быть способным заниматься делами и воевать, но еще бо-

<sup>33</sup> Ср.: EE 1244a16; 1245b5–6; Pol. 1254b25; 1258a29–30; 1267a2–16; Rh. 1389b26–28; EN 1147b23–31; MM (sp.) 2, 6, 21 и T6[b], T7[a] ниже.

<sup>34</sup> Ср.: Pol. 1252b29–30; 1257b41–1258a3; 1280a31–34; Rh. 1365b9; Protr. Fr. 53; PA 656a6; MM (sp.) 2, 11, 41–42 Armstrong, а также след. примеч.

<sup>35</sup> В пользу того, что «необходимое» есть базовое условие возможности «благой жизни» см.: Pol. 1253b24–25: «без необходимого невозможна и жизнь, и благая жизнь» (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν). Ср.: Top. 118a6–13.

лее – жить в мире и иметь досуг, и [должно] делать *необходимое* и *полезное* (ἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα), но нравственно прекрасное (τὰ δὲ καλὰ) должно [делать] еще более».

Аристотель не раскрывает здесь само содержание понятий «необходимое» (ἀναγκαῖα) и «полезное» (χρήσιμα)<sup>36</sup>, но он явно систематически дифференцирует их как друг от друга, так и от «нравственно прекрасного» (καλὰ). Особенно важно его утверждение, что и «необходимое», и «полезное» следует выбирать *ради* «нравственно прекрасного» (**[b]**). Это означает, что *не только* «полезному», *но и* «необходимому» здесь приписывается *некоторая* инструментальная ценность, т. е. такая ценность, которой оно обладает не само по себе, а потому что каким-то образом способствует *моральному* благу. В тексте самой «Политики» это различие «необходимого» и «полезного» можно сопоставить с выражением, которое Аристотель использует при обсуждении экономической проблематики в Pol. 1256b28–30:

**T4** «...накопление вещей, *необходимых* для жизни (χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων) и *полезных* для государственного или семейного сообщества (χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας)».

Аристотель говорит о «необходимых для жизни» вещах (πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαῖα) еще и в EN 1177a27–b1:

**T5** «**[a]** И так называемая *самодостаточность* (αὐτάρκεια), пожалуй, более всего будет иметь место в случае с созерцательной [деятельностью] (τὴν θεωρητικὴν). Ибо в [III] *необходимом для жизни* (τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων) нуждаются и мудрец (σοφός), и справедливый (δίκαιος), и остальные, **[b]** но из числа тех, кто в достаточной степени обеспечен подобными вещами, справедливый нуждается в тех, [II] по отношению к кому (πρὸς οὓς) и **[I]** *вместе с кем (μεθ' ὧν) он будет поступать справедливо, схожим образом* – и умеренный (σώφρων), и мужественный (ἀνδρείος), и каждый из остальных, **[c]** мудрец же может созерцать, будучи сам по себе, и чем он мудрее – тем более [он на это способен]. Возможно, лучше, когда у него есть соратники [в созерцании], но все же он наиболее самодостаточен (αὐταρκέστατος)».

Эти высказывания относятся к той части «Никомаховой этики» (X, 7–8), где Аристотель формулирует «эксклюзивистскую» версию своего определения счастья<sup>37</sup>, понимая под ним созерцательную активность в соответствии с такой интеллектуальной добродетелью, как мудрость (1177a12–1178a8; 1178b8–32), и рассматривая практическую деятельность в соответствии с нравственными добродетелями скорее как счастье «второго сорта» (1178a9–1178b7). Соответственно, общий смысл данного отрывка сводится к тому, что и совершенное счастье мудреца, и «второстепенное» счастье агентов, практикующих нравственные добродетели, нуждается во «внешних» благах, но первое – в меньшей степени, чем второе. Это объясняется здесь тем, что практическим деятелям необходимы другие агенты, *по отношению к которым и вместе с которыми* они могут осуществлять добродетельную деятельность (**[b]**), тогда как для со-

<sup>36</sup> Хотя исходя из контекста можно предположить, что речь, вероятно, идет скорее о деятельности, обеспечивающих соответствующие блага, чем о самих благах.

<sup>37</sup> См. примеч. 13.

зерцательной деятельности мудреца другие в общем-то не нужны ([c]). На мой взгляд, другие агенты, *по отношению к которым* человек может осуществлять добродетельную деятельность, могут рассматриваться как непосредственные условия ее возможности (II), а *те, с которыми* он ее осуществляет, – скорее как ее «орудия» (I)<sup>38</sup>. Соответственно, [b] свидетельствует, что, как минимум, некоторые «внешние» блага, предполагаемые первыми двумя версиями инструментализма (I-II), т. е. прежде всего – другие агенты (ср. друзей и детей в T1), не особенно нужны для созерцательной деятельности мудреца и связанного с ней счастья. Однако при этом в [a] Аристотель заявляет, что мудрец точно так же, как и практический деятель, нуждается в «необходимом для жизни». На мой взгляд, он хочет сказать, что базовые предпосылки физического существования любого агента (еда, питье и т. п.) *опосредованно* являются также и условиями возможности любой его деятельности, в том числе – и созерцательной, и *именно* в этом смысле рассматриваются здесь как необходимые уже и для нее (III).

Эта интерпретация находит свое подтверждение в EN 1178a23–34:

**T6** «[a] По-видимому, и во внешнем обеспечении (τῆς ἐκτὸς χορηγίας) [мудрость] нуждается в незначительной степени или в меньшей, чем нравственная [добродетель]. [b] Пусть даже потребность [III] в *необходимом* (τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων) у обеих будет равной, даже если государственный деятель больше заботится о теле и всех подобных вещах (περὶ τὸ σῶμα... καὶ ὅσα τοιαῦτα); разница тут, пожалуй, будет небольшой; [c] но вот в отношении к деятельности (πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας) она будет велика. Ибо [I] щедрому (τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ) понадобятся деньги (χρημάτων), чтобы совершать щедрые поступки (τὰ ἐλευθέρια), да, конечно, и справедливому (τῷ δίκαιῳ) для уплаты долгов (εἰς τὰς ἀνταποδόσεις)... и мужественному (τῷ ἀνδρείῳ) [понадобится] сила (δυνάμειος), **если уж он осуществляет нечто из соответствующих этой добродетели [дел], [II] а умеренному (τῷ σώφρονι) – достаток (ἐξουσία).** Ведь как [иначе, т. е. без всех этих благ] проявится либо он, либо кто-то из остальных [добродетельных людей]? (πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οὗτος ἢ τῶν ἄλλων τις;)».

Воспроизведя в [a] тезис, согласно которому мудрость нуждается в обеспечении «внешними» благами в меньшей степени, чем нравственные добродетели (ср. T5), в [c] Аристотель снова объясняет это различие тем, что деятельность в соответствии с последними нуждается как в орудиях (I), каковыми являются, к примеру, деньги для щедрого или справедливого агента или физическая сила для мужественного, так и в непосредственных условиях возможности (II), как в случае с достатком (ἐξουσία), предоставляющим агенту возможность практиковать добродетель умеренности<sup>39</sup>. Здесь уже видно, что

<sup>38</sup> Ср.: EN 1170a4–8 в примеч. 26.

<sup>39</sup> Обычно ἐξουσία переводят здесь как «возможность» или «свобода действия» (что в целом также вписывается в мою интерпретацию). Но Аристотель в этом тексте достаточно последовательно соотносит с добродетелями *конкретные* блага, нужные *именно* для каждой из них (с щедростью и справедливостью – деньги, с мужеством – силу), и, с этой точки зрения, непонятно, почему некая абстрактная «возможность» соотнесена именно с умеренностью (так как, теоретически говоря, она нужна практически для любой деятельности). Если же речь идет о «достатке» или «изобилии», то Аристотель по сути имеет здесь в виду то же, что в Pol. 1265a28–38, где как раз «имущество» (κτῆσις; οὐσία) рассматривается как предпосылка проявления умеренности. В пользу того, что Аристотель в принципе мог использовать ἐξουσία в этом значении, ср. Rh. 1369a12–14.

созерцательная активность мудреца не нуждается в *самых разных* «внешних» благах, соответствующих первым двум версиям инструментализма (I-II), а не только в такой их разновидности, как другие агенты (что имелось в виду в **T5[b]**). Но в **[b]** Аристотель снова признает, что в «необходимом», которое здесь связывается прежде всего с заботой «о теле и всех подобных вещах», мудрец нуждается примерно так же, как практический деятель. Достаточно очевидно, что «необходимое» в данном случае нужно понимать по аналогии с «необходимым для жизни» в **T5[a]**, т. е. как базовые предпосылки физического существования, трактуемые как опосредованные условия возможности любой добродетельной деятельности (III).

Еще одно место, которое, как мне кажется, подкрепляет предлагаемую интерпретацию – это EN 1178b33–1179a13:

**T7** «**[a]** Поскольку он является человеком, [мудрецу] понадобится и внешнее благополучие (τῆς ἐκτὸς εὐημερίας), ведь [его] природа не самодостаточна (αὐτάρκης) для созерцания (πρὸς τὸ θεωρεῖν), но и тело должно быть здоровым, и пища, и остальной уход [должны] наличествовать (δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν). Конечно же, не следует думать, что тот, кому предстоит быть счастливым (τὸν εὐδαιμονήσοντα), будет нуждаться во многих и великих [внешних благах], если уж без внешних благ (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν) невозможно быть блаженным (μακάριον). Ибо не от чрезмерности зависит самодостаточность (τὸ αὐτάρκης), **[b]** равно как и деятельность (ἡ πράξις), но возможно, и не властвуя над землей и морем, совершать прекрасные поступки (πράττειν τὰ καλὰ). Ведь и благодаря умеренным [средствам] кто-нибудь, пожалуй, может поступать в согласии с добродетелью (πράττειν κατὰ τὴν ἀρετὴν)... и наличия такого количества [внешних благ] достаточно. Ибо счастливой (εὐδαιμόνων) будет жизнь того, кто действует в соответствии с добродетелью (τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος). И Солон также прекрасно высказался о счастливых (εὐδαιμόνων) людях, сказав, что это те, кто умеренно обеспечены внешними [благами] (τοῖς ἐκτὸς κευχομένης), но совершившие прекраснейшие, на его взгляд, поступки и прожившие рассудительно (πεπραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ᾔετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως), ведь тем, кто приобрел умеренное [количество внешних благ] возможно совершать то, что должно».

По-видимому, Аристотель различает здесь две основных функции «внешних» благ<sup>40</sup>: одни из них (например, здоровье, пища и т. п.) нужны для «самодостаточности» (τὸ αὐτάρκης) (**[a]**), а другие делают возможными нравственно прекрасную деятельность (ἡ πράξις; πράττειν τὰ καλὰ) (**[b]**). Даже если в данном случае Аристотель не использует сам термин «необходимое», первый тип благ, по-видимому, соответствует «необходимым (для жизни)» благам из **T5[a]** и **T6[b]**. Логически это вытекает уже из того, что и здесь речь идет именно о тех благах, в которых нуждается даже мудрец (в отличие от практического деятеля), а, согласно **T5-6**, это именно «необходимые» блага. Кроме того, в **T5[a]** «необходимое для жизни» эксплицитно преподносилось как минимальное необходимое условие «самодостаточности» (αὐτάρκεια), которой должен обладать предающийся «созерцанию» мудрец. При этом

<sup>40</sup> И в T7 под «внешними» благами явно имеются в виду все блага, противопоставляемые душевным, включая телесные (ср.: примеч. 3 и 15), т. к. упоминаемое здесь здоровье, строго говоря, является телесным благом (ср. EE 1218a31–32; Rh. 1660b21; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong).

**T7[a]** показывает, что если у мудреца «и тело должно быть здоровым, и пища, и остальной уход [должны] наличествовать», то в конечном счете эти («необходимые») блага, обеспечивающие «самодостаточность», важны не как таковые, а именно «для созерцания» (πρὸς τὸ θεωρεῖν), т. е. потому что опосредованно они суть условия возможности деятельности души в соответствии с такой добродетелью, как мудрость. Тем самым Аристотель приписывает «необходимому» инструментальную ценность (ср. **T2[a-b]**, **T3[b]**). Если остальные блага, упоминаемые в **T7[b]**, нужны уже для «прекрасных поступков»<sup>41</sup>, то, с одной стороны, это, конечно, указывает на то, что речь в данном случае идет уже о *внешней* деятельности (или, говоря точнее, о деятельности души, которая в отличие от созерцания реализуется прежде всего во *внешнем* поведении), а, с другой, – может предполагать, что сам тип подразумеваемых в этом случае «внешних» благ немного другой: это уже не просто самые общие условия нормального физического существования агента (III), но скорее непосредственные орудия или условия возможности *самой* добродетельной деятельности (I-II).

Результаты предложенного анализа можно подытожить так:

1) упоминаемые в **T2[b]** блага, которые «должны иметься по необходимости» (τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον), достаточно естественно понимать в свете представления о «необходимых (для жизни)» вещах, которое фигурирует в целом ряде других аристотелевских пассажей (**T3**: τὰ ἀναγκαῖα (3); **T4**: χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαῖων; **T5[a]**: τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαῖων; **T6[b]**: τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαῖων; ср. **T7[a]**). Аристотель понимает под такими «необходимыми» благами базовые условия возможности нормального физического существования (ср. **T6[b]**, **T7[a]** и примеч. 33), без которых в конечном счете невозможно и счастье или добродетельная деятельность. Это соответствует тому, что я назвал третьей версией инструментализма у Аристотеля (III). Аристотель приписывает «необходимым» благам именно инструментальную ценность в **T2[a-b]**, **T3[b]** и **T7[a]**;

2) когда в **T2** Аристотель противопоставляет такого рода «необходимые» блага «содействующим и полезным как орудия» (**T2[c]**: τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα... ὀργανικῶς), то под последними, по-видимому, имеется в виду то же самое, что в **T3** он называет просто «полезными» (χρήσιμα (3)), а в **T4** «полезными для государственного или семейного сообщества... вещами» (**T4**: χρημάτων... χρησίμων εἰς κοινῶνίαν πόλεως ἢ οἰκίας), т. е. те «внешние» блага, которые нужны *непосредственно* для самой внешней деятельности в соответствии с нравственными добродетелями (ср. **T5[b]**; **T6[c]**; **T7[b]**). Как показала предложенная выше интерпретация **T1**, такими благами могут быть как «орудия», буквально используемые в процессе деятельности (**T1[b]**), что в моей классификации соответствует первой версии инструментализма у Аристотеля (I), так и *непосредственные условия ее возможности* или интенсификации (**T1[c]**), подпадающие под то, что я назвал его второй версией (II). Различение между этими двумя разновидностями инструментальных благ, на мой взгляд, заметно также в **T5[b]** и **T6[c]**. Общий инструментальный характер их ценности в любом случае вполне ясен из **T1[b]**, **T2[c]**, **T5[b]**, **T6[c]**, **T7[b]**;

<sup>41</sup> Ср. T6, где Аристотель, как кажется, тоже отличает «необходимое» ([b]) от всех тех благ, которые имеют значение «в отношении к деятельности» ([c]: πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας).



3) если эта интерпретация верна, то упоминаемые в **T2[b]** блага, которые «должны иметься по необходимости», не следует (вслед за Ирвином) трактовать в инклюзивистском смысле. Не следует также проводить параллель между этим местом и **T1[c]**, где речь идет о благах, отсутствие которых «портит блаженство», с тем чтобы подкрепить инклюзивистское толкование и этого последнего пассажи. С точки зрения предложенного мной анализа, все рассмотренные аристотелевские тексты вполне укладываются в рамки инструменталистского подхода и, стало быть, вполне совместимы с типичным для Аристотеля моралистическим определением счастья. Некоторое отличие **T1** от остальных рассмотренных текстов состоит лишь в том, что здесь Аристотель не упоминает «необходимые» блага, подпадающие под третью версию инструментализма<sup>42</sup>;

4) общий итог сделанных замечаний состоит в том, что они демонстрируют возможность последовательно инструменталистской интерпретации даже тех аристотелевских высказываний, которым порой пытаются придать инклюзивистский смысл (ср. **T1[c]** и **T2[b]**), а также позволяют вычленивать три концептуально различных версии инструментализма, о которых можно говорить применительно к аристотелевским текстам.

### **Instrumentalism and Inclusivism in Aristotle's Interpretation of "External" Goods (on EN 1099a24–b7)**

*Andrei Seregin*

Ph.D. in Letters, Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

This paper deals with the question of which role "external" goods play in achieving happiness according to Aristotle. There are two basic approaches to this problem, which I refer to as "inclusivism" and "instrumentalism". Instrumentalism implies that happiness consists in virtuous activity of human soul, while "external" goods are only significant for it insofar as they contribute to this activity in one way or another. On the other hand, from the inclusivist point of view, at least some "external" goods are parts of happiness in their own right and so it is their non-moral content that is of importance for it. I discuss this alternative with regard to EN 1099a24–b7, where some scholars find evidence in favour of (partial) inclusivism, and try to show that consistently instrumentalist interpretation of this passage is preferable. In doing so, I pay special attention to the attempts of interpreting it in the light of EN 1099b26–28. In my opinion, the analysis of these two passages and some other relevant places in Aristotle's texts allows to distinguish three basic versions of instrumentalism in Aristotle: "external" goods can influence happiness not only because (I) they are literally used as instruments in the very process of virtuous activity, but also because (II) their simple presence enables or

<sup>42</sup> Впрочем, если с учетом моей интерпретации благ, которые «должны иметься по необходимости» (**T2[b]**), последовать за Краутом в отождествлении их с благами, без которых «невозможно» (*ἀδύνατον*) осуществлять добродетельную деятельность (**T1[b]**), то получится, что «необходимые» блага (III) упоминаются и в **T1**. Однако, на мой взгляд, в этом случае весь текст **T1** станет менее последовательным: блага, без которых «невозможно» (*ἀδύνατον*) или «нелегко» (*οὐ ῥᾴδιον*) осуществлять добродетельную деятельность (**T1[b]**), уже нельзя будет соотносить, соответственно, с «орудиями» (I) и непосредственными условиями интенсификации этой деятельности (II) в **T1[b]-[c]**.

facilitates this activity, even when they are not used as its instruments, whereas (III) some of them are necessary preconditions of our physical existence, so that in the last analysis virtuous activity is impossible without these latter goods either.

**Keywords:** Aristotle, happiness, inclusivism, instrumentalism, non-moral good and evil, Stoicism, virtue

### Список литературы / References

Annas, J. "Aristotle on Virtue and Happiness", *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, ed. by N. Sherman. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 35–55.

Brown, E. "Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XXII (2006), ed. by J. J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 221–256.

Cooper, J. M. "Aristotle on the Goods of Fortune", in: Cooper, J. M. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 292–311.

Crisp, R. "Aristotle's Inclusivism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XII, ed. by C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1994, pp. 111–136.

Gauthier, R. A., Jolif, J. Y. (ed.) *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Tome II, commentaire, première partie, livres I-IV*. Louvain; Paris: Publications universitaires; Béatrice Nauwelaerts. 1970. 434 pp.

Irwin, T. "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, ed. by N. Sherman. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 1–33.

Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989. 379 pp.

Nussbaum, M. C. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 544 pp.