

Александр Санженakov

Проблема атрибуции *De virtutibus et vitiis*  
и трансформация этики Платона\*

---

ALEXANDER SANZHENAKOV  
THE ATTRIBUTION OF *DE VIRTUTIBUS ET VITIIS*  
AND TRANSFORMATION OF PLATO'S ETHICS

ABSTRACT. The article deals with the question of attribution of the treatise *On the virtues and vices* (Corpus Aristotelicum, 1249a26–1251b37), and transformations of Plato's ethics in this work. It is shown that Aristotle could not have written this treatise, since it contains certain Stoic borrowings. The author argues that it had been written during the period of eclecticism (II–I BC), criticising the attempt made by P. Simpson to prove the authenticity of the treatise. An examination of the text shows that Plato's ethical ideas in this work have changed significantly: the number of virtues is increased and the virtues themselves are interpreted from a Peripatetic point of view. KEYWORDS: Corpus Aristotelicum, Pseudo-Aristotle, Plato, Chrysippus, Stoics, ancient ethics, virtue, vice.

---

В предлагаемой статье мы рассмотрим два вопроса. Во-первых, будет рассмотрен вопрос аутентичности и атрибуции трактата *De virtutibus et vitiis*. В результате будет доказано, что это сочинение Аристотель не писал, а также то, что его следует атрибутировать философу периода эклектики (II–I вв. до н.э.). Во-вторых, мы рассмотрим, какие трансформации претерпела этика Платона в этом сочинении.

---

© А.А. Санженakov (Новосибирск). sanzhenakov@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ в рамках научного проекта № 14–33–01271a2.

Трактат «О добродетелях и пороках» (*De virtutibus et vitiis*, далее сокращенно — VV) входит в корпус Аристотеля (*Corpus Aristotelicum*) под пагинацией 1249a26–1251b37. В трактате представлены определения добродетелей и пороков, а также произведена их подробная классификация. Проблема аутентичности и вопрос авторства этого трактата — предмет неослабевающего интереса исследователей на протяжении многих десятилетий.

Первым в подлинности сочинения усомнился Э. Целлер. Он обратил внимание на то, что способ описания и классификации добродетелей и пороков в рассматриваемом сочинении характерен для перипатетической школы периода после Теофраста. Также Целлера насторожила солидаризация автора трактата с Платоном по вопросу трехчастного деления души. Это обстоятельство выдает в авторе позднего перипатетика (ранние перипатетики не были так платонически настроены). Кроме того, по мнению Целлера, говорить о сходстве даже внешнем со стоицизмом едва ли возможно, хотя он обращает внимание на жесткий «стоический» ригоризм парных противоположностей ἐλαίνετά (достоинное похвалы) и ψεκτά (порицаемое) в начале и в конце трактата. Наконец, автор трактата помещает демонов (δαίμονες) между богами и родителями (VV 1250b20), что, с точки зрения Целлера, говорит о влиянии пифагорейских «Золотых стихов»<sup>1</sup>. Опираясь на вышеизложенные доводы, Целлер сделал вывод о том, что Аристотель этого сочинения не писал, а искомый автор трактата, скорее всего, является перипатетиком периода эклектизма [Zeller 1923: 670–71].

Во многом соглашаясь с Целлером, филолог К. Шухардт (Schuchhardt) более решительно поместил работу в период эклектизма, а также отметил, что оппозиция ἐλαίνετά/ψεκτά может иметь своим источником «Риторику» Аристотеля (Rhet. 1366a23–25, 33–36).

<sup>1</sup> Ср.: Прежде всего почитай бессмертных богов, соблюдая / Их старшинство согласно закону, и верным будь клятве, / Славных героев, подземных демонов чти по закону, / Мать и отца уважай, проявляй внимание к ближним (Петер 2000: 9).

В самом деле, в первой книге в начале девятой главы говорится: «Вслед за этим поговорим о добродетели и пороке, прекрасном и постыдном (καλοῦ καὶ αἰσχροῦ), потому что эти понятия являются объектами для человека, произносящего хвалу (ἐλαينوῦντι) или хулу (ψέγοντι)» [Платонова 1978: 43]. Точно таким же по смыслу заявлением начинается исследуемый трактат: «Нравственно прекрасное (τὰ καλὰ) достойно похвалы (ἐλαίνεται), дурное (τὰ αἰσχροῦ) — порицания (ψεκτὰ), и нравственно прекрасным правят добродетели, дурными же делами — пороки, посему достохвальны (ἐλαίνεται) добродетели, достохвальны и причины добродетелей, и то, что сопутствует добродетелям, и то, что происходит от них, и деяния их, а противоположное достойно порицания (ψεκτὰ)» [Миллер 1987: 527].

Развивая увиденную Шухардтом связь VV с Rhet. I 9, Э. Шмидт [Schmidt 1986: 56] указывает на другие параллели. В частности, он усматривает сходство в определении рассудительности (φρόνησις). В Rhet. I 9 φρόνησις определяется как «интеллектуальная добродетель (ἀρετὴ διανοίας), в силу которой люди в состоянии здраво судить о значении перечисленных выше благ и зол для блаженства (εὐδαιμονίαν)» [Платонова 1978: 44]. В рассматриваемом нами трактате рассудительность есть «добродетель разумной части души (λογιστικῆς), прокладывающая путь к счастью» [Миллер 1987: 527–8]. Также Шмидт отмечает, что подобным образом рассудительность представлена и в псевдо-платоновских «Определениях» (Def. 411d5). Тем не менее, Шмидт придерживается поздней датировки VV, обосновывая свою точку зрения поздней лексикой (ἀμνημοσύνη, ἀλότευμα, χαυνοῦσθαι, μεμψιχορία, ἀνόρεκτος), которая не встречается ни в одном сочинении Аристотеля [Schmidt 1986: 19]. Дополнительными аргументами в пользу неподлинности VV для Шмидта являются два следующих обстоятельства. Во-первых, одни добродетели рассматриваются в тексте VV как главенствующие, а другие как их подвиды. По мнению Шмидта, такой способ выстраивания связи характерен для Хрисиппа, различающего πρῶται ἀρεταὶ и ἀρεταὶ ὑποτεταγμένα

(ФРС III 264, 265). Во-вторых, автор VV ничего не сообщает о добродетели как середине между двумя пороками-крайностями.

Редактор «Эвдемовой этики» (в приложении к которой было опубликовано VV) Ф. Зуземиль (Sussemihl), принимая доводы Целлера и Шухардта, заключил, что эта работа есть продукт философа-эклектика небольших умственных способностей, который ставил своей целью примирение аристотелевского и платоновского моральных учений. Он датирует трактат не позднее, чем II или I век до н.э.

Таким образом, большинство исследователей имеют веские основания сомневаться в подлинности VV. Впрочем, в последние годы мы можем наблюдать отказ от гиперкритического взгляда на это сочинение и попытки вернуть авторство Аристотелю. Уже в середине прошлого века появились работы (Zürcher 1952, Gohlke 1944), авторы которых высказывают сомнения в весомости аргументов в пользу неподлинности трактата. Возражения, например, приводятся следующего порядка: учение о середине отсутствует в тексте VV потому, что Аристотель написал его на раннем этапе своего творческого пути. Исходя из этого же допущения, объясняются присутствующие в сочинении платонические элементы. Одной из последних работ, написанных в подобном ключе, является статья П. Симпсона, в которой он приходит к выводу о недостаточной убедительности аргументов в пользу неподлинности этого сочинения. Поэтому, заключает Симпсон, следует довериться традиции, которая приписывает авторство Стагириту (Simpson 2013).

Следует отметить, что гипотеза Симпсона подкрепляется частичным совпадением списка добродетелей из VV со списком добродетелей из «Эвдемовой этики» (1220b38–1221a12). В последней обнаруживаются такие специфические добродетели, как *кротость* (πραότης), *бескорыстие* (ἐλευθεριότης) и *великодушие* (μεγαλοψυχία). При этом некоторые добродетели в VV определяются точно так же, как в «Никомаховой этике». Например, явная параллель обнаруживается в истолковании такой добродетели, как

воздержанность (ἐγκράτεια). Автором VV воздержанность определяется как «добродетель воделеющей части, позволяющая при помощи рассуждения сдерживать порыв влечения к скверным удовольствиям» (1250a5–7)<sup>2</sup>, а в EN воздержанный человек определяется как тот, кто «зная, что [его] влечения дурны, не следует им благодаря [рас]суждению (διὰ τὸν λόγον)» (1145b13–14)<sup>3</sup>. Несмотря на некоторые разночтения, родственность определений очевидна.

Тем не менее, мы не склонны видеть в авторе трактата Аристотеля. Прежде всего такое убеждение проистекает из догматического характера сочинения, автор которого не рассуждает, а просто излагает фактический материал нарративно-безапелляционным тоном. Такой способ подачи может объясняться целью автора трактата — изложить бытующие в этот период общепризнанные моральные нормы и факты моральной эмпирии. Если следовать установившемуся мнению о разделении всего аристотелевского наследия на три группы текстов — экзотерические сочинения (для широкого круга читателей, главным образом диалоги), собрание материалов (эмпирическая база) и эзотерические сочинения (научные трактаты, часто в виде лекций), то VV мог относиться ко второй группе текстов, то есть являлся эмпирической базой для последующих теоретических построений. Именно к такому заключению приходит П. Симпсон. С его точки зрения, содержание VV может идти вразрез со взглядами Аристотеля, но это вовсе не отменяет его авторства, потому что все сказанное в VV — это материалы, явления и *endoxa*, из которых Аристотель мог уже выстроить собственные, более четкие умозаключения [Simpson 2013: 659].

Предложенная гипотеза многое объясняет, но упускает из виду следующие обстоятельства. Во-первых, эндоксический материал по определению содержит такие характерные вставки, как «принято считать», «по общему мнению» и т.д. Пример *endoxa*,

---

<sup>2</sup> Миллер 1987: 528.

<sup>3</sup> Брагинская 1984: 192.

начинающегося со слов «принято считать, что», продолжающегося словами «по мнению одних... а по мнению других...» и заканчивающегося словами «вот что, стало быть, говорится обычно», можно прочесть в EN 1145b8–20. В исследуемом трактате мы ничего подобного не обнаруживаем. Во-вторых, VV имеет жесткую структуру. Автор за редким исключением придерживается строгой последовательности изложения. Сначала приводится родо-видовое определение добродетели или порока (в качестве рода выступает привязка к той или иной части души), затем дескриптивное определение, наконец, перечисляются сопутствующие свойства. Возьмем для примера мужество. Родо-видовое определение: «мужество — это добродетель гневливой части (θυμοειδούς), не дающая поддаться страху смерти» (1250a6–7)<sup>4</sup>. Дескриптивное определение: «мужеству свойственно не поддаваться страху смерти, быть смелым при угрожающих обстоятельствах и отважным пред лицом опасности; [ему свойственно] предпочитать смерть позорному спасению своей жизни и быть причиною победы. Свойственно мужеству утруждаться, выносливым быть и проявлять свое мужское достоинство» (1250a44–b4)<sup>5</sup>. Перечисление сопутствующих свойств: «Мужеству сопутствуют (παρέλτα) отвага, решимость, смелость, равно как трудолюбие и выносливость» (1250b4–6)<sup>6</sup>. По этой схеме прописаны все добродетели и пороки. В редких случаях отсутствует один из элементов схемы. В некоторых она дополняется разделением на три вида, о чем мы скажем ниже. Подобный схематизм никак не согласуется с изложением эндоксического материала.

Во-вторых, по мнению Симпсона, одним из аргументов в пользу авторства Аристотеля является неявная ссылка на VV в «Эвдемовой этике». Во второй книге EE сказано: «в уже завершенных книгах (ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις) проведено разделение “движений чувств” (τῶν παθημάτων), “возможностей” (τῶν δυνάμε-

---

<sup>4</sup> Миллер 1987: 528.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

ων) и “свойств” (τῶν ἕξεων)» (EE 1220b10–13)<sup>7</sup>. Приведя несколько определений добродетелей и пороков из VV, Симпсон заявляет, что все они выстроены на основе этого разделения. Чтобы разъяснить суть предложенного подхода, снова возьмем для примера мужество. В рамках предлагаемой интерпретации в дефиниции «мужество — это добродетель гневливой части, не дающая поддаться страху смерти», гневливая часть души соответствует «возможности» (альтернативный перевод — «предрасположенность», «способность», Симпсон переводит δύναμις как ‘a power’), «не дающая поддаться страху» соответствует «свойству» (в ином переводе «состояние», «устой», а у Симпсона ‘a habit’), а сам страх смерти — «движению чувств» (Симпсон переводит просто как ‘a passion’) [Simpson 2013: 658]. С одной стороны, такое толкование, хоть и с некоторыми оговорками, вполне допустимо. В самом деле, части души могут пониматься как δυνάμεις. Аристотель в *De anima* ведет речь о растительной и мыслительной способностях и способности ощущения (415a). Другой вопрос, который мы оставим открытым, насколько возможно смешение данной философской традиции с платоническим пониманием души? Кроме того, вызывает сомнение сама возможность связи EE и VV. Зачем идентифицировать VV как то самое аристотелевское сочинение, на которое дается ссылка в EE 1220b10–13, в то время как надежнее и проще было бы в этом качестве представить EN и MM. Действительно, и в «Никомаховой этике» (1105b20), и в «Большой этике» (1186a12) мы обнаруживаем постулат о том, что в душе находятся движения чувств, способности и состояния. Поэтому куда более вероятно, что в EE делается ссылка на эти два этических сочинения, нежели на VV.

В связи с вышесказанным предложенный П. Симпсоном выход из ситуации мы считаем не вполне удачным. Поэтому вслед за Целлером мы отнесем это сочинение к псевдо-аристотелевским, а его автора поместим в период эклектизма.

---

<sup>7</sup> Солопова 2005: 37.

Одним из доводов в пользу эклектического характера исследуемого сочинения является рафинированность классификации добродетелей и пороков, в ходе которой выделяются первичные добродетели (и пороки) и вторичные (подчиненные) — признак влияния стоической школы в целом и Хрисиппа в частности. Справедливости ради следует отметить, что разделение на виды производится автором VV всего лишь в отношении трех пороков — гневливости, несправедливости и скупости. Рассмотрим такой порок, как *гневливость* (ὀργιλότης). Наш автор различает три вида этого порока: *вспыльчивость* (ἀκροχολία), *огорчение* (πικρία) и *досада* (βαρυθυμία). Ни в одном сочинении Аристотеля мы не встретим упоминания о *вспыльчивости*<sup>8</sup>, но Стобей приводит мнение Хрисиппа о том, что *вспыльчивость* наряду с другими пороками есть склонность к болезни (εὐεμπτωσία), которая в свою очередь есть «предрасположенность к страсти или чему-либо противоположному» (ФРС III 421). То же самое касается *досады*, такой термин не встречается в текстах Аристотеля, в то время как в сочинении Андроника Родосского приводится определение этого порока, которое дал Хрисипп — «скорбь отягощающая и не дающая передышки» (ФРС III 414). Наконец, идентичную картину мы наблюдаем и в отношении *огорчения*<sup>9</sup> — никакого упоминания в Корпусе Аристотеля и свидетельство Стобея о хрисипповской классификации вождедений, в число которых входит гнев (ὀργή) и его виды, в частности, *огорчение* (ФРС III 394). Учитывая все вышесказанное, мы вынуждены заключить, что Э. Целлер мог заблуждаться, отрицая стоическое влияние на автора трактата. По крайней мере, терминологическая зависимость автора VV от стоической традиции налицо. Если к этому прибавить синтез платонических и перипатетических воззрений, то мы можем с

<sup>8</sup> Хотя в «Никомаховой этике» упоминаются «горячие» (οἱ ἀκρόχολοι) — те, кто гневается по всякому поводу (EN 1126a18–19).

<sup>9</sup> Однако в «Никомаховой этике» встречаются «желчные» (οἱ λικροί) — те, у кого гнев долго не стихает, так как они его сдерживают (EN 1126a19–20). Ср.: EE 1221b13–14.



большой долей вероятности идентифицировать автора как философа периода эклектики (II–I вв. до н.э.).

\*\*\*

Разобрав вопрос аутентичности и атрибуции трактата *De virtutibus et vitiis*, мы переходим ко второй части нашей статьи, которая будет посвящена проблеме трансформации платоновской этики в исследуемом сочинении. С одной стороны, вторая часть статьи есть последовательное продолжение первой, так как, доказав, что платоновская этическая доктрина представлена в VV в упрощенном, выхолощенном виде, мы добавим еще один аргумент в пользу высказанной атрибуции. С другой стороны, подобное исследование небезынтересно само по себе.

Фигура Платона появляется в тексте VV с первых строк, когда автор трактата солидаризируется с этим философом по вопросу разделения души на три части: «Согласно Платону, истолковывающему душу трехчастной, добродетель разумной (λογιστικῆ) части души есть рассудительность, яростной (θυμοειδοῦς) части — кротость и мужество, вожделеющей (ἐπιθυμητικῆ) части — умеренность и воздержанность, добродетелями души в целом являются справедливость, бескорыстие и великодушие» (1249a31–1249b28)<sup>6</sup>. Не менее важным свидетельством, которое также обнаруживается в только что приведенном пассаже, является платоновское учение о четырех добродетелях: *рассудительности* (φρόνησις), которая помещается в разумную часть души, *мужестве* (ἀνδρεία), находящемся в яростной части души, а также *умеренности* (σωφροσύνης), координирующей вожделеющую часть души, и, наконец, *справедливости*, отвечающей за слаженную работу всех частей души. Действительно, по Платону, справедливый человек «не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал

---

<sup>6</sup> Миллер 1987: 527.

действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний» (R. 443d1–7)<sup>7</sup>.

Учение о четырех кардинальных добродетелях, окончательно оформленное Платоном, стало общепhilosophской догмой, разделяемой практически всеми мыслителями античности. В некоторых случаях это учение претерпевало незначительные изменения. Например, последователь Платона Ксенократ заменил мужество на великодушие (μεγαλοψυχία), наследовав традицию Демокрита и предвосхитив стоиков [Диллон 2005: 169]. В других случаях оно дополнялось иными добродетелями, как это сделали Аристотель и стоики. В любом случае учение о четырех добродетелях можно считать этико-антропологическим базисом античности.

В исследуемом сочинении учение о четырех кардинальных добродетелях в целом сохранено, но в то же время переработано и расширено. Так, автор VV помимо мужества помещает в гневливую часть души *кротость* (πραότης), а также наряду с благородием выделяет в вожделеющем начале души *воздержанность* (ἐγκράτεια). Относительно воздержанности нет сомнения, что здесь мы имеем дело с вполне корректным заимствованием. Иначе говоря, Платон действительно включал *воздержанность* в список добродетелей и помещал ее в низшую безлогосную часть души, определяя в «Государстве» через нее умеренность (430e6–7). Что же касается *кротости*, то в текстах Платона эта добродетель нечастая гостья. Мы можем ее увидеть в «Государстве» (558a3), «Кратиле» (406a6), «Пире» (197d3), «Теэтете» (144b5), «Тимее» (71c4) и «Критии» (120e3), но везде она употребляется единожды. При этом в большинстве случаев речь идет просто о черте характера, а не о добродетели. Например, в «Кратиле» Платон, проводя этимологический анализ имен богов, заявляет, что Лето названа «за мягкость (ἀλότης πραότητος) этой богини, поскольку она благоволит к мольбам молящих» (406a6). В «Теэтете» же

---

<sup>7</sup> Государство: 218.

πρᾶότης (в данном случае переводится как «плавность») и вообще характеризует не самого человека, а его подход к учению и исследованию (144b5). Наконец, в «Тимее» (71c4) *кротость* связывается с разумом (διάνοια), что совсем разрывает связь между Платоном и автором VV, ибо последний помещал *кротость* в яростное начало, которое хоть и может подчиняться разумной части, но все же таковой не является.

Подобную картину мы наблюдаем и относительно таких добродетелей, как *бескорыстие* (ἐλευθεριότης) и *великодушие* (μεγαλοψυχία), которые автор VV наряду со справедливостью причисляет к добродетелям души в целом. *Бескорыстие* у Платона фигурирует при описании благородного молодого человека с хорошими природными задатками, например, Теэтета в одноименном диалоге (144d2), но не более того. *Великодушие* также не являлось для Платона одним из центральных морально-этических понятий. В диалоге «Алкивиад II», относящемся к Spuria, оно используется даже в качестве эфемизма неразумия: «Подобным же образом обстоит дело и с распределением неразумия (ἄφροσύνην): тех, кому досталась большая его часть, мы называем безумцами; тех же, у кого его чуть поменьше, — глупцами и слабоумными. Если же кто хочет употребить смягченные выражения, то либо называют их восторженными (μεγαλοψύχους) или наивными, либо простодушными, несведущими или туповатыми» (140c5–d2)<sup>8</sup>. Уже такой поверхностный формально-терминологический анализ позволяет нам заключить, что в исследуемом трактате учение Платона претерпело серьезные трансформации, список только основных добродетелей был значительно расширен, не говоря уже о второстепенных. Если к этому добавить содержательный анализ, то мы не только укрепимся в этом выводе, но и увидим, что во многом от платоновского учения о добродетелях в этом сочинении остались лишь названия добродетелей.

Платоновский Сократ связывал добродетель с размышлением и знанием. Эта связь показана в диалоге «Протагор» — в финаль-

---

<sup>8</sup> Шейнман-Топштейн 1990: 128.

ной части мужество определяется как «понимание (σοφία) того, что страшно и что не страшно» (Prot. 360d) [Протагор: 475]. Мужественным, по Платону, человек является «в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно» (R. 442c)<sup>9</sup>. Нет сомнения, что эти дефиниции далеки от тех, что мы обнаруживаем в тексте VV. В первой части нашей статьи мы уже приводили определения мужества из VV, поэтому позволим себе опустить их здесь. Скажем только, что мужество в исследуемом трактате понимается довольно традиционно, а именно, как бесстрашие. В рамках такого подхода знание и разумность не находят себе места, а добродетель трактуется как некая уравниловка, слаженность аффективных реакций.

Содержательные разночтения обнаруживаются и в определениях справедливости и несправедливости. По Платону, справедливость сводится к согласованности частей души, а несправедливость — к смятению и блужданию разных частей души. Она заключается «в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней, хотя данная часть к этому не предназначена по своей природе, а должна повиноваться той части, которой господствовать подобает» (R. 444b)<sup>10</sup>. Другими словами, справедливость для Платона — это душевная гармония, слаженная работа частей души, а несправедливость — отсутствие таковой. Толкование этих моральных категорий в тексте VV существенно отличается от только что представленного. «Справедливость — это добродетель души, распределяющая [каждому] по достоинству» (VV 1250a12)<sup>11</sup>. «Справедливости свойственно распределять по достоинству» (VV 1250b17)<sup>12</sup>. Подобное истолкование стоит ближе

---

<sup>9</sup> Государство: 217.

<sup>10</sup> Государство: 219.

<sup>11</sup> Миллер 1987: 528.

<sup>12</sup> Миллер 1987: 529.

к аристотелевскому пониманию справедливости как равенства и пропорционального распределения (EN 1134a).

Отмечая формальные и содержательные различия между учением Платона и морально-этическими идеями VV, мы должны обратить внимание и на некоторые платонические элементы в тексте. Одним из таковых является идея причастности благочестия справедливости: «В этом-то и состоит благочестие (εὐσέβεια), которое то ли есть часть (μέρος) справедливости, то ли сопутствует ей (παρακολουθοῦσα)» (VV 1250b21–23)<sup>13</sup>. Весьма вероятно, что эту идею автор VV почерпнул из сочинений Платона. В связи с этим показательно и сомнение, с которым говорится о причастности благочестия (оно либо часть, либо сопутствующее справедливости). Это сомнение отсылает нас к «Евтифрону», где благочестие провозглашается частью справедливости (11e–13c) и к «Протагору», где две эти добродетели предлагается мыслить как одно и то же или как «весьма подобные друг другу» (331b). Вообще вопрос о соотношении справедливости и благочестия сводится к более общему вопросу единства и полноты морального совершенства. Оппоненты Сократа полагают, что различные добродетели настолько отличны друг от друга, что в итоге могут независимо присутствовать в человеке поодиночке: например, встречаются люди несправедливые и невежественные, однако вместе с тем мужественные. Платон же в некоторых диалогах отстаивает унитарную позицию Сократа в отношении добродетели, заключающуюся в том, что добродетельный человек во всем добродетелен, то есть имеет весь набор добродетелей. Позже это положение будет развито стоиками до идеи о взаимоследовании добродетелей (ἀντακολουθία) (ФРС III 295).

Все сказанное во второй части нашей статьи можно суммировать следующим образом. Формально-терминологический и содержательный анализ VV показал, что идеи Платона в данном трактате претерпели существенные изменения. Список добродетелей был расширен, а сами добродетели интерпретируются ско-

---

<sup>13</sup> Там же.

рее в перипатетическом духе, нежели в платоническом. В то же время в тексте обнаруживаются явные платонические заимствования, как то: учение о трехчастном делении души и идея причастности благочестия справедливости.

\*\*\*

Подводя итоги статьи, вкратце изложим полученные результаты.

Догматический характер сочинения и нарративно-безапелляционный тон изложения материала не согласуются со стилем дошедших до нас сочинений Аристотеля. Данную специфику трактата может объяснить гипотеза Симпсона о том, что VV является собранием *endoxa*, на основе которого Аристотель делал собственные теоретические выводы. Но это предположение вряд ли может считаться надежным, поскольку исследуемый трактат стилистически далек от *endoxa*. Попытка Симпсона доказать аутентичность VV, связав последний с пассажем из «Эвдемовой этики» (1220b10–13), тоже является малоубедительной, ибо куда более вероятно, что EE (1220b10–13) отсылает к аналогичным местам в EN (1105b20) и MM (1186a12). Явно стоические заимствования свидетельствуют об эклектическом характере сочинения. Несмотря на то, что в самом начале VV упоминается Платон и его учение о трехчастном делении души, этико-антропологические взгляды Платона представлены в тексте в чрезвычайно редуцированной и выхолощенной форме, хотя некоторые содержательные моменты явно платонического толка в трактате обнаружить нетрудно. В целом, можно предположить, что задача автора состояла в том, чтобы познакомить читателя не с учением какого-то определенного философа, но дать панораму общеантических взглядов. Возможно, такое сочинение было написано исключительно с дидактически-пропедевтической целью, то есть оно адресовано ученикам, только приступающим к изучению философии.

Источники

- Брагинская 1984 — Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4 / Под ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1984. С. 53–293.
- Государство — Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Миллер 1987 — О добродетелях / Пер. Т.А. Миллер // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 527–531.
- Петер 2000 — Пифагорейские золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. И.Ю. Петер. М.: Алетейа, Новый Акрополь, 2000.
- Платонова 1978 — Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15–164.
- Протагор — Платон. Протагор / Пер. Вл.С. Соловьева // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Под ред. А.Ф. Лосева. Москва: Мысль, 1990. С. 418–476.
- Солопова 2005 — Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. Изд. подг. М.А. Солопова. М.: ИФ РАН, 2005.
- ФРС III — Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол: этические фрагменты / Пер. и ком. А.А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2008.
- Шейнман-Топштейн 1990 — Платон. Алкивиад II / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейна // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 125–141.
- EE — *Ethica Eudemia* / Ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakert, 1967).
- EN — *Ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).
- MM — *Magna moralia* / Ed. F. Susemihl // Aristotle. Vol. 18 (ed. G.C. Armstrong). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935 (repr. 1969). P. 446–684.
- Rhet. — *Aristotelis ars rhetorica* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Schmidt 1986 — Aristoteles. Werke. Bd. 18. Opuscula. Teil 1. Über die Tugend / Übersetzt und erläutert von E.A. Schmidt. Berlin: Akademie-Verlag, 1986.
- Schuchhardt 1883 — *Schuchhardt C. Andronici Rhodii qui fertur Libellus Περί*

παθῶν pars altera (*De virtutibus et vitiis*). Darmstadt: Formis C.F. Winteri, 1883.

VV – *De virtutibus et vitiis* // *Aristotelis opera* / Ed. I. Bekke. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1831 (repr. De Gruyter, 1960). P. 1249a26–1251b37.

---

Литература

Диллон 2005 – Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.) / Пер. с англ. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.

Gohlke 1944 – Gohlke P. Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik. Vienna: R. Rohrer, 1944.

Simpson 2013 – Simpson P.L.P. Aristotle's *Ethica Eudemia* 1220b10–11 ἐν τοῖς ἀπληλαγμένοις and *De virtutibus et vitiis* // *The Classical Quarterly*. 2013. Vol. 63. Issue 02. P. 651–659.

Zeller 1923 – Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teil III. Abt. 1. Leipzig: O.R. Reisland, 1923.

Zürcher 1952 – *Zürcher J. Aristoteles' Werk und Geist*. Paderborn: F. Schöningh, 1952.