Институт философии РАН

Ольга Зубец

ВЕЛИЧАВЫЙ

Центр гуманитарных инициатив
Москва–Санкт-Петербург
2025

УДК 1(091) + 141.7
ББК 87.3(0) + 87.6
З 91

Рецензенты:
доктор философских наук М.Л. Гельфонд;
кандидат философских наук Н.П. Волкова

Редактор Н.Ф. Колганова

З 91 **Зубец О.П. Величавый.** – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. – 856 с.

ISBN 978-5-98712-984-5

Каким видится философу человек поступающий, совершающий поступок? Что за парадоксальный образ Величавого (μεγαλόψυχος) создаёт Аристотель – портрет добродетельного человека, предпочитающего совершать благодеяния, а не принимать их, превосходящего в поступке, по праву гордого, презирающего, для которого и честь ничто, и ничто не великое? Автор размышляет о понятии аристократизма, о философском идеале человека как начала, об истории аристотелевской идеи, о поступке как исключительно философском понятии и о том, как возможна современная моральная философия.

Книга может быть интересна любому склонному к философии человеку.

ISBN 978-5-98712-984-5

© О.П. Зубец, 2025
© Центр гуманитарных инициатив, 2025

Оглавление

Предисловие 9

Часть первая. Введение 13

Поиск самого себя 24
Аристократизм 31
Вариация. Об аристократизме 36
Аристократизм философствования 77
Вариация. Знать – сословие деятелей у Ницше и Шпенглера 98
Вариация. Взгляд в духе англомании 105
Аристократизм философии в её не-сервильности 120

Часть вторая. Величавый Аристотеля 125

Этика и метафизика 127
Возведение к бытию 133
Об этическом смысле понятия ἀρχή 142
Сознательный выбор и решение о поступке: προαίρεσις 158
Общий настрой 178
Текст Аристотеля (Фрагмент) 196
О переводе и слове 201
Философский идеал 210
Чьими глазами? 215
Портрет 223
Каков же он? 241
«...Исследовать ли [сам душевный] склад или его обладателя – это безразлично» 242
«...Считает себя достойным великого, будучи этого достойным» 243
«...Для кого даже честь – пустяк» 248
«Ни в коем случае не подобает... удирать со всех ног» 252
Величавость против силы необходимости 257
Безымянная добродетель 259
«...Они жаждут превосходства...» 262
«...Потому что презирает...» 269
«...Люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет» 282
Вариация. О даре (в связи с предыдущим рассуждением о благодеянии) 304

«Признак величавого — не нуждаться [никогда и] ни в чем...» 327
Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? 337
Вариация. Общество в оптике моральной философии 364
«И он правдив [всегда]...» 374
Вариация. Ложь как самоустранение (боги не лгут) 375
«...Величавость — это, видимо, своего рода украшение добродетелей...»: об украшении как космосе 397
«...Празден и нетороплив...» 403
Вариация. О праздности самой по себе 405
Вариация. О профессии 425
По праву гордый 446
Важное замечание в завершение второй части 477

Часть третья. Искажения, переосмысления, откровения 479

Стоики и Цицерон 484
Христианская мысль о великодушии 503
Августин Блаженный 503
Абеляр 503
Альберт Великий 506
Фома Аквинский 509
Данте и Шекспир 512
Шекспир: 94-й сонет и Фрагмент Аристотеля 514
Век семнадцатый 534
Декарт 535
Гоббс 541
Юм, Смит и др. 553
Вариация. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я 557
Адам Смит 581
Джон Уизерспун 591
Ральф Эмерсон и Аристотель: опора на себя *vs* самодостаточность 596
Вариация. «Одиночество и общество» Ральфа Эмерсона ... 622
Поверх голов 628
Вариация. Близость с Аристотелем как ключ к этическому замыслу Карла Маркса 630
Ницше: взгляд сквозь призму аристотелевской идеи 646
Бахтин и Арендт 656
Что это было? 675

Часть четвертая. Моральная философия: заключение, являющееся вступлением 681

Как мыслить совершившему немыслимое? 688
Начальный поступок 708
О «философии до...» 724
О практической природе философии 746
«...Съезжаем... если не удерживаемся от этого всеми силами» 765
Моральная философия: от первого лица 796
Пролегомены к морально-философскому понятию поступка 810

И последнее... 852

Статьи, вошедшие в эту книгу в той или иной степени 853

Лучше совершить благодеяние,
чем претерпеть его

Предисловие

Это предисловие – мало обнадёживающая попытка заранее оговорить некоторые вещи, чтобы избежать разочарования вероятного читателя. Эта книга – не историко-философское исследование, это работа по моральной философии, даже не по этике, если принять различение, предложенное А.А. Гусейновым. Оно таково: моральная философия «смотрит на мир и культуру изнутри необходимости моей единственной жизни», этика «смотрит на мою жизнь извне, из того, что кто-то считает правильным для меня. Первая ставит на кон меня самого и само бытие раскрывает как персональную ответственность, вторая учит, как быть рациональным и осуществлять правильный выбор. Первая ставит меня в центр, вынуждая жить из себя, вторая учит уравнивать себя с другими, соразмерять своё благо с благом других»[1]. В сущности, именно моральная философия является философией, более того – первой философией, а этика оборачивается попыткой помыслить человека морального, то есть поступающего, извне, с точки зрения учёного-наблюдателя, и это усилие представляется безнадёжным, более того – уничтожительным.

У книги есть разные недостатки. Один из них – то, что в её основу легли статьи, написанные в течение более чем двадцати лет: они различаются во многих отношениях и тем не менее их сближает движение мысли, и это позволило всё же попробовать объединить их в некоторый непрерывный текст. В результате в нём встречаются повторы, которые невозможно устранить механически, так как иногда в разных рассуждениях необходимо повториться. Более того, эта повторяемость некоторых суждений и цитат столь же необходима, как необходимо повторение главной темы в музыкальном произведении. В книге встречаются понятийные различия, которые отражают тот, скорее всего, благотворный факт, что автор менялся на протяжении двух десятилетий. Интересно, что это движение от взгляда на историю ценностей, обращённого в первую очередь на идею или образ аристократизма, к моральной философии как первой философии, как

[1] *Гусейнов А.А.* Нравственная философия и этика: линия разграничения // Этическая мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 2. С. 15.

метафизике, сейчас воспринимается мною как движение от наукообразной фантазии к отвергающему наукообразность философскому мышлению во всей его серьёзности и ответственности. В силу этого вполне можно посоветовать читать книгу с середины или с конца.

Книга, возникшая как собрание трудов, в итоге оказалась всё же своего рода монографией и обладает недостатками и достоинствами обоих. Она состоит из четырёх частей.

Первая часть – вводная: в ней даётся понимание моральной философии как персонифицированного и самодостаточного мышления поступающего человека, мышления, которое само является поступком. Речь идёт о проблеме поиска самого себя, с которой начинается античная философия и которая с самого начала является этической, и далее – о реконструкции аристократизма как ценностного явления, рассмотрении его как основы поступания и философствования.

Вторая часть книги – подробный анализ аристотелевского текста, нацеленный на понимание образа Величавого, сгущающийся вокруг тех мест, которые вызывают наибольшие споры и неприятие. В этом опорой становится идея понятийного единства метафизики и этики Аристотеля, а также признание того, что Аристотель в «Никомаховой этике» начинает с описания добродетели величавости как учёный, а затем меняет оптику рассмотрения и переходит к заданию философского, спекулятивного понятия-образа Величавого, отменяющего то, как он видится *мнению*. Аристотелевский текст, посвящённый Величавому, является предметом многочисленных и напряженных, многовековых и современных споров. Обращение к ним чаще всего утверждало меня в собственном прочтении, в понимании Величавого в качестве воплощения идеи человека как начала поступка, «превосходящего в поступке», субъекта морали, что позволяет последовательно принять его как самодостаточного, презирающего, отвергающего пассивность, гордого, дарующего, правдивого и т.д.

Третья часть книги – о после-аристотелевской истории понятия и образа Величавого и величавости. Эта история рассматривается целенаправленно через прослеживание разрушения и утраты аристотелевского аристократического портретного философского идеала, того, как философия

избирала путь сервильности, приспосабливая аристотелевскую идею к тем или иным ценностям и задачам, делая его приемлемым в качестве уже обыденного идеала.

Четвертая часть книги посвящена осмыслению моральной философии, основанной на понятии поступка как исключительно метафизическом понятии, и заданию её понятийного ряда. Катастрофа XX века, именуемая Аушвицем, определила возможность только одного пути морального философствования, а именно основанного на понятии поступка и являющегося мышлением ответственного за Аушвиц. Философия «до Аушвица», избравшая путь сервильности, ответственна за него. Обращение к понятию данности поступка, не опосредованного идеями и нормами, и к начальному поступку «неубийства» даёт надежду моральной философии сохраниться.

И последнее, но важное. Аристотель в этой книге – не объект исследования, а своего рода собеседник: его философия поступка является учением, наиболее близким автору, во всяком случае, в таком виде, в каком он им прочитан. Когда Ф. Ницше начал читать Шопенгауэра, он высказался так: «Я понял его, как если бы он писал для меня». Я избрала бы именно эти слова как самые точные: Аристотель прочитан мной, именно, как если бы он писал для меня, и смею думать, что это наилучший и, по сути, единственный способ прочтения философа.

Спасибо человеку (лучшему учителю нелучшего ученика), подтолкнувшему меня к рискованному делу создания книги.

Часть первая

ВВЕДЕНИЕ

...Есть некое неопровержимое основание, препятствующее тому, кто решается написать что бы то ни было... Поэтому-то всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки.

Платон. Седьмое письмо

Вынесенные в эпиграф слова Платона верны, но помимо невозможности доверить мысль словам, есть, по крайней мере, ещё три пугающие вещи. Во-первых, любой текст, особенно претендующий на некоторую законченность, будучи отчуждённым от автора, начинает доминировать над ним, определять его лицо, подчинять своей судьбе. Во-вторых, в силу того, что после публикации автор уже не может внести в него изменения, на тексте лежит печать омертвления, гримаса смерти, как если бы на нём жизнь автора завершалась. Идея Ролана Барта о смерти автора вовсе не вдохновляет. И в-третьих, события середины XX века, общим знаком для которых стал Аушвиц, ставят печать порчи, невозможности и неуместности даже на самые высокие и изощренные усилия мышления и любой иной активности человека. И тем не менее, несмотря на все эти препятствия и сомнения, по сути закрыв на них глаза, но и не питая иллюзий, автор решил попытаться собрать в некоторое единство размышления и тексты ряда лет, внося в них разнообразные изменения, сокращая повторы там, где это возможно (хотя они неизбежно остаются в силу простой необходимости проговорить нечто в связи с разными поворотами мысли и темы, а иногда просто в силу важности или сложности), добавляя новые кажущиеся важными идеи или попутные замечания. Впрочем, что касается повторов, сошлюсь на слова замечательного Карена Свасьяна: «Читатель не упрекнёт меня в повторах; повторы естественны там, где властен заколдованный круг»[2].

[2] *Свасьян К.А.* Философское мировоззрение Гёте. М.: Evidentis, 2001. С. 104. Когда создавалась эта книга, пришло трагическое известие – 9-го сентября 2024 г. не стало Карена Араевича. Образовалась трудно описываемая, но ясно ощутимая, ничем не заполняемая пустота в пространстве интеллектуальном и просто человеческом, хотя это в данном случае нечто совершенно единое.

Итак, книга посвящена Величавому (μεγαλόψυχος) – живому образу, портрету, понятию, созданному Аристотелем. Величавый – нравственный идеал человека, человека как поступающего, как субъекта морали, аристократический идеал.

Аристотель – настолько общепризнанно значимая, крупнейшая фигура в истории мысли, что выглядит странным и неожиданным то, что в разные времена разными авторами высказывается сожаление или просто констатируется: Аристотель недопонят и недооценён именно в философском содержании его учения. «...Сокровища аристотелевской мысли остаются в продолжение многих веков, вплоть до новейшего времени, почти неизвестными, и об Аристотеле господствуют самые ложные предрассудки»[3] – эти слова Гегеля вполне могли бы служить эпиграфом, если бы главной задачей книги была историко-философская реконструкция идей античного мыслителя. (Со времён Гегеля мало что изменилось. Вот один из авторитетнейших исследователей античной философии А. Лонг цитирует Целлера: «Влияние в логике и физике, а в этике это влияние ограничивается формальным пониманием материального и психологическим анализом характеров» или «...влияние Аристотеля недооценено – не только терминология и некоторые формальные вещи»[4].) Но они ещё в большей степени выражают внутренний пафос книги, так как история созданной Аристотелем идеи или образа Величавого есть история искажений, порождённых неприятием, и история неприятия, порождённого искажениями и непониманием. Причины отвержения и извращения аристотелевской идеи нисколько не ослабили своего влияния и на современную философско-этическую мысль и поэтому попытка прояснить эту идею и вернуть ей подобающее место в этике с неизбежностью превращается из историко-философской в общефилософскую.

В большой степени история образа Величавого сложилась сложно и даже печально не только в связи с её невписываемостью в новые ценностные реалии, но и в связи с общим непониманием философского масштаба аристотелевской мысли,

[3] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2 / пер. с нем. СПб.: Наука, 1994. С. 211.

[4] *Long A.A.* Aristotle's legacy to stoic ethics // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 1968. Vol. 15. P. 72.

которую мало кто оценивал подобно Гегелю: «Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие»[5]. И созданный Аристотелем образ Величавого при всём обилии конкретных эмпирических черт, при как бы опоре на принятые в его обществе мнения, представления и словоупотребления, является глубочайшим и наиболее фундаментальным философско-этическим понятием, вероятно, наиболее цельным и последовательным для всего докантовского периода выражением идеи морального субъекта.

Аристотель «остаётся в высшей степени *философичным* в собственном смысле этого слова как раз тогда, когда он кажется лишь *эмпиричным*»[6]: это в полной мере касается его рассуждения о Величавом — признание высшей философичности основателя этики является своего рода ключом не только к пониманию этого рассуждения, но и к заданию планки философичности самой этики, которая снижена как собственной историей, так и современными усилиями. Обращение к Величавому не может не быть критикой современной этики, что опять-таки не позволяет ограничиться историко-философскими задачами. Иными словами, основания извращения и неприятия Величавого сохраняются и даже главенствуют и в современной этической мысли, а потому обращение к этому аристотелевскому образу есть неизбежно современный дискурс.

Когда задаёшься вопросом: «А в каком жанре ты собираешься писать или уже написал?», чувствуешь смущение: «А в каком жанре ты мыслишь, любишь, живёшь?» Нужно ли твоё жанровое определение тому, кто невзначай возьмёт твой текст в руки? Но если вопрос задан — хотя бы и в такой сомнительной форме, — какой-то ответ возникнет. Эта книга — о Величавом, об образе достойного человека, о нравственном идеале, о том, как он появляется в философии — в этике Аристотеля. Но это не историко-философское исследование, хотя и оно — тоже. Это, скорее, прочтение текста — одного из лучших и уже не нуждающегося в оценках, такое прочтение, которое возможно

[5] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. С. 221.
[6] Там же. С. 222.

и в отношении современного трактата – с той же субъективностью читающего, с той же нацеленностью на понимание и той же безответственностью движения мысли, для которой ошибка в этом понимании не отменяет ценности идеи, а порой оказывается в конечном счёте не ошибкой.

Один из преданных исследователей μεγαλόψυχος Кристиан Кристьянссон посчитал наиболее важным вопросом на данный момент: «как исключительно интересная моральная традиция может быть высвобождена из нынешнего состояния академической мумифицированности»[7]. Но речь идёт не только о сопротивлении мумификации, об оживлении идеи, но о прослеживании процесса искажения её смысла, такого искажения, которое устраняет самую сердцевину идеи, её исключительную философскую энергию, и которое до сих пор сопротивляется её оживлению.

Идея Величавого – нередко воспринимаемая как парадоксальная и противоречивая – остаётся таковой не только в своём содержании, но и в своей судьбе. Странность её присутствия в современном этическом проблемном поле заключается в том, что на фоне исключительной и признаваемой роли Аристотеля, когда целый ряд наиболее ярких современных философов морали считают себя аристотеликами или находят свои истоки в этом мыслителе – среди них такие значимые, как Э. Энском, А. Макинтайр, М. Нуссбаум, – идеи Величавого или совсем нет в их рассуждениях, или она возникает в них как случайное упоминание, дань вежливости. А исследования, посвящённые непосредственно Величавому, чаще всего осуществляются вне специального философско-этического рассмотрения, вне той проблематики, которая составляет ткань современной этики.

В системе идей и понятий степень близости всегда относительна, и никто не может претендовать на говорение от имени Аристотеля: ничто не является более непосредственным и открытым для понимания, чем сам текст философа, какие бы сомнения не сгущались вокруг него, сколь бы сложной не была история его исчезновения-появления. Всегда есть возможность вступить в разговор с ним и его автором, и перспективы по-

[7] *Kristjansson K.* Liberating Moral Traditions: Saga Morality and Aristotle's "Megalopsychia" // Ethical Theory and Moral Practice. 1998. Vol. 1, N 4. P. 400.

добного диалога вовсе не более сомнительны, чем любого диалога — в том числе и с современником, с которым мы можем расходиться и в теоретическом понимании морали, и в своих ценностных предпочтениях. И если диалог с Аристотелем невозможен, то он невозможен не более, чем любой диалог между философами, являющимися таковыми именно настолько и постольку, поскольку они замкнуты на собственную систему или совокупность понятий и смыслов. Пожалуй, главное, что отличает разговор с Аристотелем от разговора с нынешним коллегой, — так это кажущаяся безответность собеседника. Но она лишь кажущаяся, так как отвечает и сам текст, сопротивляющийся и открывающийся каждый раз заново, и так как за Аристотеля отвечают многие и многие не-аристотели. Впрочем, в молчании собеседника также есть тот большой смысл, что оно совершенно не позволяет удостовериться в собственных соображениях и остановиться.

В общем, смея полагать, что книги пишутся просто для того, чтобы их читали, а не для того, чтобы их исследовали, а так же — что философские тексты читаются и прочитываются философами, я буду читать и перечитывать и думать о своём (ибо мыслить можно только свою мысль, мыслить можно, только искажая, видоизменяя, переводя), то есть буду, словами А. Ахутина, «слушающим собеседником, а не регистрирующим аппаратом». Думаю, является наивной иллюзией предположение о возможности сначала историко-философски воссоздать текст как некий объект для того, чтобы потом к нему приступил философ как таковой. И разделение ныне мыслящего и мыслившего когда-то невозможно изнутри самого философского мышления: в сущности, у философии нет прошлого, она всегда здесь и сейчас, как не может быль отнесена к прошлому мысль в силу того, что она всегда мыслится сейчас или её не существует. Как пишет Ханна Арендт, «Потребность мыслить можно удовлетворить, только мысля, а мысли, которые были у меня вчера, удовлетворят эту потребность лишь в той мере, в какой я помыслю их заново»[8]. И живое мышление, составляющее суть философии, не может быть знанием сочетания

[8] *Арендт Х.* Мышление и соображения морали / пер. с англ. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 224.

некогда написанных слов, но лишь самим собой. Близкую идею высказывает и Бергсон: «Философ не исходит из предшествующих идей; самое большее, можно сказать, что он к ним приходит»[9]. И, вспомнив ещё одно его понравившееся высказывание: «Некий “мыслитель” *становится* философом настолько и так, насколько и как философы вводят его в своё общее дело, втягивают в общение по *этому* делу»[10], замечу, что *этим* делом, то есть областью наибольшей мыслительной чувствительности, в данном случае является проблема морального субъекта (поступающего, начала поступка) и субъектности как сущности морали, то есть проблема, без обращения к которой невозможна философская (а другой она не может быть) этика – творение Аристотеля. Проникновение в его учение о морали (близкое по смыслу к глаголу «проникнуться») раскрывает его как философию поступка и в этом качестве – «первую философию», излагаемую языком метафизики, так что моральная субъектность оборачивается формой бытия в качестве начала поступка.

Античная философия зарождается как этика в силу того, что именно стремление философа найти самого себя, узнать себя, познать самого себя, позаботиться о себе составляет её движущую силу и смысл: «Античность думала прежде всего о формировании (paideia) субъекта...»[11], она была «однажды принятым решением наивно всматриваться в себя и вокруг себя»[12]. Важнейшим поворотом в этом поиске стало открытие Аристотелем *самого себя* как начала поступка, то есть как субъекта морали.

Этическое учение Аристотеля основано на понятии, которое он обозначает как «добродетельный человек». Это понятие следует признать центральным: то, что Аристотель считается автором учения о добродетели и о дружбе, а не о добродетельном и дружащем человеке, возможно, определено тем

---

[9] *Бергсон А.* Философская интуиция / пер. с фр. И.И. Блауберг // *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 175.

[10] *Ахутин А.* Другому как понять тебя? Реплика к статье С. Муравьева // Логос. 2011. № 4(83). С. 38.

[11] *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 293.

[12] Цит. по: *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. С. 17.

историко-философским фактом, что перевод и интерпретация Аристотеля сопровождались переакцентированием содержания ряда важнейших понятий с совершающего поступки человека на идею добродетели как таковой в оторванности от него. Это был по меньшей мере второй уход от аристократического основания морали к мещанскому (после ценностной альтернативы, выдвинутой Гесиодом против Гомера). Но аристотелевская теория добродетели аристократична и основана на идее, что добродетель есть особое *как* совершения поступка, а именно – как его совершает именно добродетельный человек (что перекликается с пониманием, что в морали человек поступает, как если бы всё, весь мир зависел от него, как если бы он был демиургом, – пониманием, о котором говорится в четвертой части книги); а дружба в совершенном виде есть дружба добродетельного человека с самим собой. Подобно тому, как Гомер описывает героический этос, Аристотель исследует добродетельный поступок и дружбу как добродетельный поступок и дружбу добродетельного человека.

Суждение о том, что аристотелевский добродетельный человек, а особенно его описание как Величавого, является по своему содержанию понятием морального субъекта, кажется опирающимся на зыбкую почву в силу отсутствия у Аристотеля самого слова *субъект*, не говоря уже о его как бы культурно-исторической отдалённости. Но почва эта в тоже время и достаточно прочна просто потому, что философская мысль, будучи неизбежно выражена в словах, никогда не удовлетворена своей формой, не готова удовлетвориться ею, о чём говорит и Платон в «Седьмом письме» и почти все философы современности, выражающие это неудовлетворение самыми многообразными способами: от проговаривания до бесконечного языкового дефисного ряда. То есть между мыслью и словом всегда существует люфт, разрыв, допускающий вторжение. Кроме того, прочитать Аристотеля как философа значит попытаться помыслить его мысль, то есть не имитировать и воспроизводить словесно, но как бы снова пустить по видимым проводам невидимое электричество. Для мысли все философы – современники, для неё нет прошлого, она не может питаться тем, чего уже нет. Можно, конечно, апеллировать к использованию понятия «субъект» применительно

к Аристотелю и к античности многочисленными авторами, например, Г.В.Ф. Гегелем, П. Адо и В. Декомбом. Но, пожалуй, более основательным является свидетельство в виде совпадения, причём иногда и в способе проговаривания, идей мыслителей, разделённых тысячелетиями, но идущих по очень близкому пути, сколь удивительно, столь и убедительно подтверждающих право на существование утверждения, что Аристотель ведёт речь о моральном субъекте. В конце концов, словами В.В. Бибихина: «Жизнь в античности, например, не меньше жизнь, чем сейчас. Философия дышит глубиной и жизненной полнотой живой личности, которая хочет иметь значение, значить... Человек другой эпохи жил, как и мы, отчаянием и надеждой, даже когда доказывал свою правоту силлогизмом и двигался в общепринятой системе мысли»[13].

В «Евтифроне» Сократ формулирует, возможно, очевидный для античного сознания тезис, который для Аристотеля является своего рода опорной точкой этического рассмотрения и его ценностным ориентиром. Он возникает в ходе поиска ответа на вопрос: «благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» и звучит так: «не потому его (любимое. – *О.З.*) любят любящие, что оно любимое, но оно любимое, раз его любят»[14] («οὐχ ὅτι φιλούμενόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ ὧν φιλεῖται, ἀλλ᾽ ὅτι φιλεῖται φιλούμενον» (*Euthyphron* 10c)). В этом суждении (а подобные ему богато рассыпаны по многим диалогам) фиксируется фундаментальная асимметрия между активным и пассивным, инициирующим и страдательным, порожденным. Она может показаться очевидной, но в том то и дело, что эта очевидность у Аристотеля преобразуется в основополагающую философско-этическую идею о человеке как действительном в поступке в качестве его начала, а развитие этой мысли ведет к пониманию онтологической несимметричности отношения морального субъекта и другого, об исключительности поступающего.

Книга состоит из четырёх частей. Первая посвящена аристократизму как ценностному явлению и философии

[13] *Бибихин В.В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. С. 74, 77.

[14] *Платон.* Евтифрон // *Платон.* Диалоги / пер. С.Я. Шейнман-Тонштейн. М.: Мысль, 1986. С. 261.

как самодостаточному, не сервильному аристократическому мышлению. Вторая – рассмотрение, разворачивающееся вокруг Фрагмента «Никомаховой этики», посвящённого Величавому, но свободно подобно протуберанцам увлекающееся возникающими попутно темами и понятиями. В третьей – делается попытка критически посмотреть на историю понятия величавости, а также Величавого, теряющего вид философского идеала и персонифицированного образа. В четвертой обсуждаются основы моральной философии как философии поступка.

В книгу вошли статьи, написанные в течение более двадцати лет[15]. Автор, будучи уже не всегда и не полностью согласным с некоторыми из них, особенно давними, полагаясь сейчас на несколько иной понятийный ряд, пытался внести небольшие коррективы, но подобные усилия не очень успешны. Возможно, здесь требуется некий иной подход – простое принятие того, что ты меняешься, твоя мысль меняется, даже пока ты пишешь это предложение, допущение того, что в любой момент может возникнуть идея, слово, которые перевернут, обесценят всё, помысленное прежде. В философской мысли нет твёрдой опоры, если искать её в пред-данном мире, но она есть, если этот мир задаётся самим философом.

Попытки избавиться от повторов тоже были не маниакальными, так как повторы ряда суждений, некоторых идей совершенно необходимы. Ну а тавтологии, утверждение рядов тождеств, чистые называния – неизбежный язык моральной философии: нарастающее количество их есть свидетельство приближения к искомому способу выражения.

Помыслить нечто в моральной философии значит помыслить это как свой индивидуально-ответственный поступок, изнутри него самого, не объективируя, не занимая позицию внешнего учёного наблюдателя. Но это и взгляд философии как таковой, именно и только таким взглядом способной задать мир как единое, как целое. Она возникает именно как моральная философия, ибо ищет самого себя и мир самого себя.

[15] Ссылки на эти статьи даны в конце книги.

Поиск самого себя

Образ Величавого рождается в пространстве усилий, которые с античности называются поиском самого себя. Трудности этого поиска близки современной озабоченности невозможностью описать субъектность человека, не превращая его в объект, невозможностью схватить человеческое Я извне, взглядом другого, наблюдателя, через нарратив. В этой точке рождается сложное отношение между «знать» и «быть»: *знать самое себя* и *быть самим собой*. Это «самое себя» надо понимать буквально: то есть философ не задаёт некое общее для всех понятие «самое себя», но говорит именно о себе, мыслит персонифицированно и ищет способ быть самим собой. Эта персонифицированность есть способ мыслить мир как единый и целостный, ведь это возможно, лишь если он мыслится с единственной (принципиально не множественной) центральной точки, мыслится изнутри. Это и значит, что его мыслит философ, находящийся в центре этого мира, и мыслящий его будучи единственным центром. «Я, что вот касается меня, исследовал только себя самого»[16], – говорит Гераклит. Его затасканное «нельзя войти в одну реку дважды» могло бы получить продолжение: войти в самого себя невозможно не потому, что я всё время меняюсь, что я текуч, но потому, что я есть всегда тот, кто входит, кто смотрит, кто мыслит, кто бытийствует (кто есть). И парменидовское тождество бытия и мышления так же обретает особый смысл, будучи персонализированной идеей философа, ищущего самого себя. «Думать и печься о самом себе» – с этого фундаментального открытия начинается философия во всех её акцентах: онтологическом, гносеологическом и этическом. «Ничего нового я не скажу, Критон, – отвечал Сократ, – только то, что говорил всегда: думайте и пекитесь о себе самих, и тогда, что бы вы ни делали, это будет доброю службой и мне, и моим близким, и вам самим, хотя бы вы сейчас ничего и не обещали»[17] – таково этическое завещание Сократа. «Прежде

---

[16] Фр. 101 DK. См. фр. 15 по изд.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подг. изд. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 194.

[17] *Платон*. Федон / пер. С.П. Маркиша // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 76.

всего нам надо взглянуть на самих себя»[18] – форма этого призыва задана диалогической формой изложения, но в строгом смысле речь идет о единственном числе. Философ должен в первую очередь взглянуть на самого себя, а точнее – поставить вопрос о самом себе. Хайдеггер, наверное, лучше всего выразил эту суть философии: «Отличительная черта мыслителей, которых позднее, со времен Платона, станут звать “философами”, заключается в том, что свои мысли они черпали из самих себя. Ведь мыслители потому и называются “мыслителями”, что они, как принято полагать, мыслят “из себя” и в этом мышлении ставят самих себя на карту»[19].

Вопрос «Что есть самое себя?» – лишь преобразованное «Я есть самое себя, Я существую только как самое себя», переходящее в практический вопрос: «Как возможно самое себя?» И этот переход есть не движение от знания к некоторому действию, этим знанием опосредованному (например, от знания формы горшка к вылепливанию этого горшка), но движение к особому знанию, которое дано не в виде суждения, а в виде самого способа бытия, преображающего его в не-знание (не-знание не как отсутствие знания или неверное знание, то есть не содержательно, а как то, что само не есть знание, а нечто иное). Среди ставших «общеупотребимыми» античных высказываний особое место занимает надпись на храме в Дельфах γνῶθι σαυτόν. Многие философы с античности до нашего времени не просто размышляют о ней, но полагают её основополагающей для своих учений: Пьер Адо прослеживает традицию «*Познай самого себя*», идущую от Сократа к Августину и к Декарту, её наследником считает себя Гуссерль. Разнообразие и бесконечность интерпретаций этого высказывания, своего рода зыбкость смысла накладывается на неустранимость и окаменелость самой надписи, что почти телесно воплощает бытие философии как мышления в его самодостаточности, как «ветра мысли», сметающего все её плоды, но и проникающего в самое основательное и незыблемое

[18] *Платон.* Менон, Сократ, раб Менона, Анит / пер. С.А. Ошерова // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 415.

[19] *Хайдеггер М.* Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 22.

человеческого бытия. Способ понимания этой надписи стал своего рода развилкой дорог, определяющей радикальное расхождение путей философии. На этой развилке в этой надписи обретает имя изначальный предмет философии как этики, задаётся направление философского взгляда, породившего этику и устремлённого на этическую сердцевину философии, – понятие *самого себя*. Мораль возникает как озадаченность вырывающегося из природно-социального пространства индивида, с этого момента принимающего решение о поступке от собственного имени (и достраивающего до себя линию поступков богов и героев). Очевидно, что главным вопросом для него становится не вопрос о природе и социуме, но вопрос о том, что есть его *самое себя*, то есть *где* и *как* он есть не природное и не племенное, родовое, но самодостаточное начало. Это и есть изначальный фундаментальный этический вопрос, без обращения к которому философская этика превращается в инструментальный разум и выпадает из философии.

Обозначая одну из линий расхождения (иногда внутрифилософского, а иногда и отторгающего саму философию от всего чуждого ей) расхождения, можно определить его через различие в понимании «Познай самого себя» как способа *познания* мира через познание себя, с одной стороны, и как способа *бытия* в качестве самого себя, непознаваемого в своей абсолютности и изначальности для Бытия как такового – с другой. Иначе можно было бы сказать, что именно в точке понимания этой надписи расходятся ставки философии на гносеологизм и этический антигносеологизм, на познание и на поступок.

Уже в античном мифе о Нарциссе ощущается и невозможность познания-узнавания себя, и его опасность. Продолжая мысль Ницше «Познавший себя – собственный палач», В.В. Бибихин пишет: «нигде человек не может вернее убежать от самого себя, чем занявшись самопознанием»[20]. Действительно, познавательное отношение к себе есть форма объективации и овторичивания себя, наделения эмпирическими качествами и втискивания в социо-природную логику и язык. Описание себя тождественно овеществлению себя, превращению в объект, погружению в пространство детерми-

[20] *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. С. 7.

нированности. Кроме того, познающий взгляд на самого себя порождает уходящее в бесконечность умножение как собственных отражений, так и самих смотрящих (подобно тому, что происходит в зеркальной комнате Леонардо да Винчи), то есть ведёт к утрате себя как единственности. Исходное для самого возникновения вопроса о самом себе есть понимание того, что «наше настоящее отношение к себе должно быть не познавательное»[21]. Разочарование в попытке познать себя стало своеобразным постоянно воспроизводимым философским настроением – мы находим его и у Сократа, и у Юма.

Одним из первых философов, включивших *γνῶθι σαυτόν* в собственное учение, был Гераклит, сказавший: «я разведал самого себя». По Плутарху из всех дельфийских изречений самым божественным Гераклит считал именно «познай самого себя». За ним последовал незавершающийся ряд философов, перефразирующих, экспериментирующих: появляются «забота о себе», «блюсти самого себя», «внемли себе», «преобразовывай себя», «практики себя», «культура себя» и т.д. Кроме того, смысл *γνῶθι σαυτόν* стал специальным предметом множества трудов (от Плутарха до Пьера Курселя). И одним из первых шагов в его интерпретации стало сомнение в том, что данное изречение есть призыв к *познанию* самого себя. Уже Платон в *Хармиде* предлагает видеть в надписи не призыв, не поучение: «Мне кажется, что она была сделана с той целью, чтобы служить приветствием бога, обращенным к входящим, вместо слова “здравствуй!”» (*Charmides* 164d)[22]. Плутарх пишет *Περί τοῦ εἶ τοῦ ἐν Δέλφοις (О том εἶ, которое в Дельфах),* анализируя загадочную букву *εἶ* (глагольная форма «Е», долгое закрытое «ε», которое позднее писалось «ει»), стоящую рядом с γνῶθι σαυτόν. Из множества возможных интерпретаций *εἶ* он предпочитает понимание её как приветствия человека богу – «Ты существуешь!», «Ты есть!» – в ответ на γνῶθι σαυτόν, как «Будь!», как приветствие бога («Ведь бог обращается здесь к каждому из нас как бы с радушным приветствием: “Познай самого себя”, что имеет смысл не меньший, чем “Здравствуй”. А мы, со своей стороны, в ответ богу говорим: “Ты еси”, обращаясь к нему

[21] *Бибихин В.В.* Узнай себя. С. 6–7.

[22] *Платон.* Хармид / пер. С.Я. Шейнман-Тонштейн // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 355.

с единственно правдивым и истинным приветствием, подходящим только ему одному, утверждая, что он существует»)[23]. Плутарх завершает указанием, с одной стороны, на сходство двух приветствий в их отнесенности к бытию, а с другой, на их отличие – в данности бытия бога и проблематичности бытия смертного и временного человека. «*Познай самого себя*» оборачивается призывом *быть*, быть самим собой – и это есть подлинная моральная задача, а для философии – этическая проблема: понять, как возможно человеку быть самим собой. Сократовское «познай самого себя» так же имеет этический, а не гносеологический смысл: он заставляет сознаться, что человек не знает главного, не для того, чтобы заставить потом узнать, а наоборот, чтобы заставить по-честному как раз не знать. Моральный поступок укоренён в решении и решимости человека поступить, а не рождается из рассуждения и вывода, основанных на познании ситуации или норм. Субъект морали – мыслящий, но не познающий: мышление никогда не может дать ему однозначного ответа, что он должен делать в конкретной ситуации. Оно скорее разрушит любую знающую идею о поступке. Более того, если действие основано на знании, на выводе, решимость морального субъекта вообще не находит себе пространства, а субъект исчезает в некоем иллюзорно персонализированном опосредующем инструменте мира. Мораль есть бытие в незнании, но это незнание подобно божественному изначальному незнанию – незнанию того, кто творит мир из ничего или из всего, ибо из самого себя. Возможно, человек отличается в этом от бога тем, что, именно не зная уходящих в бесконечность последствий поступка, берет за него полную ответственность, полагая себя его началом. Ответственность – человеческое, но не божественное дело: она, собственно, и задаёт субъектность человека в социоприродном мире детерминированности. Но в своей непознаваемости *самое себя* являет свою абсолютность и божественность.

Этическое понимание *γνῶθι σαυτόν* есть понимание его как стоящей перед человеком задачи быть, избрать бытие (самого себя). Античность ищет ответ и движется от познания через

[23] *Плутарх.* Моралии. О «Е» в Дельфах / пер. Н.Б. Клячко // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 248–249.

заботу о себе к тому, что Аристотель определяет как полагание себя началом поступка, ибо именно в деятельности, в поступании человек бытийствует в качестве самого себя, ведь именно в поступке он есть абсолютное начало. Для познающего взгляда *самое себя* есть ничто, бескачественность, ускользающая негативность. «Найти *са́мое само́* вещи – значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее са́мое само́»[24]. Но взгляд *самое себя* на мир есть полагание себя началом, бытийствующим в поступке, – и ему открывается полнота бытия как своего собственного. Диалог-приветствие человека и бога в Дельфах находит воплощение в философской этике, мыслящей человека как бытие в его абсолютности и единственности: именно философская этика реализует приветствие богу *εἶ̃* – *ты есть*, когда в моральной субъектности возводит человека до божественной самодостаточности и начальности.

Понятие самого себя связывают преимущественно с античностью, но оно сохраняет свою роль формирующего или выражающего сердцевину философского мышления в Средневековье и в Новое время. Абеляр пишет работу «Этика или познай самого себя», Декарт определяет главную тему своей самой известной работы «Рассуждение о методе...» как изучение самого себя («...я принял в один день решение изучить самого себя и употребить все силы ума, чтобы выбрать пути, которым я должен следовать...»[25]). В.В. Бибихин пишет «Узнай себя». Значение и смысл этого совершенно исключительные, ведь речь идёт не о самом себе как некотором общем понятии и не о разработке универсальных способов познания и открытия самого себя для всеобщего употребления – речь идёт об обращении философа к самому себе в буквальном смысле, о его мышлении от первого лица, о задаче быть самим собой, поставленной ещё надписью на стене храма в Дельфах.

[24] *Лосев А.Ф.* Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 323.

[25] Бытие самим собой, самодостаточным взрывает пространство и время. Ральф Эмерсон страстно озабочен освобождением индивида не только от норм, представлений и идей, производимых социумом, но и от самого себя прошлого и будущего. Бытие самим собой есть бытие вне пространственно-временных координат – и это так же становится неразрешимой задачей мышления, пытающегося помыслить человека как начало.

Иными словами, философ ищет не путей познания самого себя (в этом случае я-сам ничуть не более интересный и привлекательный объект познания, чем многое в окружающем мире), он ищет способ быть самим собой (в сущности, именно в этом он мыслит как моральное существо). И он находит этот способ в самом философствовании, в акте философского мышления. Философское мышление как самодостаточная деятельность есть способ бытия самим собой, но оно отличается особой персонифицировнностью: «Поэт, поэзия могут говорить иным голосом: через поэта говорит кто-то другой – оракул, Бог, кто его знает. А с философом это не так. Философ – настоящий философ – говорит только о самом себе. А если он не говорит о самом себе, то он вообще не философ, он не философствует или он говорит нечто такое, что людям вообще никогда не может быть интересно»[26]. Иными словами, не просто философ интересуется самим собой, не просто он является таковым именно в качестве философски мыслящего, но и философом он может быть только говоря о себе и от своего имени. Это определяет и то, каким образом его мысль воспринимаема, слышима другим мыслителем. Если различать доктринальное и персональное знание (каким является философское «не-знание»), то второе «не может быть отчуждено от первооткрывателя: оно может быть транслировано и воспроизведено лишь как сумма цитат; попытки развить это знание обычно производят впечатление рабской подражательности и пародийного эпигонства. Продуктивное развитие доктринального знания происходит в рамках единой школы; продуктивное развитие персонального знания может происходить только в рамках случайной встречи одного одиночки с другим таким же одиночкой...»[27]

---

[26] *Гусейнов А.А.* Интервью Ольги Зубец с академиком, директором Института философии РАН Абдусаламом Абдулкеримовичем Гусейновым // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 7.

[27] *Козлов С.* Крушение поезда: Транспортная метафорика Макса Вебера // Новое литературное обозрение. 2005. № 1. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2005/1/krushenie-poezda-transportnaya-metaforika-maksa-vebera.html. Правда, для него философ может быть и представителем доктринального знания.

Аристократизм

Погружение в размышление о Величавом началось в какой-то момент с рассмотрения аристократизма не в социально-историческом, а в ценностном смысле. Этот образ, возникнув в некотором предсказуемом ряду – от Благородного у Конфуция до сверх-человека Ницше – стал перетягивать на себя всё внимание, закручивать интригу, завязывать, замыкать на себя любую идею. Из одного из многих он стал совершенно единственным, ключевым для моральной философии как таковой (видимо, надо добавить – моей), для моральной философии как философии поступка. Эта не мировая, но индивидуальная история понятия может быть и проигнорирована, впрочем как и мировая, но решение принято – пусть будет место обеим. Поэтому, начнем с понятия аристократизма – в первую очередь в силу обнаружения внутренней связанности собственной интеллектуальной биографии и невозможности отречься от самого себя, каким бы критическим ни был взгляд на давно написанное.

В философско-этической и историко-культурологической литературе вполне очевидно присутствует понятие аристократической морали, являющееся предметом обсуждения главным образом в контексте описания различных ценностных систем. Благодаря Ф. Ницше (и в некоторой степени О. Шпенглеру, чьи идеи о двух сословиях не породили соизмеримую с ницшевской идейную волну) понятие аристократической морали стало не описательным, а теоретическим понятием, необходимым для раскрытия как содержательных, так и функциональных – причём сущностных – явлений. Тем не менее исследование аристократической морали приводит к вопросу о том, насколько описываемое явление может быть отнесено именно к сфере морали, и далее – в случае отрицательного ответа – в чём ценностная ограниченность применяемого в данном случае понимания морали (ибо за каждым теоретическим определением в области этики скрывается некоторая конкретная историческая ценностная подоплёка).

Философский идеал человека как Величавого возникает в переплетении двух ценностно-смысловых полей: формировавшихся в античной культуре противостоящих друг другу систем ценностей, с одной стороны, а с другой – развитием

определённого понятийного строя в философии. Он рождается в результате встречи аристократического идеала, ценностей, способа жизни и ряда фундаментальных философских понятий, таких как начало, бытие, самое себя, единое. И на этом пересечении возникает невероятное по метафизической и ценностно-практической важности открытие некоторого понятийного тождества: поступка и поступающего человека. Оно настолько притягательно для мышления и самоощущения, что любое замедление приближения к нему воспринимается как препятствие и неуместная уступка академической традиции, но тем не менее стоит хотя бы бегло взглянуть на эти ценностно-смысловые поля – предшественники.

Ставящий вопрос о бытии самим собой философ античности знает по крайней мере два цельных образа, не являющиеся им самим: образ героя и образ бога. Зверству Аристотель противопоставляет «ту добродетель, что превыше всех, – как бы героическую и божественную» (EN 1145a)[28]. Он не может соизмерять себя с ними ни по физической силе, могуществу, ни по знанию, но есть нечто, что ставит его (и человека как такового) в один ряд с героем и богом – и это способность поступать, вторгаться в мир собой как поступающим, как началом.

Аристотель создавал свой нравственный идеал на фоне сложившихся в античной Греции образов и ценностных целостностей. Возникновению образа Величавого предшествует формирование двух противоположных ценностных высказываний, двух принципиально различных способов задания моральных смыслов, в сущности, выражающих две противоположные направленности взгляда: на человека со стороны мира и самого человека на мир. Здесь важно зафиксировать именно эту разведённость и ценностного содержания, и направления взгляда, особой оптики: в дальнейшем в тексте Аристотеля именно смена этого направления станет источником переворачивания содержания ценностных понятий.

[28] «Никомахова этика», за исключением отдельных оговорённых случаев, цитируется в переводе Н.В. Брагинской по след. изданию: *Аристотель.* Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 191. Далее будет указана только пагинация.

Исходя из перспективы формирования двух противоположных систем ценностей, можно говорить об аристократизме и мещанстве; если желать выразить именно различие локализации источника взгляда, то их можно назвать центральной и периферийной оптикой. Если же осмыслить их через, например, философию поступка М.М. Бахтина, то перед нами будет мир жизни и мир культуры. Если обратиться к именам основных персонажей, то речь идёт о герое и не-герое, если привлечь социальную историю – о герое и ремесленнике. Если обратиться к Ницше, речь пойдёт об аристократическом и рабском, а если к Шпенглеру – об аристократизме и священничестве, замке и соборе. У Конфуция это будет благородный и малый, похожие слова использует и Аристотель: он противопоставляет великую и малую душу. Этот ряд противопоставлений может быть продолжен: единственность – множественность, поступок – норма, превосходство – равенство, ответственность – свобода, дарение – благодарность, презрительность – уважение, невзаимность – взаимность, праздность – труд, моральность – социальность, гордость – смирение, муштра – воспитание, поступание – познание...

Размышление о Величавом как философском идеале подобно ветвящемуся дереву: каждое утверждение Аристотеля то ли порождает долгую историю переосмыслений, то ли само порождено этой долгой историей, так как помыслить его вне этой истории уже невозможно даже в том случае, когда это история искажений и неприятий. Главная тема нуждается не только в разработке, но и в многочисленных импровизациях, иначе она утрачивает качество живой мысли, обречена на непомысленность. Это определяет форму или структуру этой книги: идея аристократизма будет возникать вновь и вновь, раскрываться в ряде противостояний, её история будет и историей аристотелевского Величавого. Сначала попробуем лишь задать некое направление этого движения. Вспомним снова слова Бибихина: узнать себя невозможно, направив взгляд на себя, но лишь через свой собственный взгляд от себя, на мир. Можно ли понять Величавого, глядя на него извне? Можно ли смотреть на мир его глазами, не будучи им? Может ли взгляд мещанина увидеть аристократический идеал? Может ли он быть описан понятиями,

когда самому аристократизму подобный способ описания чужд и ограничен прямым называнием? Все эти вопросы не имеют, видимо, теоретического ответа, или он непреодолимо отрицателен, что заставляет предположить полную безнадёжность предпринимаемого нами усилия. Но безнадёжность, кажется, мало кого останавливает, иначе человек остановился бы, замер, отменил любую активность.

В любом случае, есть некая очевидность: герой (зарождающийся аристократический идеал) не занимается описанием мещанина и не оценивает его, поэтому можно говорить лишь об образе героя в оптике мещанина, но не наоборот.

Платон оценивает героя, сопоставляя его с довольно определёнными представлениями о должном поведении, оперируя ценностными понятиями. Точно также персонажи его диалогов обсуждают и поступки богов, зная, что им приличествует, что их достойно, а точнее, что мы можем посчитать достойными их. Так, в III книге «Государства» – с извинениями перед Гомером и другими поэтами – принято решение исключить «сетования и жалобные вопли прославленных героев» (*Resp*. 387d)[29], дабы стражи полиса не были излишне чувствительны. И боги не должны скорбеть у Гомера, по мнению беседующих. Ведь речь идёт о самодостаточных: «такой человек больше кого бы то ни было довлеет сам себе, поскольку ведёт достойную жизнь, и в отличие от всех остальных мало нуждается в ком-то другом» (*Resp*. 387d)[30].

Само повествование о героях воспринимается как средство воспитания юношей: оно не должно представлять героев и богов, совершающих недостойные по мнению участников платоновского диалога поступки, испытывающих недостойные чувства. В качестве примеров того, как нельзя повествовать о героях и богах, приводятся цитаты, в том числе из Гомера. Таким образом, полностью разрушается логика героического этоса, она переворачивается: появляется возможность негероического поступания героя. Такая возможность исключена у самого Гомера, так как нет предзаданного, внеположенного основания для подобной оценки действий героя или бога, они божествен-

[29] *Платон*. Государство / пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 150.

[30] Там же. С. 151.

ные и героические просто в силу того, что их совершает бог и герой, которые не могут быть оцениваемы другим, простым человеком (ἰδιώτης), и, скорее всего, и не могут рассматриваться в качестве некоторого образца для того, кто изначально не является по факту своего рождения родственным богам. Всё, что совершает бог или герой, есть божественное или героическое, и нет никакого предзаданного образца или нормы, которые позволяли бы их оценивать. Нет и самих общих ценностных понятий, об этом А.А. Гусейнов пишет так: «Своеобразие воспроизводимой Гомером моральной ситуации состоит в том, что есть моральные индивиды, но отсутствуют сформулированные общеобязательные моральные нормы»[31].

Аристотель частично восстанавливает внутреннее устройство героического этоса: добродетельный поступок есть такой, который совершает добродетельный человек, он совершается так, как его совершает добродетельный человек. Правда, и добродетельный человек есть тот, кто совершает добродетельные поступки, но при этом он сам есть мера и канон истины, то есть только он «знает», то есть обнаруживает ту середину в конкретных эмпирических обстоятельствах, которая и есть добродетель. Поэтому он подобен герою в том, что задаёт всеми своими действиями и речами этическое качество мира.

Философ есть мещанин, когда смотрит на героя или на создаваемый аристократический образ извне, когда он познает то, что называет аристократическим, но есть две иные вещи, на которые он может опереться: на свою способность поступать и на полагание себя центром мира, его демиургом. Понимание этого возникает из тех рассмотрений, которые самооправдывающе называются вариациями (подобными музыкальным), как можно назвать вариацией любой эпизод жизни, не рискуя признать, что это и была, и есть сама жизнь.

[31] *Гусейнов А.А.* Введение в этику. М.: Изд-во Московского университета, 1985. С. 40.

Вариация. Об аристократизме

Быть – это быть всем.
Борхес

Человечеству требуется совсем немного для переоценки себя, для включения нового в некий обобществлённый всеми людьми образ. Существуют явления, становящиеся всеобщим достоянием совершенно независимо и даже вопреки своей чисто внешней распространённости или доступности. Стоило одному человеку полететь в космос, как летающим в космос стало всё человечество. Но если присутствие тех или иных моментов в этом общем образе окрашено чувствами гордости, ожидания, мечты или устремлённости, то иные сопряжены с тоской, ностальгией и ощущением исторической и социальной невосполнимости. Именно к таким обретениям человечества можно причислить аристократизм. Речь идёт о тех нормативно-ценностных отношениях, которые коренились в особом жизнеустройстве и взаимоотношениях с миром, реализованных аристократией. Не реальной, исторически конкретной аристократией, а специфическим субъектом ценностного творчества. Аристократизм выступает в этом случае первоначально как особое состояние ценностного сознания, которое при ближайшем рассмотрении оказывается основой, без которой невозможно помыслить мораль как таковую, если понимать под ней субъектность, поступание от собственного имени.

Идея аристократизма зарождается в античности: в первую очередь в образах героя и вождя. Но исторически «массовое» её воплощение принято искать в Средневековье с его сословной, корпоративной моралью. Так, «добродетели монаха и рыцаря, ремесленника и земледельца были разными – крестьянин не обязан был жертвовать жизнью ради идеала, монах не должен был исправно платить налоги, рыцарю не надо было пахать, все же вместе – равные перед Богом – они составляли иерархическую лестницу служения Добру, соединяющую Небо и Землю»[32]. Но в этой гармоничной иерархии нет определённого места для аристократа. *Он стоит вне служения*

[32] *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания // Этическая мысль / Ethical Thought. 2000. № 1. С. 77.

и призванности к нему. Ни служение Богу, ни королю, ни прекрасной даме не является аристократическим призванием. Аристократ не ищет места в этом ряду, то есть в социальном пространстве своего времени, так как он вообще существует в ином пространстве. Это пространство его рода, его истории, отгороженное от мира стеной его замка.

Если рыцарь осуществляет себя в пути, на густо заселённой средневековой дороге, то аристократ существует лишь в пространстве своего замка, впитавшего историю рода. Стена замка – это не только материальное военно-стратификационное сооружение. Это в огромной степени явление, играющее духовно-организующую роль, основа и условие определённого жизнеустройства и мировосприятия. Средневековая стена вообще является важным элементом культуры: она отделяла монастырскую жизнь от мирской суеты – два существенно различных ценностных пространства. Порой она разделяла целые культуры, как это было с Великой Китайской стеной или Стеной Адриана в Британии. Построение стены означало не просто защиту от врага, но возможность устроения жизни. Причём жизни, отличной от мира за стеной, воплощающей иные, свои ценности. Другими словами, сосуществование различных ценностных миров в Средневековье было возможно благодаря пространственной отгороженности и защищённости, даваемой стеной замка или монастыря. Именно она позволяла существовать и в мире, общем для всех, и в своём, особом. Причём значимость последнего была несоизмеримо выше. Монастырь – это наилучшее место для служения Богу и приобщения к нему. А замок аристократа? Для каких жизненных и личностных задач отгорожено это возвышенное (в буквальном смысле) место? Ограниченность пространства замка лежит в основе оформленности или чувства формы как одной из «коренных интуиций», несущей в себе удивительный по мощи и жизнеспособности этический заряд (А.Л. Доброхотов). Томас Манн называет это чувство формы аристократическим в смысле способности поднимать дух над всеми типами материально реальной обусловленности. А.Л. Доброхотов выделяет следующие этические достоинства формы: она одновременно апеллирует к чувственности и рассудку, требует дисциплины и меры, что воплощается в стиле, ритуале,

нравах, речи, жестах, ритмах жизни, безразлична к конкретному интересу субъекта, и в этом смысле внесословна, то есть может стать основой общих ценностей и кодексов. «Не случаен лейтмотив пушкинской политической мысли: аристократия должна передать народу свой этический кодекс»[33].

Истоки аристократического ценностного сознания обнаруживаются в гомеровском героическом обществе. Герой античности лишён способности судить со стороны, для него нет внешней точки зрения, которая принадлежала бы ему самому, а не врагу или чужаку. Его идентичность себе самому выражается в предельной конкретности всякой ответственности, которую он несёт перед своей семьёй или родом. Его существование обретает ценностную напряжённость перед лицом судьбы и смерти, и в этом он сопряжён богам, а не другим людям. Образ жизни и мироощущение вождей варварских племён стали переходными к формированию аристократизма как полного и самодостаточного бытия, бытия в замке. Замок так же важен для аристократического мироощущения, как конь для рыцаря. В сознании вождя варваров были слиты два понятия — быть воином и быть свободным членом общества[34]. Конь и меч — воплощение свободы и пути, странствования. Замок — символ противостояния и неприступности, неизменности и несокрушимости. Рыцарь опускает забрало перед боем, но в странствии своём он открыт и существует в потоке бредущих по дороге: монахов, паломников, солдат, нищих, королей с целыми свитами. Отгороженный, отделённый от этого движения житель замка, с одной стороны, является отправной и конечной точкой движения, но с другой — он оторван от этого движения, противостоит этой общественно-политической, дорожной жизни. Замок обычно строился на вершине горы и воплощал не только неприступность, но и отгороженность, отделённость, непрозрачность и, более того — возвышенность, вознесённость по отношению к окружающему пространству. Про аристократа говорили: «У него есть башня». Это возвы-

[33] *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания. С. 86.

[34] См.: *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства / пер. с итал. В.П. Гайдука. М.: Прогресс, 1987. С. 188.

шенное положение воплощалось не только в направленности взгляда, но и в вершинном, башенном существовании в мире ценностей. Кроме того, как писал Шатобриан, самый ничтожный владетель считал себя равным королю, «такой человек не признавал над собой никакой власти и считал себя полновластным господином, который не обязан повиноваться кому бы то ни было. Аристократия притесняла свободу прочих людей и всегда была врагом королевской власти»[35]. Противостояние аристократии всей средневековой иерархии служения отмечает, например, и Бердяев, писавший об аристократизме (как это ему присуще – он делает множество точных замечаний, соблазнительных для цитирования, но тут же сам даёт повод преодолеть этот соблазн, когда отдаёт предпочтение аристократизму духа, тем не менее процитирую). Аристократия антигосударственна. Государственный абсолютизм всегда вырастал в борьбе с аристократией и её привилегированными свободами. «Настоящая аристократия образовалась не путем накопления богатств и власти и не путем функций, исполненных для государства, а путем меча. <...> Можно было бы даже сказать, что свобода аристократична, а не демократична. Подъемный мост был защитой... свободы от общества и государства»[36]. Стена замка оказалась той границей, которую общество стремится разрушить. Она позволила осознать личное достоинство и честь, открыть особый тип ответственности. Трудно ещё раз не процитировать Бердяева: «Аристократическая природа, как и гениальная природа (гений есть целостная природа, а не только какой-нибудь огромный дар), не есть какое-либо положение в обществе, она означает невозможность занять какое-либо положение в обществе, невозможность объективации»[37].

Но объективация для владельца замка (и самого себя) есть существование в знаковой системе, в культуре называния и определения. Это не объективация в социальных отношениях, как её понимает Н. Бердяев, не в зоне иерархизированной

[35] *Руа Ж.Ж.* История рыцарства / пер. с фр. М.: Алетейа, 1996. С. 27.
[36] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 106.
[37] Там же. С. 108.

публичности средневековья и не в публичности античного полиса. Имя присваивается всему: мечу, коню, Замку, комнатам и переходам замка, уголкам сада, деревьям. *Называние* есть акт обретения лица, индивидуальности. Но называние есть и обозначение рода, выход за рамки индивидуальности личности к индивидуальности истории. Более того, это ещё и выход за пределы собственной телесности, когда пространство вне меня через имя становится частью моей личной протяжённости. Личностное пространство (даже в научно-психологическом смысле этого понятия) раздвигает свои границы, включая всё индивидуально поименованное. Стена замка при этом становится новой границей телесности. Умирание средневековой культуры осуществляется в том числе как разыменовывание, о чём пишет Ролан Барт: «Буржуазия уступает фактам, но непримирима в вопросе о ценностях; она подвергает свой статус настоящему разыменованию, и ее можно охарактеризовать, как социальный класс, не желающий быть названным»[38].

Жизнь внутри замка вовсе не статична, но её движение совсем иного рода, чем движение путника в его служении вере, королю и даме. Аристократическое существование выражается в оживлении и насыщении мира именем, в том, что Ницше называет ценностным творчеством, в превращении природы в историю. Это последнее есть своего рода языческое одухотворение, в котором природа оказывается частью личностной биографии, когда название местности, холмов и лесов становится частью родового имени и сами они обретают имена в честь тех или иных биографических событий. Природа становится свидетелем и участником истории и в этом обретает собственную индивидуальность. Мир выступает как знаковый и поименованный. Точно так же, как обязательному наименованию подлежит всякая вещь, ибо она обладает индивидуальностью. Буржуазия распространяет свои представления, натурализуя их, воспринимая себя и другого в качестве Вечного Человека. Аристократ стремится наименовать себя и всё вокруг, всему придать особенность, и в первую очередь

[38] *Барт Р.* Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. С. 265.

знаково определить самого себя, представить себя в качестве знака, который творит новые знаки и придаёт осмысленность и связность миру. Каждый его поступок, действие, жест есть лишь символы его особенного ценностного существования, но это знаки особого рода, по которым нельзя судить о субъекте, так как только он своим существованием придаёт им характер знаков, иными словами, они не могут быть прочитаны никем, кроме того, кто их создал или воспроизвёл. Они не являются посланиями миру вне замка, они есть лишь способ существования замковой жизни. Аристократ сохраняет себя и свои ценности в вербальной истории, и они воспринимаются иными социально-нравственными субъектами в их вербальной откровенности. Если буржуа превращает реальный мир в образ мира, Историю в Природу (Р. Барт), то аристократ превращает идею, образ в реальность, Природу в Историю.

Долгая часть человеческой истории была связана с возможностями обозначить и защитить своё пространство, свою территорию, когда мир внутри стены и вне её порой достигал в своём различии вселенских, космических масштабов. Переход через границу означал утрату или обретение прав и обязанностей, превращение из субъекта в объект и наоборот, погружение в иной ценностный мир – превращение себя в иного или возвращение к себе. Таким был античный полис и средневековый город-крепость. Но в этих случаях выделенным оказывалось пространство социально-политической и экономической жизни, в то время как аристократический замок воплощал и реализовывал отгороженность от социально-экономического пространства, от логики странствий и ценностей служения и осуществлял своего рода поворот к индивидуальности и выделенности истории семьи. Монастырская отгороженность возникла как форма, позволяющая воплотить в жизнь ценности аскезы, служения Богу и отрешения от мирского. Это была скрытая форма признания значимости, соблазнительности и красочности жизни за стенами монастыря. Мир находится за стенами монастыря, во всей своей неподатливости и греховности. Уход в монастырь есть отрешение, даже если ради высокого и подлинного служения и спасения души. Стена замка отделяет не от мира, а мир от ничто, от низкого, не ценного, бесцветного, не

поименованного, не существенного и не существующего. Это ничто протяжённо, но для времени оно есть пустыня, равнина без значимых для взгляда точек. В монастыре человек стремится приобщиться к подлинным ценностям, существующим выше и вне него. В замке ценности существуют только в своём личностном воплощении, олицетворении. Мужество, достоинство, честь, справедливость существуют и понимаются лишь как мужество, достоинство и честь определённого человека. Своим существованием он извлекает их из тьмы предания, они значимы именно в качестве ценностей и добродетелей конкретного героя ценностной истории. Он придаёт им бытийственность, тогда как в монастыре человек обретает бытийственность через служение ценностям. Предшественников протестантской трудовой морали М. Вебер находит в монашеской нравственности: в обоих случаях посюсторонние вещи употребляются лишь для какой-то пользы, а потусторонние любимы ради них самих. Как пишет Ханна Арендт, «в обоих случаях возрастает власть над вещами мира, благодаря дистанции, пролегающей между человеком и миром, т.е. благодаря отчуждению от мира»[39]. Власть аристократа над вещами есть лишь его власть над самим собой, так как он сам и придаёт вещам мира значимость, индивидуальность и бытийственность. Не увиденное и не оценённое им просто не существует. Аристократический ценностный мир обретает опору в определённых знаковых действиях, своеобразных спектаклях и в то же время в практиках, воспроизводящих ценности в виде ряда зримых образов и поступков. Такими ценностными практиками являются охоты, турниры, пиры и даже gardening – возня с растениями карикатурного английского аристократа. Эти практики не имеют собственно утилитарного значения в явном виде. Это не просто не работа, это ещё и не повседневность. Это воплощённая праздничность как сторона праздности – одной из центральных ценностей аристократизма, за которой скрываются, с одной стороны, преемственность с образом жизни воинственных германских племён, погружавшихся в полную праздность

[39] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 333.

между походами и набегами, а с другой – неограниченные возможности свободного времени личностного развития. Словами М. Бахтина, «праздничность измеряет пошлость и будничность будничности»[40]. Праздничность вырывает из автоматизма повседневности, делает чисто вербальную ценность зримой, реальной – воплощённой и необходимой. Это своего рода театрально-магическое действие, в котором мужество и достоинство находят выражение и признание. В сущности, герой такого действа, вокруг которого оно центрировано и чью личность оно приоткрывает и частично создаёт, не нуждается в особо героических свойствах.

Согласно Х. Арендт, мужество не сводится обязательно или первично к готовности взять на себя последствия за сделанное: мужества требует уже решение выйти из приватного круга потаённости и показать, кто ты, собственно, есть, то есть выставить самого себя. Но аристократическое существование во многом вообще лишено этой приватной потаённости, и выставление самого себя есть способ аристократического существования как такового. Потаённость и невыставленность невозможны там, где человек осуществляет то, что может быть названо инициативой. Будучи преемником древних вождей, он инициирует всю жизнь замка, что для него во многом совпадает с инициированием самого себя. «Однако сила того, кто берет на себя инициативу, поистине придающую всю крепость крепкому, дает о себе знать только в этой инициативе и во взятом тогда на себя риске, не в действительном достижении»[41]. Величавая ответственность аристократа не есть суетливая ответственность за результат, за то, что вне замкового пространства. Для него непостижимы были бы мучения ситуативного морального субъекта. Он ответственен лишь за исполненную роль и лишь за обустройство замка, то есть самого себя. (Остатки этого обустройства сохраняются, если бы можно было так сказать – ностальгируют, в исключительной щепетильности и консервативности современной английской аристократии

[40] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества М.: Искусство, 1979. С. 359.

[41] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 250.

в отношении одежды, устройства дома и распорядка жизни[42].) Попробуем реконструировать результат и устремления этого обустройства.

Человек, отвечающий за себя, как вершину истории. Основа аристократической ответственности заложена в характере течения времени замка: это время не линейное, оно движется по спирали, как бы сужающейся кверху, превращающей ныне живущего в болезненный сгусток всей предыдущей истории его рода. Именно в нём оживают родовые портреты, его глаза видят привиденческую оживлённость замковых коридоров. Для жителя замка подлинная бытийственность, осмысленность, оживлённость основана на вечном возвращении, бесконечном повторении одних и тех же сюжетов в исполнении всё новых поколений. Родовое уродство есть подлинная красота, ибо оно не случайно. «Einmal ist Keinmal» – «Единожды – все равно что никогда». Словами Милана Кундеры, «чего стоит жизнь, если первая же ее репетиция есть уже сама жизнь?.. набросок к ничему, начертание, так и не воплощенное в картину»[43]. Если же в твоём лице история проигрывает единственную возможную драму, многократно сыгранную на фоне тех же стен, то в этом мире вечного возвращения на всяком поступке лежит тяжесть невыносимой ответственности. Это ответственность не перед кем-то, ибо зрители этой драмы воплощены в самом актёре, породили его со всеми его уродством и красотой, благородством и низостью. Сцена окружена высокой каменной стеной и не существует взгляда со стороны, нет источника оценки, облегчающего ответственность. Король ответственен перед Богом и подданными. Житель замка ответственен перед сконцентрированной в нём историей, которая в нём только и воплощена, это значит – он не ответственен *перед*. Он её сгусток, вершина.

Человек обещающий. Ф. Ницше определял человека как животное, смеющее обещать. Сознание силы и свободы

[42] В одной современной энциклопедии аристократия определяется не как власть лучших, а так: «носящие ворсистые шляпы и чистые рубашки». Впрочем, такое определение может быть развёрнуто во вполне философски убедительное.

[43] *Кундера М.* Невыносимая легкость бытия / пер. с чеш. Н.М. Шульгиной. СПб.: Амфора, 2000. С. 12.

позволяет давать слово. Аристократическое обещание есть воплощение господства над собой и миром. Суть обещания не в том, что будет совершено определённое действие, а в том, что оно будет совершено определённым человеком со всеми его возможностями и непредсказуемостями, что именно он выйдет на бой с судьбой и с внешними обстоятельствами, которые, в сущности, ничто. Это обещание основано на том, что замок стоит и будет стоять, что бы ни происходило в природе и человечестве.

Человек прощающий. Прощать – в определенном смысле дело не человеческое. Аристократическое прощение обращено на то, что вне замка. Это прощение Ничто, ценностной пустоты в том, что она не может быть не прощена. Не прощаемое есть значимое, и прощение есть лишь акт определения границы между значимым и не значимым. Конфуций считает важным качеством благородного мужа то, что он всегда винит себя, а не другого. Но в основе этого принятия всей ответственности на себя и изначального предпрощения другого лежит отказ другому в праве и способности быть нравственным субъектом. Вождь, полководец, создатель, тот, кто принимает решение, берет на себя и вину. Но он в то же время изначально не виновен, как не может быть виновен создатель мира в его несовершенстве. Он не осуждает творение, ибо оно тварно. Но он не осуждает и себя, так как он не сводим к единичному творению, а способен на создание бесконечно иных миров.

Человек судящий. Когда коммуна средневекового города принимала нового жителя, то заключала с ним своего рода договор о том, что он не будет самостоятельно, индивидуально использовать силу для установления справедливости. Эта функция передаётся сообществу. Аристократ не передаёт и не может передать этой функции, так как по отношению к самому себе только сам человек может быть окончательным судьёй и палачом. Исторически традиционно он вершит суд внутри замка, он гарантирует справедливость своих решений лишь собственной справедливостью, достоинством своей личности, а не внешними законами. Он творит новые прецеденты или вспоминает старые, не желая надличностных обобщений в законах. Дуэль – след этой привилегии аристократов не отчуждать своё право на справедливость в пользу государства,

церкви и т.п. Не случайно и не из гуманизма она вызывала такое осуждение и запрет со стороны последних. Аристократ осуществляет свой суд, не выходя за границы своего ценностного мира – исходя из собственных представлений, отношений, мудрости или своеволия, а не как посредник между законом или высшей истиной и людьми.

Не торгующий человек. Товарный рынок собирает на публичной площади не личностей, а производителей, и даже не *кого*, а *что*. По К. Марксу, рынок исключает из публичной сферы всё личное и оттесняет собственно человеческое в приватную сферу семьи, дружбы или любви. Но для аристократа публичность есть лишь форма развёртывания своего личного Я, и в этом смысле пространство замка (не сводимое к семье) и есть сфера аристократической публичности, разворачиваемой во времени. В Средневековье человек не мог быть посвящён в рыцари, если кто-то из его предков занимался торговлей. Для людей войны, завоевателей ценности и правила торговли были неприемлемы не только духовно: эта неприемлемость была институализирована. Ещё в XIX веке в Польше аристократ, согрешивший торговлей, лишался своих привилегий. То же наблюдалось и на Востоке, например в Японии. С Античности известно противопоставление стражников и торгующих, и оно воспроизводится даже в современном обществе, даже внутри индустриально-городской культуры[44]. В аристократизме отвержение торговли имеет явно выраженный моральный характер: важно личное неучастие в торговых отношениях, так как это перерождает моральный облик и совершенно несовместимо с фундаментальными аристократическими ценностями. Иное дело, если другие люди участвуют в торговле, подобно тому, как они выполняют иные работы по обеспечению повседневной жизни. Главное – личное неучастие. Оно и невозможно, так как выгода совершенно выпадает из системы аристократически значимого.

Человек дарующий. Заработанное не имеет подлинной значимости, так как является результатом внешних законов,

[44] См.: *Jacobs J.* Systems of Survival. London: Hodder & Stoughton, 1993.

права, рынка, договоров и т.п. Подлинной ценностью обладают лишь дары — то, что окрашено личным отношением и выбором. Дарение для аристократа однонаправленно и осмыслено как щедрость. Дарение определяет границу между Нечто и Ничто, между возвышением замка и ценностной плоскостью вне него. Щедрость, осуществляемая в даре, не есть некий нормативный ориентир, которому можно соответствовать или не соответствовать. Это вообще единственно возможное отношение между всем и пустотой. Дарение не ожидает, не предполагает никакого ответа: оно подобно лучу света, уходящему и исчезающему в темноте. Щедрость — своего рода символ полноты бытия. Как нравственное явление она воплощает не отношение человека к человеку, а лишь отношение человека к самому себе. При сравнении ценностей стражников и торговцев Джейн Джейкобс замечает, что верность в одном и честность в другом случае являются как бы ценностями от противного. Потребность в них порождена реальным стремлением нарушить соответствующие правила. Это, можно сказать, компенсаторные ценности, стоящие особняком и имеющие более идеологический, чем нравственный характер. Но аристократ, стоящий вне системы служения, воспринимает верность как верность себе и роду или замковой традиции. Это верность не внешнему, но внутреннему пространству замка. Если рыцарство есть «отрешение от самого себя» (Майстер Экхарт), стремление стать орудием Бога, истины и справедливости, то аристократизм есть утверждение себя вопреки королю и Богу, служение воплощённой в отдельной личности истории.

Не профессиональный человек. Аристократизм отвергает профессиональную работу — она ограничивает свободу и ведёт к торговым отношениям. Собственно праздность не есть отсутствие деятельности, это лишь иная деятельность — воспроизводство личности и рода в ней и через неё. Неприятие профессионализма не входит в противоречие с рядом навыков, знаний, опыта традиционного аристократического набора. Они лишь не должны продаваться или делать человека зависимым от них каким-либо иным способом. «Работа может быть сколь угодно важной чертой человеческого обмена веществ с природой, но это не значит, что всякий человек

обязан и работать; он прекрасно может заставить работать за себя других, никакого ущерба его человеческому бытию от того не случится»[45]. (Обращение к Х. Арендт неслучайно: она теоретически воспроизводит главным образом аристократические ценности, хотя и не обозначенные традиционно.)

Человек не может включиться в мир людей и его историю без слова и поступка. Именно это необходимое реализуется в аристократизме: он воплощает волю, знаковость и способность поступать, то есть инициировать жизнь. Человек творящий становится сыном собственного произведения (даже худшие произведения намного ценнее авторов), существом тварным. Творец видит себя в своём творении ограниченным (Поль Валери). И эта ограниченность становится значительнее самого автора. Аристократическое неприятие никакого профессионального созидания есть невозможность стать рабом собственного творения и самого себя, стремление остаться свободным (хотя свобода для него – пустое, как пусто прозрачное стекло, – его не видно, сквозь него смотрят на другое). Поэтому результат аристократического деяния ничего не говорит об авторе; наоборот, автор всё говорит о нем. Важно не деяние, а тот, кто его совершает. Человек придаёт ценность творению. Даже в созидании самого себя – в своей телесности, в формах замка и сада, галстука и осанки – аристократ сохраняет свою независимость и первичность: только из его рук они обретают свою аристократичность, становятся знаками. Уместно для контраста вспомнить, как настойчиво разрабатывает Б. Франклин систему действий, создающих в глазах окружающих образ человека, «заслуживающего кредита», то есть стучащего молотком с раннего утра.

Известно, что в Античности профессиональный труд вызывал презрение и Аристотель стыдился, что был сыном врача. В раннесредневековых «Books of Customs» если ремесленник богател и хотел стать свободным человеком, он должен был отказаться от своего ремесла и избавиться от всех инструментов в своём доме. (В дальнейшем это правило было перевёрнуто и человек становился горожанином в качестве члена ремесленной гильдии.) Действительно, человек

[45] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 229.

как таковой входит в сообщество людей именно в качестве человека, а не ограниченной функции своей профессии с её частными интересами и узким взглядом. Аристократизм воспринял эту ценностную установку, отвергая узость всякого профессионализма (узость самого аристократа видна лишь буржуазному демократу, для которого человек существует как существо политическое или участник всеобщей рыночно-производственной машины). Невозможно превратить замок в специализированную мастерскую, как невозможно лишить мир способности простираться в бесконечность.

Человек праздный. Возвеличивание труда — достаточно позднее изобретение человечества. И в Античности, и в Средневековье именно праздность воспринималась как нормальная и благая жизнь. «Если с трудом, кто смог бы сделать хорошо?» — задаётся вопросом Пиндар. Все слова для труда в европейских языках исконно означают му́ку[46]. У Аристотеля одна нужда заставляет побеждённых работать руками. Для христианства и нищенство — вполне достойный способ поддержания жизни. В поте лица едят свой хлеб те, кто никак иначе не может помочь себе. И в монастыре труд воспринимается как форма аскезы. Труд есть наказание за грехопадение. Эта негативная тень падает от него и на иное понятие — деятельной жизни как таковой, которая как раз в своей сущности не есть труд. И тут оказывается востребованной мысль Аристотеля о превосходстве созерцательной жизни, в которой есть нечто божественное, над деятельной — собственно человеческой, и её рассмотрение у Фомы Аквинского: «созерцательная жизнь просто лучше деятельной жизни» («Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa»)[47]. В истории культуры эта мысль неоднократно принимала вид своеобразного страха нравственно чуткой личности перед жизненной активностью, чреватой злом, унижением и ущемлением другого. Таков был Дельвиг — ленивый мудрец; таким описан (или понимаем) Илья Ильич Обломов. Как и во многих других моментах, аристократизм

[46] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 64, сноска 40.

[47] Это место приводит Ханна Арендт в «Vita Activa...», причём в переводе на русский это уже «в абсолютном смысле лучше»: *просто лучше* и может быть понято как нечто абсолютное.

лишь в более ярком, концентрированном и оформленном виде выразил ценностное устремление человечества.

Богатый человек вне богатства. Демосфен так определил внеэкономический смысл богатства: «Много рабского и низменного заставляет свободных людей делать нищета» (*Or.* 57, 45). Аристократизму совершенно чужд рыцарский обет бедности, но богатство есть для него лишь почва, условие, средство поддержания образа жизни. Исторически аристократические владения были связаны с войнами, захватами, грабежами. Иной способ их появления не включён в разряд значимых и достойных (оценка даров тут весьма неоднозначна). Подобно тому, как достойно появление на пиршественном столе убитого накануне оленя, но не интересно, откуда возник на нём хлеб. Вино из собственных подвалов имеет также привкус охоты: поиска, игры, индивидуальности и риска. В любом случае для вождя воинов богатство или бедность – лишь временные состояния и не могут определять его личностные достоинства. Как раз наоборот, последние определяют способность к завоеванию, присвоению и устроению. Замок – это не конец завоевания, а начало. Это точка, в которую упирается ножка циркуля, при том что размер окружности не ограничен. Аристократ принимает богатство, как принимает всякий человек наличие почвы под ногами и возможность ходить. Но даже если эта возможность исчезает, богатство не становится ценностью, так как ценностная основа великолепного выезда и чистой рубашки одинакова. Так же не существенен размер дара. Всё это не вещественные реалии, а знаки одного и того же.

Человек эстетизирующий. Исследование охотничьих первобытных племён показало, что они заняты добыванием пищи лишь три дня в условную неделю, а всё остальное время посвящают созданию украшений из раковин, бесконечным рассказам и пересказам преданий, игре на барабанах и расписыванию окрестных скал. Аристократизм, реализующий ценности и возможности праздности, воплотил в себе это стремление эстетизировать жизнь и мир. Оно выступает в качестве стремления к оформленности бытия: значимое является в то же время и знаком, то есть определённой содержательной формой. Даже лицо не может быть простой природной теле-

сностью. Лицо – это знак принадлежности роду и истории, своеобразный символ связи прошлого и настоящего. Чем более оно родовито-индивидуально, чем явственнее, преувеличеннее выступают на нём фамильные черты и индивидуальное своеобразие характера, тем достойнее это лицо-маска[48]. Не может быть значим общий стандарт красоты, если он предполагает потерю родовой индивидуальности. (Чем породистее собака, тем извращеннее, изысканнее её формы, тем дальше уходит она от исходной природы.) Лицо-маска несёт в себе символику культуры, имеет выражение. Оно обозначает, оформляет личностное достоинство. И замок имеет своё индивидуальное лицо, свои цвета и герб. Оформленность значительна и значительно то, что оформлено. Имеет свою форму течение дня, и года, и жизни. Чувство формы рождает ценность жеста и театрализует всё, что имеет значение. Как пишет Й. Хейзинга, «средневековое сознание не могло выражать и воспринимать душевные движения, не прибегая к персонификации»[49]. Нравственные понятия становятся аллегориями, героями разыгрываемых спектаклей. Они могут сталкиваться и спорить друг с другом, драться на турнирах. Они становятся жителями замка, участниками его мистерий. Эстетизированная моральная рефлексия ставит человека наравне с моральными понятиями и чувствами, с одной стороны, приземляя и уравнивая их, а с другой, включая человека в своеобразное отношение диалога с ними и несводимости себя к ним. Эта отстранённость от нравственных понятий своей эпохи и их приземлённость, очеловеченность, лишает их потусторонности, превращает в жителей замка, героев родовой истории, в потомков духовных поисков предков, их грехов

[48] Лицо как знак может быть прочитано, расшифровано лишь как вторичное по отношению к личности. Известно, что одни и те же черты могут восприниматься как выражение благородного ума или преступных страстей – лишь восприятие их как принадлежащих определённой личности придаёт им ценностно-знаковую определённость. Так же и действие не может быть ценностно интерпретировано вне его автора, но лишь из него, что и выражает аристократизм, хотя это утверждение – лишь половина полноценного высказывания, так как аристократизм дан именно в действии.

[49] *Хёйзинга Й.* Осень средневековья / пер. с нидерландского Д.В. Сильвестрова. М.: Наука, 1988. С. 126.

и возвышений. Такое аллегорическое моральное сознание, в котором добродетель отличается от греха цветом одежды или кожи, создаёт мироощущение, отличное от христианских идей греховности, спасения и божественной благодати. Человек участвует в нравственной мистерии не только наравне с ценностными понятиями и образами, но он и режиссёр этой мистерии, её художник и зритель, знающий весь ход сюжета. По коридорам замка бродят привидения – совесть рода. Совершивший злодеяние не может умереть: он не только страдает сам, но неутомимо терзает всё новые поколения.

Человек «по праву гордый»[50]. Позволим здесь снова обратиться к Ханне Арендт, так как сила её высказывания сама по себе является аргументом[51].

> Цельность личности, утверждаемая лишь актуализацией и артикуляцией того, что дано, даровано с рождением, держится и поддерживается тем, что мы обычно называем гордостью. Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное *кто* превосходит по величию и значимости все, что личность способна обеспечить и осуществить... «Пусть врачей, кондитеров и прислугу больших домов судят по тому, что они сделали и даже по тому, что они намеревались сделать; о самих господах судят по тому, что они есть»[52]. Гордиться сделанным тобою – до этого может опуститься только пошлость; те, кто оказывается готов настолько опуститься, становятся «рабами и пленниками» своих собственных способностей... постыднее быть рабом самого себя, чем слугой кому-то другому[53].

Но гордость личным *кто*, не объективированным и не выявленным в произведении, поступке, возможна лишь как внутреннее состояние личности, её самоощущение, исходное и предпосылочное для прихода личности в мир. Это не гордость перед кем-то. Это своего рода ценностный акцент,

---

[50] Это одно из имён Величавого.

[51] Персонализированное высказывание философа неизмеримо превосходит любую обобществлённую, объективированную аргументацию, философский «друг» дороже любой истины, ибо не её ищет философ.

[52] «Это цитата из великолепной повести “Мечтатели” Исака Динесена (Тани Бликсен) в сборнике “Семь готических рассказов”» (сноска Х. Арендт. – *О.З.*). *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 280.

[53] Там же. С. 280.

выявление первичности для ценностного сознания отношения к самому себе как смысло-созидающему и оживляющему центру[54].

Аристократизм явился своего рода вершиной ценностного движения, начатого ещё в Древнем Китае и Античности и оборванного в Новое Время. Именно в силу своей оборванности оно сохранило своё вершинное значение. Аристократизм есть своего рода жизне- и ценностнопорождающая энергия. Ещё в Античности формируется и формулируется антипод аристократизма, намного позже получивший наименование мещанства. Их противостояние обнаруживается как результат некоего размежевания ценностей, их прямого противопоставления друг другу. Ценностный мир одной эпохи как бы разрывался, растягивался до максимального напряжения, когда фиксируется не просто иное, а прямо противоположное ценностное устремление. Такое достаточно уникальное событие не порождало особых теоретических или индивидуально-нравственных проблем в силу социальной фиксированности и ролевой определённости. Лишь в Новое время, когда социальные преграды становятся всё более прозрачными, возникает ситуация ценностной неопределённости, когда мещанин обнаруживает себя во дворянстве, а стены аристократического замка превращаются в историческую достопримечательность. На смену странствующему рыцарю приходит «self-made man» – человек, создающий себя, но не в качестве себя, а в качестве успешной функции общества или ситуации, в которой он оказывается в силу рождения или жизненных катаклизмов. Это человек, который приспосабливается и выживает (Робинзон Крузо), который совершает своё восхождение к социальному и материальному благополучию. Порой это человек риска, поклонник новизны, а не традиции, он открывает новые миры, не делая их своими.

[54] Аристотель пишет: «...а для кого даже честь – пустяк, для того и все прочее ничтожно. Вот почему величавые слывут гордецами» (EN 1124a). Добавим и наблюдение Шатобриана: «Феодальное правление вселяло сильную гордость в сердца людей, самый ничтожный владетель, самый мелкий землевладелец и обладатель рабов считал себя равным королю; такой человек не признавал над собой никакой власти и считал себя полновластным господином, который не обязан повиноваться кому бы то ни было» (*Руа Ж.Ж.* История рыцарства. С. 26–27).

Но на этом пути есть статичное пространство, заводь, замкнутое, но в отличие от замка совершенно не защищённое пространство, в котором укрывается житель новой эпохи, подобно тому, как в нём укрывался незащищённый и зависимый от собственных усилий герой Гесиода и Эзопа. Не он творит мир, но сам сотворён и не защищён. Аристократическое бытие есть *бытие всем*, мещанское — *бытие ничем*, так как ничто наименее ранимо и страдательно (Эзоп говорит об этом вполне откровенно: ведь коршун уносит того петуха, что взлетел на изгородь). Не праздность, а трудолюбие и профессионализм, не гордость, а скромность, не щедрость, а бережливость, не подаренное или завоёванное, а заработанное, не эстетизированное, а антиэстетическое (по поводу чего так переживали критики мещанства в XIX веке), не дарение, а благотворительность[55], устремлённость к богатству и т.д. — это ценностные откровения Ничто. Ничто стремится стать чем-то, опредметиться в профессии или произведении, в стоимости или в моральной идее, обрести лицо через взгляд извне («стараются внушить о себе хорошее мнение, хотя сами о себе его не имеют» — Ницше). Противостояние аристократического и мещанского, Гомера и Гесиода, есть некая абсолютная противонаправленность, которая раскрывается через понятия центральности и периферийности.

Центральность и периферийность. При всём историческом многообразии нравов взгляд фиксируется на полярности великого и малого, господского и рабского, великого и повседневного, уникального и повторяющегося, аристократического и мещанского, разворачивающейся в бесконечный перечень как содержательных, так и структурно-функциональных противоположностей. Причём речь совершенно явно идёт именно об одном и том же противостоянии, иногда по-разному поименованном и часто по-разному объясняемом, описанном с помощью разных понятий. С чем связано такое исключительное постоянство раздвоенности моральных ценностей? Одним из ответов стала идея Ницше о том, что одно из этих

[55] Дарение не несёт на себе печати морального деяния, подобно благотворительности, тем более что оно вообще исключает Другого как значимого субъекта. Поэтому оно не обременено противоречиями и сомнениями, свойственными филантропии.

ценностных явлений является отрицанием, переворачиванием другого, продуктом ресентимента. Тем не менее подавляющее большинство, не задаваясь вопросом о взаимной связи противостоящих моралей, воплощало в своих описаниях тот простой факт, что дуальность вообще свойственна человеческому ценностному сознанию и речи. Существование великого, высокого и благородного предполагает существование малого и низкого: мы как бы просто так видим. Принятие всей ответственности на себя соседствует с возложением её на мир, на других. Равнодушие к внешней оценке у одних означает предельную зависимость от неё у других, а осуществление себя в достойном великом деянии, не поддающемся повторению, уникальном, предполагает и существование в бесконечной череде повторений. Иными словами, наличие двух моралей в неявном виде отражает дуальную структуру ценностного сознания, в котором хорошее и плохое предполагают друг друга, подобно двум близнецам-братьям древней мифологии. Какова бы ни была оппозиция человеческого сознания, она с самого своего возникновения несла в себе оценочное содержание: мужское и женское, верх и низ, светлое и тёмное... Всё это одновременно формы противостояния хорошего и плохого, а позднее – доброго и злого. Апофеоза эта дуальность достигает, наверное, в европейском Средневековье, когда всё человечество разделяется на осужденных и спасшихся, а между черными дьяволами и белыми ангелами нет середины.

Формирование ценностного сознания сопровождалось многообразием фиксируемых в языке, в ритуальной практике и иных формах полярностей. Содержание их настолько же многообразно, насколько многообразны отношения человека с миром и насколько богато его восприятие этого мира. Всё это разнообразие полярностей объединено лишь присутствием в системе ценностей человеческого существа, определяющего посредством самого себя ценностную структуру мира, подобно тому, как он определяет нахождение севера и юга, просто встав лицом к восходу солнца. Это помещение себя в центр ценностного мира – определяющее и его дуальность и, видимо, ряд других его особенностей – необходимое условие возникновения ценностного сознания. Обращение к его

истории может выступать в качестве выстраивания иллюстративного ряда для изначально принятых, освоенных этической традицией понятий. Но возможен и иной подход, нацеленный на осмысление этических проблем и понятий через анализ формирования ценностного сознания, на понимание специфики моральных ценностей, определяемой зарождением самого этого явления. Степень нашей дистанцированности от этого процесса может оказаться сильно преувеличенной благодаря завышенному представлению современного человека о своём отличии от человека «примитивного», «дикого», «архаического». Все эти термины явно несут в себе и весьма откровенный оценочный смысл, подчёркивающий разрыв между современным носителем моральной идеи и её историческим автором. Известно утверждение, что более полно развитое явление позволяет понять предшествующие этапы его развития, а анатомия человека – ключ к пониманию анатомии обезьяны. Но в отношении ценностного сознания подобный подход можно подвергнуть сомнению, ведь в его основе лежит убеждение в наличии существенного изменения, развития, усложнения. Является ли анализ мировых религий исходным шагом к рассмотрению тотемизма? Скорее, наоборот. Тем не менее в обращении к истории морали подобная перевёрнутая логика является доминирующей, возможно, в силу того явного или подразумеваемого аргумента, что, не имея развитого понятия морали, нельзя определить, что относится именно к ней. Кроме того, принадлежа современности, трудно отказаться от её духовно-интеллектуального плена. Трудность заключается и в том, что само разделение вещей и ценностей является продуктом исторического развития и аналитической абстракцией, ограниченной подобно всем абстракциям. Преодоление этой ограниченности возможно при обращении к первобытным структурам жизни. Возникновение ценностного сознания связано с освоением мира в качестве человеческого, то есть относящегося к человеку, – мира, имеющего не только значение, но и значимость, то есть включённого в некую систему человеческих отношений. Фундаментальным основанием и критерием подобной включенности, своего рода коридором подобного вхождения в человеческий мир являются архетипичные об-

разы, образцы, сюжеты. Первое открытие формирующегося ценностного сознания заключалось в том, что значимость, обретение смысла человеческого действия связано не с его физической данностью, а с его особым качеством – «быть воспроизведением прадействия», повторением мифического образца[56]. Изначальная связь сознания с языком в данном случае демонстрирует себя явным образом. (Идеи структурной лингвистики, в первую очередь Ф. де Соссюра, повлияли на М. Элиаде и структурную антропологию.) Значимость некоторого явления определяется его местом в системе, а коррелятом лингвистического понятия значимости во внеязыковой области является понятие ценности, о чём и пишет Ф. де Соссюр. Но что позволяет соотнести человеческое деяние и отношение с системой деяний и отношений? Таким изначальным способом воспроизведения ценности явления стало соотнесение его с некоторым архетипом, повторяющимся прапоступком, прадействием – только через такое соотнесение действие обретает смысл, а значит, и реальность в человеческом мире. Аналогично этому современное сознание придаёт смысл и моральную реальность явлению через соотнесение его с моральным понятием, посредством чего оно вписывается в более или менее целостную систему ценностей. Сам акт придания значимости есть одновременно и обретение явлением своей реальности, подлинности через причастность трансцендентной реальности. То, что не имеет образца, лишается смысла и бытийственно неполноценно. Отказываясь от самого себя в акте соотнесения с архетипом, явление обретает подлинную реальность. Эта первобытная онтология, что заметил и М. Элиаде, имеет платоническую структуру, «а Платон в таком случае мог бы считаться философом по преимуществу “первобытной ментальности”»[57]. Но осмысленная Платоном «логика» сознания есть особенность ценностного сознания вообще, возникшего в человеческой первобытности и сохраняющего эту первобытность как сущность человеческого. Обретение явлениями ценностной (моральной) реальности через соотнесение

[56] См.: *Элиаде М.* Космос и история / пер. с фр. и англ. М.: Прогресс, 1987. С. 33.

[57] Там же. С. 56.

с трансцендентным архетипичным образом стало источником их содержания. Но архетипичное безразлично к конкретному многообразию поведенческого содержания, ибо реальностью всё равно обладает лишь уже содержащееся в образце. Дело не в том, что мораль не может охватить многообразия, а дело в том, что для неё этого многообразия не существует. Поэтому в культурной памяти стираются индивидуальные особенности героев, и все они повторяют одни и те же сюжеты героического.

Но формирующееся ценностное сознание впитывает в себя не только первобытный принцип «соотнесения с архетипом», но и воплощает структурно-функциональные особенности формирующегося человеческого общежития, заимствуя свой облик и структурируя себя по образцу первобытного поселения. Такими структурными архетипами становятся образы, элементы (М. Элиаде), связанные с понятиями *центра, границы и периферии*. Одним из принятых в моральном языке является понятие Другого, но смысл его определяется некогда совершившимся радикальным и окончательным отказом морального сознания от понятия «чужой». Чужой – это тот, кто не принадлежит к данному ценностному пространству, на которого не распространяются его нормы и представления. Но чужой есть потенциально (совсем, конечно, не прямо) другой – «Другой» Золотого правила: не случайно слова эти частично пересекаются по смыслу, и Другой есть не только моя собственная проекция вовне, позволяющая найти основу для действия вне себя, но и Иной, принципиально приходящий в мой ценностный мир извне, а поэтому прежде-чужой. Уже само существование Другого предполагает некоторую границу. Нередко она обнаруживает себя явным образом: например, когда одно и то же действие вызывает совершенно разные чувства и оценки, вернее, в одном случае вызывает их, а в другом – как бы остаётся невидимым. Например, любовные ласки животных и людей где-нибудь на оживлённой улице. Известно, что в Средние века владельцы замка не видели для себя никаких ограничений в присутствии слуг или крестьян, которые не были включены в мир значимого, человеческого, а приравнивались к вещам или животным. Граница обнаруживает себя и в том факте, что между вербально не-

различимыми оценками существует огромная разница, если одна высказана самим человеком о себе, а другая — кем-то другим. Между «Я — глупец» и «Ты — глупец» проходит глубочайшая ценностная межа. Можно заметить, что ценностное порождение границ многообразно, но тем не менее в основе его — та некогда выстроенная стена, изгородь, система знаков, которая позволила человеку отделить себя от нечеловеческого, создать пространство, доступное его возможностям обустройства человеческого мира. Для современного человека эта задаваемая ценностным сознанием граница крайне подвижна и неопределённа, в то время как изначально она была совершенно вещественной, пространственно обозначенной. Граница ценностного пространства первоначально проходит прямо по границе поселения. Пересечение её есть выход в дикое пространство, в котором не действуют законы человеческого, а сам человек утрачивает свой возраст, пол и стремится уподобиться зверю и внешностью, и движениями. Чужой населяет дикое пространство, от него нельзя ожидать вписанности в собственное ценностное пространство. Он — другой, иной. По мере того, как граница этого пространства отодвигается и размывается, а в конечном итоге стремится к границе человеческого рода, перед ценностным сознанием возникает проблема её проведения. Решение её имеет фундаментальное значение для самого существования ценностей, так как лежит в основе их выходящей за пределы индивида значимости. Самый простой ответ на вопрос о границе заключается в следующем: ценности являются общезначимыми, они характеризуют человека как родовое существо, выражают его родовую, человеческую сущность, а следовательно — граница ценностного пространства проходит по границе человеческого. Но очевидно, что граница этого человеческого никогда не совпадала с биологической границей человеческого рода. И всегда сообщество людей, с одной стороны, пыталось провести её, а с другой — вступало в отношения с тем, что находится за этой границей. Иными словами, дикое пространство меняло свою локализацию, но никогда не исчезало, а наоборот — постоянно обогащалось новыми образами. Другой, обосновавшийся в нем, принципиально отличался от Другого Золотого правила морали. Он — другой именно в силу того,

что от него принципиально нельзя ожидать такого отношения к себе, которое могло бы стать нормой или законом человеческого. Этот житель дикого пространства нередко обозначается в культуре как зверь (не-человек).

Ценностное сознание с самого своего возникновения нуждается в овеществлении, пространственно-телесном обозначении границы. Как пишет известный антрополог Мэри Дуглас, образ общества «имеет форму: у него есть внешние границы, пограничные области, внутренняя структура. Его очертания обладают способностью поощрять то, что с ними согласуется, и отражать нападения. В его пограничных и неструктурированных областях заключена сила»[58]. Переход через границу не просто символизирует, но позволяет осуществить переход из одного ценностного пространства в другое или в мир ценностной неопределённости. У М. Дуглас приводится пример А. ван Геннепа с переносом невесты через порог, домашним опытом прохождения через дверь, с перекрёстками дорог и арками. Вхождение в ограниченное пространство человеческого бытия (окружённое враждебным иным, чужим, нечеловеческим) тождественно обретению жизни и человеческого облика со всеми присущими ему атрибутами: возрастом, полом, соответствующим поведением, речью, жестами и возможностью соответствовать определённому ценностно-нормативному полю и быть в нём адекватно понятым. Обретению речи – значащей и понимаемой (что одно и то же). Пересечение границы в обратном направлении является актом утраты человеческого – возраста, пола и т.п. Известен пример с племенем Туген, различающим два праздника поедания мяса. Один проходит внутри обжитого пространства, а во время второго мужчины встречаются в диком пространстве. Если в первом случае они рассаживаются согласно принадлежности к возрастной группе, то во втором никакого предписанного порядка не существует. Нет иерархии и правил поведения, они лишены силы. Дикое пространство «не насыщено бытием» (М. Элиаде), оно ценностно и нормативно неопределённо, как бы не освоено, не поименовано, не окультивировано. Попадание в него лишает

[58] *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р.Г. Громова. М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц, Кучково поле, 2000. С. 172.

защищённости и определённости, которые в той или иной степени обеспечиваются социальностью. Кем становится в нём человекообразное существо, резко лишающееся человеческих определений? Оно вступает на не-очеловеченную территорию и становится не-человеком. Но кем? Неким другим: переход человека через границу ценностного пространства есть рождение другого как чужого. Та энергия, которая заложена в таком переходе и о которой говорит М. Дуглас, возможно, необходима для существования ценностного пространства. Кроме того, само существование границы последнего рождает возможность и напряженное стремление её перемещения: как расширения, так и сужения. Что заложено в самой возможности перехода через ценностную границу? Помимо заглядывания за пределы собственной ограниченности, помимо своего рода оживления самого ценностного сознания? С одной стороны – это рождение нечеловека, обладающего теми преимуществами, которые даёт независимость от ограничений человеческого общежития – знаменитая берсеркская непобедимость в бою. Своего рода функциональное преимущество незнания жалости, озверения и безумия. Переход через границу порождает как ужас, отвращение, так и преклонение и любопытство, как страх, так и понимание получаемых для всего племени военных преимуществ. Это сочетание нередко свойственно отношению к различным персонификациям зла, соблазняющим и преследующим подобно дьяволу, являющимся источником творческого, созидающего и разрушающего начал. Переступание границы – подобно заглядыванию за дверь ребёнком – источник опасности и познания, уход от нормативной защищённости в область открытого вненормативного бытия. Но переступание границы содержит в себе не только функциональную возможность. В нём раскрывается и реализуется – причём уже на ранних этапах человеческого общежития, по отношению к которому не принято говорить о личности и морали в силу неотделимости человека от рода и группы, – несводимость человека к тем определениям, которыми наделяет его сообщество и без которых он превращается в неопределимое ничто. Через возможность ухода в дикое пространство человек обретает перспективу быть не мужчиной или женщиной, не стариком или юношей, не хорошим или

плохим, а кем-то, чей основной атрибут – именно отсутствие всех этих определений. Но прорыв к своему просто человеческому оказывается переходом через границу человеческого, превращением в зверя (или божество, если это возможно). Важно, что именно наличие границы, а следовательно, и её нарушения, порождает вечную незавершённость ценностного сознания, вечное бытие человеком более-чем-человеком.

В архаическом менталитете выход за забор, за изгородь, отделяющую дикую область от культуры, необходим ради того, чтобы пережить «дикое», свою животную природу и вернуться, заново пережив вхождение в культуру. Подобный выход становится позднее основанием странствия (например, странствующего рыцарства). Живущие внутри огороженного пространства и есть люди, так как у них есть общий предок – причём предок дикий. Обретая имя и место в пространстве поселения, новорождённые потомки дикости и звериности становятся людьми. Подлинно человеческое бытие возможно лишь внутри ценностного пространства, поэтому изгнание из него равноценно смертной казни. Так, изгнание из полиса, превращение в бездомного, в безродного – это и есть смерть. Завоевавшие Британию римляне строят стену Адриана: отделяют и защищают с её помощью мир культуры от мира дикости. Варварский вождь строит замок с башней: обозначает и обороняет границу своего рода и мира аристократических ценностей. Монастырская стена позволяет отделить пространство подлинного служения Богу. Граница, за которой начиналось дикое пространство, первоначально проходила по границе леса (если речь идёт о Европе), но и в Средние века лес был «тревожным горизонтом средневекового мира» (Ле Гофф). «Лес обступал этот мир, изолировал его и душил. Это была главная граница, “ничейная земля” (no man’s land) между сеньориями и странами. Из его страшного “мрака” внезапно появлялись голодные волки, разбойники, рыцари-грабители»[59]. В этот лес убегали от мира и любовники, и люди вне закона, и отшельники разного рода. Из него выходили человеко-волки, оборотни и прочие чудовища – смешение

[59] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 161.

человека и зверя. (Подобное смешение, впрочем, не всегда было столь устрашающим. В античности его даже было трудно отличить от смешения с божественным, нередко принимавшим звериное обличье. Так сама Европа доверилась быку, а Леда – лебедю.) Ценностное сознание постоянно определяет свои границы, ибо без этого оно было бы содержательно неопределённо. Ведь если мы не знаем, кто или что включено в наш мир, любая норма утрачивает свой предмет. За границами ценностного пространства оказывались рабы, женщины, крестьяне. Так ещё в XIV веке тексты с вызовом повторяли, «что крестьянин подобен дикому зверю. Он звероподобен, безобразно уродлив, едва ли имеет человеческое обличье»[60]. Тем не менее подобным звероподобным существам не отказано в некотором отношении к миру человеческих ценностей, но это отношение через негативную моральную оценку. Производный от слова «виллан» термин «виллания» обозначал подлость, моральное уродство. То есть, с одной стороны, стремление ценностей обозначить себя проявляется в том, что негативное отношение к определённым людям или человеку стремится вытеснить их/его за пределы человеческого, за пределы определённой ценностной системы и отнести к внеморальным существам, приравненным к животным и камням, но, с другой стороны, само негативное отношение проявляется в моральной оценке, которая включает свой объект в мир человеческого, в пространство ценностей. Подобно этому моральная оценка животного как благородного, верного и смелого включает его в мир человеческого. Может ли негативная оценка некоторого явления или человека довести до его выбрасывания из пространства ценностного восприятия, когда подобная оценка становится невозможной? В этом вопросе вновь пересекаются два устремления ценностного сознания – к бесконечному расширению ценностного пространства и бесконечному сужению его. С другой стороны, подобно тому, как из дикого пространства исходит не только опасность, нечто злое, но и влекущее к себе, также и не только благое исходит из-за границы человеческого и божественного, но и страх.

[60] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 363.

Уход в дикое пространство есть начало странствия. Были целые эпохи, когда странствие становилось самой нормальной формой жизни, а путь – воплощением человеческого, но в другие эпохи странники становились окаянными, проклятыми людьми, и даже – нелюдями. Но и в том и другом случае способность человека уйти, измениться, переродиться вызывала и ужас, и восхищение. Такое же отношение вызывали и берсеркы, а позже – пришедшие им на смену рыцари. За стеной всегда открывается мир дикого, иного, нечеловеческого.

Изначально возникающие нормы обязательны только для людей, составляющих родственные группы. Но только эти люди и есть человечество. Иначе говоря, граница человечества очерчена границей ценностного пространства, совпадает с ней. Поэтому мораль и возможна как всеобщность. Не обитающий в ценностном пространстве не есть человек. И всякий человек потому принадлежит ценностному пространству. Но за его границей есть жизнь – звериная и божественная. Обратимся к звериности, противостоящей человеческому и питающей его.

Звериность. Чаще всего в этике звериное состояние рассматривается как этап, ведущий к возникновению человека, как отправная точка некоторого пути формирования морали. Но звериность, как и весь мир, не включаемый в человеческое, постоянно соседствует с последним, являясь источником его самоопределения. В своей работе «От Залмоксиса до Чингиз-хана» Мирча Элиаде описывает чрезвычайно часто встречающиеся в обществах от древности до Средних веков наименования, производные от слова «волк». Среди людей существовали те, кто вёл себя, как волк, называл себя волком или пользовался защитой бога-волка. Среди них М. Элиаде различает юношей, вынужденных скрываться на весь период инициации вдалеке от селений и промышляющих добычей, иммигрантов, ищущих новые земли для заселения, и тех, кто находится вне закона и спасается бегством. В течение года жил подобно волку лакедемонийский юноша, прячущийся от человеческих глаз. У многих индоевропейских народов волком назывался беглец, ссыльный или прибывший из другой местности. Ромул и Рем, вскормленные волчицей,

были беглецами и основали на Капитолии прибежище для ссыльных и изгнанников под покровительством бога-волка. У многих народов суть воинской инициации заключалась в ритуальном превращении молодого воина в волка. «Он должен был преодолеть свой человеческий облик в порыве агрессивной, устрашающей ярости, уподоблявшей его бешеному хищнику»[61]. Для нас особенно важно следующее утверждение М. Элиаде: «Все то время, что воин находился в шкуре животного, он не был человеком, а непосредственно – хищником: он не только становился жестоким непобедимым воином, охваченным furor heroicus, но и избавлялся от любого человеческого проявления, иными словами, он больше не чувствовал себя связанным с законами и обычаями людей»[62]. Соединение с волком (через антропофагию, героическую ярость, надевание шкуры, церемониальное пьянство, разбой и др.) осуществляется всегда индивидуально. При этом человек преодолевает и себя самого (утрачивает себя), и временную реальность, становится современником и соучастником мифа-первоосновы. Он преодолевает саму слабость, незащищённость человеческого. Человек обретает силу, переставая быть человеком и обращаясь к своим истокам. Он становится отшельником-вепрем (так называли себя друиды). История германских и скандинавских племён даёт нам образ берсерка, человека-медведя, пьющего человеческую кровь и столь ужасного, что враги разбегаются при одном лишь слухе о таком противнике, ибо он уже не принадлежит миру человеческого и тем самым и противника превращает в нечто животное, просто в добычу. Люди и боятся берсерка и нуждаются в нём как непобедимом оружии, дающем превосходство над соседними племенами. Получеловек-полузверь олицетворяет свирепое вторжение в будничный порядок вещей, нарушение табу и, таким образом, осуществляет обновление упорядоченного течения жизни. Через звериность осуществляется воспроизведение человеческого прошлого. Превращение в зверя связано с бременем добровольного бесчестья. Иногда оно сопровождается ношением знака бесчестья, который

[61] *Элиаде М.* От Залмоксиса до Чингиз-хана / пер. С. Голубицкого // Кодры. 1991. № 7. URL: https://sgolub.ru/kulturpovidlo/zalmixis/

[62] Там же.

постепенно превращается в знак особой чести и достоинства. Вот описание Тацита: «Храбрейшие носят железное кольцо (знак бесчестья у этого народа), как бы оковы, пока не освободят себя от него убиением врага. Очень многие из хаттов любят это украшение, а некоторые даже доживают до седин с этим отличием, обращая на себя внимание как врагов, так и своих соплеменников. Эти люди начинают все битвы, они всегда составляют передовой строй, вид которого поразителен. Но и в мирное время их лицо не приобретает более мягкого вида. Ни у кого из них нет ни дома, ни поля, ни другого какого-либо занятия...»[63] Железный перстень – лишь уменьшенный железный ошейник, надев который можно превратиться в медведя. Носящие его, возможно, находятся на положении приручённых (не очень приручённых) зверей. Но знак бесчестья становится знаком почёта, а волки, медведи и львы, столь обычные для средневековой геральдики, несли в себе тайный смысл – указание на тех, кто когда-то были зверями. (А рыцарские ордена лелеяли символику, сохранявшую память о том, что корни их ведут к звериной, волчьей стае.) Исторически в течение долгих веков воспроизводился тот же путь, который проходил в процессе инициации первобытный юноша, превращавшийся в волка и возвращавшийся затем снова в мир людей. Интересно, что описание, подобное описанию берсерков, даётся в христианской средневековой Европе и монголам (или татарам). Матвей Парижский писал о них: «Это бесчеловечные, уподобившиеся зверям создания, каковых должно называть скорее чудовищами, нежели людьми. Они жаждут крови и пьют ее, пожирают собачье мясо и даже человеческую плоть»[64]. Подобное восприятие тем не менее не мешало мечтам о христианизации этих чудовищ: граница открыта в обе стороны и зверь может стать человеком[65].

Ценностная граница – есть постоянное напряжение между её отодвиганием, включением в мир человеческого новых

[63] *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. С. 115–116.

[64] Цит. по: *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 181.

[65] Расширение границы было порой чревато серьёзными экономическими последствиями – например, интеграция в христианский мир англосаксов и славян, считавшихся до того «человеческим скотом», резко сократила рынок рабов.

и новых существ и даже неодушевлённого, например, камней, со всеми ценностно-нормативными последствиями этого и её сужением, выбрасыванием за её пределы. Переступание через границу человеческого в звериность соприкасается с преодолением границы человеческого и божественного. Их связь друг с другом воплощается не только через вхождение в миф, общение с тотемом, но и через саму дистанцированность по отношению к человеку, в которой звериное и божественное могут соприкасаться. Не случайно Аполлон Ликийский в своём имени сочетает два слова: lukos – волк и luke – свет. Звериное и божественное совпадают в доступности для них мира мёртвых (куда могут проникать оборотни), в особой природной мудрости – не случайно учителем героя нередко становится кентавр. Даже в противопоставленности зверства и божественного в отношении добродетели, по Аристотелю, проявляется их родство. «...Если, как говорится, при избытке добродетели из людей становятся богами, то, очевидно, именно такой склад [души] противоположен зверскому, и, как зверю не свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но [у него] есть нечто, ценимое выше добродетели, а у [зверя] – некий род [нрава], отличный от порочности» (EN 1145a). Возможность переступания границы означает, что всегда остаётся возможность выхода за пределы человеческого в звериное (или – что гораздо проблематичнее – в божественное) пространство. Это принципиально значимая для ценностного сознания возможность придаёт ему характер лично, индивидуально избранного, достигнутого не просто в результате простого восприятия социального опыта, но в качестве итога некоторого пройденного пути, личного достижения. Изначально звериность несла в себе сложно структурированный ценностный смысл: это форма ухода от человеческого, дистанцированности по отношению к нему, необходимая для подлинного, «взрослого» вхождения в социум, становления человека в полном смысле. Но это и способ ухода как такового (прикрываемый благой целью защиты). В современном обществе люди, обязанные совершать убийство как бы для блага социума, раскрашивают лица, обмазывают их грязью подобно древним берсеркам, обозначая выход за границы

ценностного мира в дикое пространство, в нормативно-ценностную пустоту. Это и способ ухода от норм и ценностей человеческого, дающий возможность познания (хотя бы частично освобождённого от нормативно-ценностной предзаданности) – своего рода совершенствование зрения (образ учителя-кентавра); это и сакральный акт, позволяющий соприкоснуться с внечеловеческой реальностью. Любое пересечение границы ценностного пространства содержит в себе все эти возможности и порождает целую историческую галерею образов и тем.

Бытие в центре как локализация аристократического. Важнейшими элементами освящённого – ценностного – пространства (воспроизведёнными в самой структуре первобытного поселения) являются центр и периферия. Восприятие мира относительно самого себя, помещение себя в центр Вселенной – один из исходных шагов в формировании ценностного пространства. Эго-центризм является первичным принципом любой ориентации в древних культурах. Любое дуальное деление мира производно, вторично по отношению к локализации человека. Сначала он должен занять некоторое место, а уже от этого будет зависеть направление на юг и на север – в зависимости от расположения правой и левой руки. Именно дуализм человеческого тела, возможно, лёг в основу всех последующих дуальных противопоставлений, вплоть до социальной дихотомии (народ зимы и народ лета). Сакрализованное понятие центра обнаруживается в самых разных культурах. Пуп Земли оказывается совершенно необходимым человеку для построения мира. Центр – некая сакральная точка, через которую проходит ось мира, иногда это мировое древо, корни которого находятся в подземном мире мёртвых, ствол проходит в надземном мире людей, а крона олицетворяет небесный мир богов. «Образ мирового древа имеет свои алломорфы – семантически эквивалентные ему образы. Такими представляются образы мировой горы, мирового столпа, башни, храма, лестницы, фаллоса и проч.»[66]. Центр связан с горизонтальной осью (с родовым временем), или

[66] *Подосинов А.В.* Материалы дискуссии «Символы пространства» // Программа Гордона. 30.10.2002. URL: https://gordon0030.narod.ru/archive/9157/

он есть локализация предельной реальности ценностей, их материализации, подлинности, или основа дуальности мира (ценностного сознания); и место, в котором творится мир. М. Элиаде описывает архитектоническую символику центра, начиная со священной горы. Она находится в центре мира и является местом встречи Неба и Земли. Иначе говоря, это место встречи идеального, совершенного, подлинного и человеческой жизни, которая только в этом соприкосновении обретает характер совершенства и подлинности. Это место, в котором, если некорректно воспользоваться более поздними понятиями, не сущее дотягивается до должного, но само должное существует лишь как сущее. «“Центр” есть область в высшей степени священного, область абсолютной реальности»[67]. Но в этом месте основывается мир, из него рождается его содержание, здесь возникают смыслы, придающие миру качественность и содержательность.

Присущие архетипическому центру черты воспроизводятся в качестве особенностей аристократической системы ценностей. Во-первых, она основывается на главенстве, доминировании родового времени по сравнению с социальным пространством. Причём это время рода мыслится в виде некоторой оси, на которую нанизываются поколения, придавая ей прочность и устойчивость. Венчающий историю рода человек и является той точкой, которая воплощает в себе всё ценностно значимое прошлого и опосредует наступление будущего, продолжение рода. Во-вторых, уникальность и единственность центра как воплощения родовой истории в её неповторимости и единственности есть уникальность и единственность человека как автора ценностного мира. Автора этого ценностного мира как в его самых ярких проявлениях, так и в мельчайших подробностях, – так что посредством этого авторства все элементы ценностной системы уравниваются. Как великий подвиг, так и своеобразная походка одинаково значимы, ибо одинаков источник их значимости. В одном угадывается другое. Но главное, это локализация в мире – центральность, которая тождественна единственности. В этом антропологическом приближении

[67] *Элиаде М.* От Залмоксиса до Чингиз-хана.

к истокам аристократизма «просвечивает» тот понятийный ряд, который порождается чисто метафизически – в философии поступка как первой философии. Она, скорее всего, совершенно не нуждается в таком антропологическом предварении, которое разве что может придать метафизическим идеям некоторую образность.

Первоначально пребывание в центре – в этом священном сгустке бытия ценностей – было доступно для вождя и шамана. Доминирование вождя в ходе истории постепенно привело через образ античного героя (также вождя своего племени) и вождя варварских племён, преобразующих Европу, к владельцу замка, пространственно и в любом ином смысле (политическом, экономическом, социальном, духовном) доминирующего над окружающим миром. Как замечают многие историки (достаточно сослаться на Марка Блока и Ле Гоффа), возвышение замка в пространстве (ради которого иногда при отсутствии естественных создавались искусственные насыпи) имело не только защитную функцию, но было связано с необходимостью и потребностью обозревать пространство – не только ради того, чтобы вовремя заметить врага. Кровавые распри из-за фамильного замка были борьбой именно за центр родового пространства и родовой истории. В донжоне, в башне замка, хранится всё самое ценное, а в самом верхнем, самом защищённом помещении спрятаны жена и дети – продолжение рода.

Изначальная антропоцентричность ценностного сознания (то есть структурирование мира исходя из телесности человека – не группы, а именно одного человека, помещённого в центр мира) воспроизводится и в аристократическом сознании. Как героическое является таковым потому, что его совершает герой, а масштаб поступка определяется именно «огромностью» (такое определение часто даёт Гомер) деятеля, а не внешней явленностью деяния, так и достойность, ценность аристократического деяния определяется его автором. Авторство мира – исходное начало в этой системе ценностей, порождающее и его эстетизацию. В связи с этим формируется такая система ценностей, в которой авторство, личность деятеля придаёт деянию предельную значимость, осознаваемую в таких понятиях, как великое, величавое,

достойное, прекрасное. Даже если речь идёт о злодеянии, коварстве, убийстве. Значит ли это, что аристократическое сознание как бы учитывает возможность переосмысления того или иного поступка в ходе истории рода, при которой неоспоримым является лишь его авторство, а значит, и единственной очевидностью, ценностной данностью будет последнее, а оценка в категориях добра и зла отходит на второй план, становится вторичной? Или ключ можно найти в архаическом мышлении, для которого совершенство заключается не в делании добра, а в сохранении равновесия между силами добра и зла, которое достигается именно в «центральной точке», «Центре Мира»?[68] Тогда и сама мораль имеет в аристократическом своём воплощении иной облик? Если это не так, то приходится предполагать, что мораль является специфической формой ценностного сознания, выражающего периферийную локализацию человека и в истории ценностного сознания, представленного в форме мещанства, морали рабов, буржуазного начала. Можно переформулировать этот тезис и иначе: относится ли к области морали такое положение, когда масштаб деяния, во-первых, определяется масштабом деятеля, предзаданным совершенно внеморально — самим фактом его рождения, и когда этот масштаб гораздо более значителен и первичен, чем оценка деяния в понятиях морали? Этот деятель абсолютно конкретен, так как тот факт, что он является человеком вообще, никак не дан ему в ценностях. Человечество обретает своё качество не потому, что каждый индивид хотя бы потенциально является человеком и мораль видит в нём эту человеческую сущность, а потому что весь ценностный мир порождён и воспроизведён конкретным автором, горизонт видения которого и является границей человеческого и человечества. Такова ценностная логика центра, или аристократизма. В любом случае попытка осмыслить аристократизм как явление приводит к фундаментальному вопросу: каково отношение между поступающим и поступком, каков морально-философский язык, позволяющий говорить об этом: ведь аристократизм как понятие моральной

[68] *Элиаде М.* Космос и история. С. 214.

философии есть представление о том, что вообще позволяет человеку поступать от своего имени.

Периферия как локализация мещанского (коммонеризма). В ценностном пространстве центру противостоит периферия, которая и задает ряд особенностей соответствующей системы ценностей. Периферия отличается от центра в первую очередь бесконечной множественностью составляющих её точек. Человек периферии не единственен, поэтому в основе всеобщности и универсальности его ценностей лежит нечто принципиально иное по сравнению с единственностью и определяемой ею всеобщностью ценностей центра. Этой основой может служить лишь то общее, что объединяет периферию, а именно: её равноудаленность от центра, от некоторого критерия, точки отсчёта. В этом измерении человек периферии равен любому другому человеку периферии. Но именно поэтому для него так важно наличие некоторого внешнего ориентира, подтверждающего его ценностное качество. Его ценностное равенство – это равноудаленность от идеального, его воплощения, от подлинности бытия, порождающая и равное стремление к идеальному. В этом качестве все моральные существа равноудалены от бесконечно недостижимого бытия в морали. Для периферийной локализации человека свойственно восприятие мира как мира обстоятельств, условий, внешних мотивам, задачам самого деятеля. Так, один из первых идеологов периферийного ценностного сознания, называемого при всех недостатках этого термина мещанским, Эзоп, неоднократно подчёркивает в своих баснях значение выгодных обстоятельств, подходящего времени («Волк и козленок»). Судьба переменчива, поэтому, говорит он, нечего радоваться удачам. Малая удача в настоящем важнее большой, но в будущем. Окружающий мир выступает как предзаданный человеку, полный опасностей. Для существования в нём необходимы некоторые правила, определённая житейская мудрость, умение выстраивать отношения с сильнейшими. Это существование, как лавирование и выживание, предполагающее своего рода маскировку, слияние с окружающей средой, невыделение себя, «равнинность» по сравнению с возвышенностью центра. Предзаданность мира определяет и то, что основой самооценки и обретения собственного места и обли-

ка становится оценка извне и соответствие образцам. В силу того же вина за всё недостойное, негативное возлагается на мир, на другого, на обстоятельства, о чём пишет Конфуций. Эзоп провозглашает ценность ума, разумности, проявляющихся в первую очередь в учёте последствий действия, просчитывании обстоятельств и собственных выгод. Он советует не завидовать удачливому – тогда его удача станет твоей, отнестись к недругам по-доброму, и тогда они раскаются и поймут, какого человека обижали. Недостаток бытия заставляет периферийного человека постоянно стремиться к обнаружению новых подтверждений своего присутствия в мире, искать и использовать причинные связи в нем, интерпретировать его. Центральная локализация проявляется в созидании мира через его обозначение, которое, будучи в первую очередь символическим, не требует и даже не допускает рациональной интерпретации. В этом смысле любое этическое рассуждение возможно лишь с периферийной позиции. Таким образом, именно она оказывается определяющей для направленности того взгляда, который единственно возможен для этики. Это, по-видимому, объясняет и малую представленность аристократизма в этической мысли, и то, что равенство и взаимность рассматриваются в качестве фундаментальной предпосылки морали и её существенного содержания, и значение понятия справедливости, рождённого также периферийностью (классиком порождённых периферийностью идей был Гесиод). Так как этический взгляд, насыщенный моральной идеологией, то есть идеями, выражает преимущественно особенности одной локализации человека в ценностном мире, другая – центральная локализация – вообще ставится под сомнение в качестве явления морали.

Переступание границы и ценности служения. Как исторически разворачивался, раскрывался, наполнялся содержанием образ человека, переступающего границу ценностного пространства, уходящего в «дикое»? Что терял и что обретал он? Он терял человеческий облик и нрав, он был ближе животному, чем человеку. Он сливался с конём и покидал своё племя, он переставал быть частью рода, что было равноценно отказу от человеческого в себе. Его жизнью становится странствие. В нём сливается мистическая сила зверя, его сакральность,

сочетание героической, солярной и погребальной ипостаси коня. Это беспокойный, индивидуалистический, скитальческий воин-кельт. Это германский воин, чей образ жизни – странствие, чьи связи с семьёй и племенем порваны, кто обуянный и бешеный, кто и бог и лютый зверь одновременно, утративший человеческий облик. Таков и скандинавский берсерк. Он вызывает и ужас, и преклонение. И именно этот странствующий, порвавший с родом и его установлениями воин, отказавшийся от семьи и имущества, ушедший в дикое пространство, становится воплощением особой, не сводимой к аристократической или мещанской, а если использовать иную терминологию – центральной и периферийной – системы ценностей. Речь идёт о рыцарстве. Конечно, возникновение рыцарской идеологии было вызвано необходимостью вписать воина в мир человеческого общежития, превратить его с помощью христианских идей из грабителя на многочисленных и неорганизованных средневековых дорогах в служителя Бога, короля и дамы, или, в сущности, некоторой идеи. Такова историческая реальность. Но для истории ценностного сознания, для понимания его внутреннего устройства важно, что пересечение границы ценностного пространства приводит к переходу от авторства ценностей к служению им. Странствие – единственная форма бытия пересекшего границу, и само это странствие, эта дорога являются самым значительным архетипичным образом ценностей *служения*. Утратившее вне центра свою связь с реальностью, свою материализованность ценностное содержание становится настолько неопределённым, что рыцарское странствие становится бесцельным: «Иди туда – не знаю куда». Единственная форма служения оказывается странствием самим по себе. Любая остановка, любое возведение замка было бы гибельно для служения и идеальности ценностей. Но в постоянном движении, тоже своего рода странствии, пребывает и человек периферии, раздираемый стремлением к центру и страхом перед ним. И для него служение становится главной формой существования ценностей. М. Вебер демонстрирует это на примере служения профессии. А бытие в странствии воплощается в образе «self-made man». Разница между ними лишь в том, что пребывающий в ценностном пространстве обретает

свою опору в окружающем мире, во внешней оценке и в результате действия, то есть в некоторой объективированности. А пребывающий в диком пространстве рыцарь, окружённый чудовищами (мельницы – ещё не самые страшные из них), не может обрести опору вовне, в дикости. Для него не существует внешней оценки, как нет и никакого результата. Его поступок состоит лишь из его благого поступательного порыва, униженного термином «мотив». Для него поэтому не важна победа, тем более что героическая смерть, героическая победа, хитрость и ведущее к гибели прямодушие неотличимы друг от друга, затмеваемые блеском служения. Последнее – есть недифференцированное служение идее в её персонификации. Причём служение даме доминирует по своей значимости и отражает первичность самого служения, независимо от его нацеленности. (Служение даме наиболее ярко выражает отношения вассалитета.) Превалирование мотива действия, его ценностной устремлённости при игнорировании (далёкой от идеала, неподлинной, неистинной, полной иллюзии и обмана) реальности выражает первичность рыцаря по отношению к окружающему миру и тем самым рождает кажимость близости аристократического и рыцарского миров, тем более что для социально-исторического взгляда рыцарство и аристократизм слиты в одном сословии. Но аристократическое авторство мира и рыцарское игнорирование его принципиально отличны, как отличны подлинность бытия (до малейших деталей) и бытийственность, осуществлённость в аристократизме (или в центре) от полной противопоставленности истинных ценностей и подлой реальности в мире рыцарства. Эта противопоставленность – то общее, что сближает все ценностные системы служения: классическое средневековое рыцарство, религиозное служение, протестантское служение профессии и служение революции. Ценностный взгляд центра – это взгляд сверху вниз, подобный взгляду человека на собственное тело. Ценностный взгляд периферии – снизу вверх, на ту возвышенную точку бытия ценностей, которая делает людей периферии равными и придаёт им смысл. Ценностный взгляд странника – вечный поиск той недостижимой возвышенности, которая и есть центр мира.

Некоторые вопросы. Обращение к истории ценностного сознания заставляет снова, хотя и несколько иначе, задать традиционные вопросы. Если посчитать, что аристократизм имеет отношение к морали, то следует признать, что ни содержательные определения, ни апелляция к противопоставлению должного и сущего, ни упоминание о нормативности не останутся в списке определяющих и специфизирующих мораль, так же как резко ограниченными в своём значении окажутся многие традиционные этические определения понятий (утилитаристские, прагматистские, аналитические и другие, откровенно выражающие периферийную позицию). Но если вывести аристократизм за пределы морали, то она окажется сведённой лишь к одной локализации ценностного пространства, которая исторически выполняла второстепенную, подчинённую роль. Тогда человек будет моральным существом лишь в сфере обыденной повседневности, в то время как каждый из нас в большей или меньшей степени принадлежит также и центру, а не только периферии. Кроме того, тогда из сферы морали выпало бы и рыцарство как порождённое выходом за границы ценностного пространства в область нечеловеческого.

Аристократизм философствования

...Прилежный работник, почуяв запах
otium и аристократической роскоши
в душевном хозяйстве философа,
ощущал при этом обиду и унижение.

Ф. Ницше

Как всякое человеческое деяние, философия имеет ценностные основания, влияющие на её скрытые или явные приоритеты. На философские идеи, дабы ещё несколько уточнить вопрос, влияют не только такие очевидные вещи, как традиция, эпоха, достижения науки, личные особенности мыслителя и т.п., но и ценностные основания самого философствования. Понимая, что это слишком серьёзная тема, тем не менее выскажем ряд наблюдений и соображений, свидетельствующих о том, что в основе философствования лежит напряженное отношение аристократического и мещанского начала, которые мы сейчас определили как центральность и периферийность.

Философ – одинокая фигура на поле интеллектуальной деятельности: за всю долгую философскую историю не возникло ни одной значительной пары, подобной тем, что стали неразрывными в истории науки и литературы – никаких Бойлей-Мариоттов или Ильфов-Петровых. Маркс отодвигается от Энгельса, как только мы отдаём предпочтение философии. Единственность и изначальное пребывание в центре мира – исходные ценностные основания аристократизма. Он основывается и на принадлежности роду, ходу времени, но такой принадлежности, когда именно в единственном эта история рода и воплощается, становится реальностью, большей чем строки летописей и хроник. Фамильный нос, узнаваемо повторяющийся на портретах, обретает жизнь на лице того, кто воплощает историю рода в настоящем и чьими усилиями он будет сохранен в будущем. Так и философ обнаруживает в себе фамильные философские черты, посредством него они являются настоящему не в виде историко-философских рефлексий, а в качестве до конца не выразимого, но узнаваемого философствования.

Возможно, наиболее существенная связь-сходство философствования с аристократическим началом описывается как вершинное положение в мире, когда он становится моим,

моим телесным воплощением – существует лишь посредством меня, опосредован моим взглядом. Подобно воссозданному нами идеальному аристократу, философ выстраивает свой мир и воплощается в нем, для него так же невозможна оценка извне, и он принадлежит философии не в силу диалога с предшественниками, а потому что в нём и посредством него они вплетаются в философскую родовую историю. Он пестует родовые уродства философствования (хотя они выступают таковыми лишь для внешнего взгляда) и без них утратил бы свои облик, своё лицо в культуре. Любая попытка угодить внешним вкусам приводила бы к выпадению из истории философского рода.

Философствование не может ограничиться осмыслением локального уголка мира, но с неизбежностью приходит к созиданию и смысловому переустройству всего бытия. Оно может начинаться и не в центре духовного мироздания, но с неодолимой необходимостью будет подниматься всё выше и выше, пока не окажется на самой вершине и обратит свой взор уже сверху вниз и повсюду – на созданное им самим и посредством него бытие в целом. Именно поэтому, несмотря на обилие философских имён и проблем, родовая история философствования воплощена в немногих, но грандиозных системах и идеях, возвышающихся подобно средневековым замкам. Именно роль демиурга лишает философа возможности признать частичное незнание сотворённого им (если только это незнание не выступает принципом самого созидания), той благородной возможности, которая позволяет современному физику утверждать существование темной материи, о которой он ничего не знает. Переклички с аристократизмом обнаруживают себя в критических рефлексиях порой самым случайным образом: так, когда Г. Зиммель сетует в лекциях о Канте, что «к наиболее устрашающей сомнительности философии принадлежит то, что её самые глубокие идеи (Gedanken), которые обещают осветить всю массу явлений в совершенно новом свете и значении, весьма часто оказываются недостаточными, слишком противоречивыми в деле решения отдельных конкретных проблем»[69], он практически напрямую воспроизво-

[69] *Simmel G.* Kant. München und Leipzig: Duncker Und Humblot, 1924. S. 154.

дит – хотя и с иным настроением – известные высказывания Конфуция и Аристотеля о том, что благородный, величавый человек велик в великом, но часто неумел в малом. Философствование невозможно без хотя бы частичного, локального освобождения от познавательных настроений, гносеологизма и без претензии на понятийное созидание мира из ничего, из собственного существования в мысли, не ориентированной на познание ни самой себя в рефлексии, ни чего-то иного, внешнего себе. Аристократическое творение мира через наименование, поименование (которое превращает меч, коня, дерево, зал, замок, собаку в действующих лиц истории, и которого так боится буржуазное сознание, о чём писал Р. Барт в «Мифологиях») родственно философской потребности создания собственного понятийного мира, привнесения новых философских понятий, поименования идеи. Родство с аристократизмом обнаруживается и в неприменимости понятия профессионализма к философствованию: оно лишено смысла, если речь идёт о философствовании как созидании мира идей, хотя бы в силу того, что здесь совершенно невозможно говорить об образце, годящемся в качестве критерия оценки профессионализма. Сама форма философствования ограничена в намного меньшей степени, чем в иных сферах творчества, например в искусстве. Философия безразлична к жанрам, совершенно ими не ограничена, может принимать вид отдельного высказывания, поэмы, басни, пьесы, эссе, трактата, многотомного труда, может называть наукообразный трактат «эссе», её тексты могут быть незавершёнными (как, например, «К философии поступка» М. Бахтина) и тем не менее совершенно достаточными. В этом смысле философствование бесформенно, так как может обойтись даже бессловесностью, превращаясь в форму жизни. Необходимость говорить на профессиональном языке оказывается иллюзией: не случайно всякая крупная философская система создаёт свой язык и замыкается в свой круг понятий, смыслов, не нуждающихся в других. Хотя преподавание и исследование философии вполне склонно осознавать себя в качестве профессионального занятия, отвоёвывая место в здании социальной практики. Ряд исследователей (например, Ле Гофф и опирающийся на него Ален де Либера) пишут о таком явлении, как аристократизация средневековых

университетов, о присоединении интеллектуалов позднего Средневековья к антиинтеллектуальному течению, о философской претензии на благородство (пусть и не родовое, но божественное) и отвержении смирения, о депрофессионализации философской жизни[70]. Всё перечисленное можно признать проявлением аристократического в философствовании.

Аристократическое неприятие понятийности, ставящей на первое место обоснование, разъяснение, отнесение к школе или направлению, уточнение, логическую выверенность и т.п., и явное предпочтение наименования, придающего бытийственность, порождает напряжение *в форме* философствования, которое при всей своей понятийности может ограничиться или возвыситься до наименования, эстетизированного обозначения и присвоения смысла. Причём философствование в результате никогда не бывает довольно своей формой и даже в эпоху откровенного наукообразия находит отдохновение в безответственных, необременённых обоснованиями изобретениях имён, что позволяет ему неожиданно вновь присвоить себе роль господина своего собственного творения, называемого бытием.

Но разве может любовь к мудрости реализовываться исключительно в таком ценностном пространстве, про которое можно сказать словами Шпенглера: «Здесь не раздумывают: кто раздумывает, уже бесчестен»[71]?! Ценностное закулисье философии неизбежно имеет двойственную природу: второе ценностное основание философствования противоположно аристократическому началу, неприемлемо для него, невидимо им. Это основание имеет разные имена: оно родственно мещанству, периферийности, шпенглеровскому священничеству. В рамках рабской морали – по Ницше – ум и мудрость становятся ценностями. Норберт Элиас связывает ценностное возвышение способности к выстраиванию логических цепочек и рациональному рассуждению с ситуацией служения, интригами придворной жизни, требующими про-

[70] См.: *Де Либера А.* Средневековое мышление / пер. с фр. А.М. Руткевича, О.В. Головой. М.: Праксис, 2004.

[71] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. И.И. Маханькова. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 358.

думывания и умственной изощрённости (близкой изворотливости). Но самым древним пространством, ставшим основой становления философского разума с его логически обустроенными рассуждениями и страстью к обоснованию, а также вписанной в ряд иных видов любви любовью к мысли, было пространство рыночной площади. Достаточно упомянуть Сократа или смысл слова Стоя. Поиск истинного, мудрого совпадает с нацеленностью на обнаружение или создание чего-то такого, что имеет всеобщую ценность, стоимость, что будет убедительно, неопровержимо и жизненно полезно (например, в преодолении страха смерти) для всех, пришедших на рыночную площадь осознанного человеческого общежития, то есть своего рода на производство достойного товара. И само использование языка основано на идее обмена, что предполагает в «Здоровом обществе» Эрих Фромм: для него склонность к обмену «является необходимым следствием способности рассуждать и дара речи»[72]. Впрочем, неизбежная «словесность» не столь однозначно связывает философствование с мещанскими основаниями: так, например, М. Бахтин утверждает, что язык «исторически вырастал в услужении участного мышления и поступка»[73], то есть был способен выражать индивидуальность поступка, а абстрактному мышлению с его «предрассудками рационализма» начал служить лишь совсем недавно.

На антиаристократические начала философствования указывает О. Шпенглер, когда ценностно укореняет философию в священничестве, противостоящем в его рассуждениях аристократизму. Философия утверждает вечные истины, отворачиваясь от времени, расы и пола, частной жизни и дома (всего, на чем основан аристократизм). Она понятийно принижает их. (В качестве некоторой крайности Шпенглер приводит пример с «похабным кантовским определением брака»[74].) Для священничества важно не быть, а означать, оно коренится

[72] *Фромм Э.* Здоровое общество. Догмат о Христе / пер. с нем. М.: АСТ; Транзиткнига, 2006. С. 198.

[73] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 105.

[74] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. С. 352.

в табу (в отличие от аристократического тотема), в страхе (противоположном стремлению), в духе (противостоящем крови). Аристократ – это человек как история, священник – человек как природа: не случайно цивилизация есть изглаживание знати как живой традиции и замена «судьбоносного такта каузальной интеллигенцией». Аристократическое есть выход за пределы природных причинно-следственных цепей, священническо-познавательное неизбежно замыкается на их логическое воспроизводство.

Философ, пытающийся обосновать вырванность человека из ряда причинно-следственных связей и его способность к целеполаганию, уже в силу используемых им «священнических» средств выстраивает всё новые и новые линии каузальности, то есть природности. Философское отрицание жизни разумом, превращение познающего, «знающего» разума, а не поступка, в бытие создающую силу и есть воплощение антиаристократического периферийного начала – только человеку на периферии столь неотвратимо нужен «знающий» разум для обретения себя через соотнесение с другими многочисленными явлениями мира. Для человека центра, человека замка разум и безумие есть равные формы бытия: история рода создаётся и тем и другим, а безумием даже в большей степени, ибо им творится величие поступков. Человек центра не нуждается в понимании, а значит и в обосновании. Собственная неразумность, глупость для него могут выступать лишь неразрешимой загадкой, непереводимой чередой слов, ибо порождены внешними, несуществующими для него человеческими задачами и целями.

«Мир как природа окружает священника: священник углубляет его картину, поскольку его продумывает. Знать живет в мире как истории и углубляет его поскольку изменяет его картину»[75]. Аристократическая традиция – у Шпенглера – есть результат муштры (то есть не опосредована рефлексией, рациональными построениями, убеждением, аргументацией и т.п.), а духовная традиция – продукт образования. Ценностные основания философии как священничества (центральными для которых являются понятия «благой-злой» и «табу»)

[75] *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 356.

определяют оценку человека в отношении его «бодрствующего умонастроения и сознательных действий», поэтому для философии, по Шпенглеру, именно мораль является наипервейшим предметом рассмотрения. При этом философия не может избежать поиска истины, даже если путь к ней лежит через скепсис и гносеологическую иронию. Согласно Шпенглеру, мораль (для философии) никогда не является действительностью, воплощённостью в поступках, но вечным требованием. Отделение учёности от священничества и тяготение философствования к сфере учёности не только не избавляет её от исходных антиаристократических ценностных оснований, но сохраняет даже их внешние проявления[76].

Очевидно, что ситуация, когда одни ценностные основания не нуждаются в рефлексии, рациональном анализе, обосновании, понятийном оформлении (и даже не допускают их), а потому остаются скрытыми, а другие – невозможны без всего перечисленного, а потому и становятся не нуждающимися в дополнительном оправдании основаниями этики, приводит к тому, что сама этическая мысль, рассматривающая себя в качестве рефлексии морального сознания и его активного творца, ограничивает себя лишь одной возможностью –

[76] Насколько разделение духовенства и учёности изменяет их ценностные основания? Шпенглер указывает, что и то и другое направлено не на фактическое, но на истинное, относится к сфере табу и пространства. Их источник – страх смерти. Священной каузальности противопоставляется каузальность профанная. Тем не менее «ученость всех культур продвигается всецело в формах предшествовавшего ей духовенства». Шпенглер приводит в качестве примера культовые общины орфического стиля, наличие в сфере учёности священных писаний, канонов (например, философский «корпус» Аристотеля), неписаных законов, методов цитирования, форм движения мысли в виде комментариев, высших школ, подобных монастырским учреждениям, научных направлений, подобных братствам. В сфере учёности существует иерархия с её степенями, таинствами, соборами, есть докторская степень как священническое посвящение, есть особый язык (не столь важно, латынь ли это или язык современной физики). Есть основатели сект (последователи Канта и Гегеля), миссионерство, свои еретики (для Шпенглера это Шопенгауэр и Ницше), отлучение, ритуал цитирования правоверного писания и научное причисление к лику блаженных. Существуют неосознаваемые обеты: например, бедности (презрение к обращению науки в средство заработка), целомудрие (Шпенглер приводит в пример Канта), послушание школе, отчуждение от мира, чистая научная совесть и т.д.

периферийным, мещанским содержанием и формой[77]. Поступание, основанное на муштре (О. Шпенглер) или нерефлексирующем обычае (М. Оукшот) устраняется, таким образом, из сферы этического интереса и теоретических возможностей этики. Действительно, как может она обращаться к области такого поступания, которое не допускает, исключает рефлексию, правила, общие законы, идеалы и т.п.? Но значит ли это, что эта область закрыта для философствования, что к ней неприменимо само понятие «морали» (в силу того, что она не вырабатывает моральных понятий) и что, собственно, само это понятие имеет лишь одно – мещанское – основание как содержания, так и теоретического инструментария? Если подобный вопрос вызывает внутреннее несогласие и готовность расширить поле этического философствования до такой степени, чтобы сделать его предметом и иную «мораль», ценностное сознание центра, аристократизма, чистого нерефлексивного поступания и т.п., то возникает проблема, хорошо известная гносеологам: возможно ли познание через иное? Ведь сам аристократизм не нуждается в теоретическом самоосмыслении и не имеет для него ни средств, ни познающего изнутри субъекта. Единственная возможность положительного решения этой проблемы коренится именно в двойственности ценностных оснований философствования, в возвращении этика к намерению философского созидания мира в целом, помещающему его в центр мироздания и открывающему для него аристократическое ценностное пространство при сохранении рождённых мещанской периферией познавательных средств. Иными словами, философ может осмыслить аристократическую мораль (или ценностное сознание), если откажется от стремления отразить, отрефлексировать некую реальность морального сознания и возьмёт на себя роль демиурга, которая свойственна философствованию: понятийно опишет тот мир, который он способен представить, поместив себя в его центр и полностью поставив в зависимость от своего ценностного видения. Ему постоянно придётся сталкиваться с несоответствием своего

[77] Это может быть проиллюстрировано множеством этических положений и понятий: ролью Другого, равенства, внеположенностью ценностей и норм индивиду и т.д.

нового места в мире традиционным понятиям этики, но это, возможно, неизбежная проблема всякого философствования. Но хотя бы в такой форме он сможет побороть молчаливость аристократизма[78]. Хотя молчание очевидно наилучшее, когда речь идёт о морали, о чём пытается прокричать «философия после Аушвица». Но даже если оставаться «до», невозможно обойти высказанное Ж. Батаем: «То, что не является рабским, непроизносимо».

Напряжение аристократического и периферийного (мещанского, священнического) не предполагает преодоления, оно сущностно для философии. Особым производным данной двойственности является способность философии говорить о том, о чём по разным причинам молчат все иные формы говорения. Словами Алена Бадью, «философия только для того и существует, чтобы утвердить: то, о чем невозможно говорить, как раз и является тем, о чем она берется сказать»[79], – этим «невозможным» в нашем случае является аристократическое начало, начальность человека как такового.

Неустранимое напряжение аристократического и периферийного (мещанского) внутри философии описывается А.Ф. Лосевым так:

> Приказывают без словопрения. Если стоять на почве ранней и строгой классики, на почве гераклитовской афористики, то, можно сказать, истина вообще не доказывается и не нуждается в доказательствах. Доказательства обременительны для истины, суетны в своем существе, унизительны для истины. Доказательства – это дурной тон для истины, вульгаризация ее стиля. Доказательства – неаристократичны, общедоступны; в них есть пошловатость самодовольного рассудка. Во всяком доказательстве есть тонкая усмешечка: вы-де все дураки, ума в вас нет никакого. Кто владеет истиной, тот приказывает, а не приводит доводы. Если уж некуда деться и отсутствует всякая другая опора, приходится хвататься за обнаженную логику, хотя и все знают, что ею никогда ничего

[78] М. Бахтин указывает, что первая философия, пытающаяся исходить из ценностного центра, из ответственного индивидуального поступка, не может строить законов о мире, но становится феноменологией этого мира поступка. (См.: *Бахтин М.* К философии поступка. С. 105.)

[79] *Бадью А.* Манифест философии / пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С. 147.

не достигнешь и никого не убедишь или, что то же, докажешь любую истину и любую ложь. Такова была в основном точка зрения ранней и строгой классики. Но Сократ был разрушителем этой последней. Ему было чуждо преклонение перед авторитетами, которые не нуждались бы ни в каких доказательствах и заставляли бы повиноваться себе без всякой логики и доказательств, без этой суетливой возни с аргументацией, которые по тем временам переживались как нечто неаристократическое, как нечто слишком уж демократическое.

У Сократа именно все это было, эта имитация истины, не приказывающей, но аргументирующей, эта вульгаризация и демократизация истины, этот дурной тон базарных словесных турниров, эти усмешечки и сатировские улыбочки, все это было у Сократа, и все это было его силой[80].

Философия приказывающая, повелевающая, задающая мир, решающая и совершенно иная — аргументирующая, апеллирующая к миру, вопрошающая: эта двуликость болезненная, травмирующая, пронизывающая всю историю философии.

Если моральная рефлексия выражает лишь периферийное положение человека в мире ценностей (что главным образом и отражено в большинстве аксиологических учений, например в принципиальном, критериальном отвержении значимого *для меня* в качестве ценности Дитрихом фон Гильдебрандом), то стремление философски «породить» аристократическое в морали приводит к поступку, а лучше сказать — поступанию[81] как исходному способу существования человека как морального существа, как субъектности — не как результату моральной рефлексии и анализа мира, а как способа задания этого мира. Не случайно Аристотель, создавший образ Величавого — один из первых образцов аристо-

[80] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: АСТ, 2000. С. 91–92.

[81] Можно обсуждать удачность этого термина, который был выбран мной прежде, чем встретилось бахтинское «поступление», но он есть попытка, с одной стороны, акцентировать активно-деятельностный характер описываемого, а с другой — отвергнуть социологическое и психологическое понятие «поведение», более того — утвердить невозможность множества поступков, но попытаться помыслить нечто единое. *Поступление*, конечно, не может заменить понятие *поступок*, остающийся фундаментальным, и почти синонимичен ему. Немного подробнее об этом термине будет идти речь позднее.

кратизма в философии – предпочёл миру идей и норм мир поступков.

Противостояние поступания всему, что ему приписывается моральной идеей (мотивам, рефлексии, результатам, оценкам), обнаруживается в описанном Норбертом Элиасом противостоянии цивилизации и культуры. Эта противопоставленность воспроизводится как на уровне социальных групп: аристократии и интеллигенции, так и целых стран: Англии и Германии. Интересно замечание Н. Элиаса, что французское и английское понятие «цивилизация» может относиться к манерам, «behaviour» людей, «причем не важно, достигли ли последние чего-нибудь своим поведением или нет»[82]. В то время, как в немецком термине «культура» «такое отнесение к “behavior” – к ценностям человека, ничего не совершившего и наделенного просто бытием и поведением, – присутствует лишь в самом ограниченном виде», а его производное kulturell означает не бытие или ценность человека, «но ценность и характер определенных продуктов человеческой деятельности»[83]. Другое различие этих понятий Элиас определяет как ориентированность цивилизации на процесс, а культуры – на продукт деятельности. Кроме того, это понятийное противостояние связано с противостоянием социальным: у Элиаса речь идёт об аристократии и немецкой интеллигенции. Для последней легитимацией являются *достижения* в духовной деятельности, тогда как высший слой в этом смысле ничего не делает, но видит своё отличие в особого рода *поведении*. Единственно возможной формой связи разбросанных по университетам и городкам интеллектуалов стала общая и всепоглощающая идея. Немецкая интеллигенция всячески подчёркивает своё достоинство через понятие истинной добродетели, противопоставляемой пустой учтивости, внешней любезности, через утверждение глубины против поверхностности, искренности против лицемерия. Эта антитеза, зародившаяся изначально как социальная, стала преимущественно национальной: искренность и открытость

[82] *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / пер. с нем. А.М. Руткевича: в 2 т. Т. 1. М., СПб.: Университетская книга, 2001. С. 60.

[83] Там же.

предстали как черты немецкого характера в противоположность всегда что-то скрывающей учтивости англичан. Данное исследование Н. Элиаса указывает на ряд существенных моментов аристократического: доминирование поступка по сравнению с продуктом или результатом и отсутствие тех социальных оснований возвышения роли идеи, которые характерны для «культурной» немецкой интеллигенции. Главенство поступания, снижение роли идеального и отрефлексированного опосредования неразрывно связаны с аристократической *единственностью* и *центральностью*.

Аристократизм основан именно на бытии в центре ценностного мира, которое исключает присутствие «равного» Другого: весь этот мир существует лишь в качестве воплощения, способа существования пребывающего в центре, или, если использовать выражение Х. Плеснера, мир несёт на себе личность, будучи в то же время несомым и конструируемым ею. Обращение к Другому как к собеседнику – если бы оно было представлено и оформлено – приняло бы вид беседы человека с отдельными частями собственного тела. Человек центра мыслит и ощущает себя не в качестве части общества, а его как часть себя, причём лишь небольшую часть, особенно своей родовой истории – для него публичное существует лишь в форме приватного.

Использование слова «поступание» подчёркивает в человеке нечто, противостоящее осмысливанию, пониманию, продумыванию реальности, а именно нечто первичное реальности, задающее её, создающее прецедент, а им – смысл мира и его возможности. В поступании аннигилируется разрыв подлинной идеи и неподлинного мира, достойного должного и несовершенного сущего, в нём осуществляется их неразделимое единство, а точнее, они уничтожаются в своей противоположности. В поступании я локализуюсь в том центре, в котором бытие плотно, которое есть «абсолютная реальность» (М. Элиаде).

Только философия (ибо любое интеллектуальное усилие другой природы неизбежно сдвигает человека из центра на периферию) способна выразить (это слово, пожалуй, тут подходит более, чем «помыслить») человека центра, понять то, что не нуждается в самопонимании, прорваться к тому, что

можно соотнести с аристократизмом. И это возможно лишь через философское воспроизведение взгляда из центра, который, если довести образ до предельно раздражающей точки, есть устранение другого и ответственность за всё, так что это всё есть «я-сам». Теоретическое как его понимает М.М. Бахтин в «К философии поступка» ограничено, оно помещает человека на периферию: теоретический мир получается из принципиального отвлечения от факта моего единственного бытия, поэтому теоретически невозможно определить жизнь как «ответственное поступление». Аристократическая ответственность есть ответственность за тот мир, который полностью принадлежит действующему в нем, который есть он сам.

С точки зрения *из центра* поступание принимается как исходное, ничем – никакими нормами и теоретическими рассмотрениями – не обосновываемое: только через него есть выход к единому и единственному бытию. Традиционная этика, отвечая потребностям и реализуя возможности периферийного человека, видит моральный поступок в первую очередь как отрефлексированный, как логичный, как результат некоторого знания, но тем самым устраняет из него ответственного субъекта именно в силу этого отрыва от единого и единственного центра, места «единственной единственности», «долженствующей единственности»: логическая ясность и необходимая последовательность, на которые делает ставку теоретическое сознание, превращаются в тёмные и стихийные силы[84].

Видение мира (который может быть только единственным) в качестве пространства ответственного поступания приводит к иному по сравнению с традиционно этическим пониманием долженствования – это то, что М. Бахтин называет «долженствованием поступочным». Это не отвлечённый закон поступка, а действительное конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контексте события. Долженствование не может быть содержательным, ибо если бы оно было таковым, то с необходимостью устраняло бы действующего и ответственного субъекта. Кроме

[84] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. 1984–1985. С. 104.

того, само содержание не несёт в себе долженствования или его обоснования. М. Бахтин высказывает идею, которая является квинтэссенцией описания аристократического (вырастающего из героического) в морали: «Нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой... на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного долженствования)»[85].

В историко-антропологических исследованиях можно встретить описания ценностной специфики пребывания в центре (что доступно лишь вождям и шаманам): центр – это такое место, в котором бытие сгущено, в котором локализованы ценности так, что нет расхождения должного и сущего. Должное – есть воплощённое пребывание в центре, ему не предшествует нормативная обязательность. Если для периферийного человека любой поступок несовершенен, любое сущее неподлинно по сравнению с должным, то для человека центра поступок есть единственная форма существования должного – неотрефлексированная, не переходящая в форму законодательства и всеобщности.

При поиске подходящего слова для выражения оснований постоянства единственного Бахтин выбирает слово «верность» – слово, глубокой традицией связанное с представлением об аристократическом, для которого верность не есть момент служения, а основание отношения к себе как воплощению родовой истории в её неповторимости и единственности. Неслучайно он утверждает, что логическая ясность и необходимая последовательность, оторванные от единого и единственного центра ответственного сознания, являются лишь темными и стихийными силами подобно тому, как «поступок, взятый извне – как физиологический, биологический и психологический факт, может представиться стихийным и темным как всякое отвлеченное бытие, но изнутри поступка сам ответственно поступающий знает ясный и отчетливый свет, в котором и ориентируется»[86], – это и есть «свет на-

[85] *Бахтин М.М.* К философии поступка . С. 85.
[86] Там же. С. 104.

шей ответственности». Если некое явление не поддаётся осмыслению на основании тех средств, которые основаны на периферийности ценностного сознания, закрыто ли оно для философии, а как следствие, и вообще для интеллигибельного существования? Поступая, человек совершает нечто ясное и отчётливое, более ясное, чем всё многообразие логически стройных рациональных теорий, но как поддаётся это ясное и отчётливое философскому мышлению? В попытке воспроизвести мир из центра, из событий поступания философия отказывается от многого в себе, но что она обретает?

У Бахтина поступок в его целостности более чем рационален, – он *ответственен*. Эта ответственность – не соотнесение себя с общим правилом, в последнем случае она была бы простым послушанием. Это ответственность, не допускающая того облегчения, которое даёт нам общее правило или закон. Это ответственность задания прецедента, того, что вы раз и навсегда привносите в мир: этот мир с момента нашего поступания становится миром, в котором совершён данный поступок. Подобно тому, как совершенное – будь это спасение или убийство – становится частью родовой истории, её плотью. Подлинная ответственность есть ответственность единственности – меня и моего поступания в их тождестве, не позволяющая мне выступать продуктом пересечения множества отношений, правил, норм и ответственностей. Обязывает не содержание, а моя подпись: эта бахтинская идея и есть воспроизведение аристократического, классический пример основ героического этоса.

Центральная локализация в ценностном мире – неустранимое и существенное основание ценностного бытия, но если это так, то и единственность есть фундаментальное основание ценностного сознания. Бахтин выразил эту мысль так: «я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, незаместимое и непроницаемое для другого место. В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился. И вокруг этой единственной точки располагается всё единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не

может»[87]. И это разрушает всю традиционно периферийную логику этики. Человек поступает не в пространстве таких же равных других, но в пространстве, ценностно организованном вокруг него и являющимся им самим: только так он ставит подпись под своим деянием и самой подписью придаёт этому деянию бытийственность, подлинность. Иными словами, только единственность и центральность позволяют поставить подпись, и она является таковой не в силу соответствия некоему образцу подписи (периферийному ценностному сознанию свойственна архетипичность – для него существует лишь то, что воспроизводит идеальный образец), а в силу того, что поступок всецело является моим, а сам я есть мой поступок.

Поступание возможно лишь на основе того, что Бахтин называет *центральностью моей единственной причастности бытию*. Он видит неразрывность единственности и центральной локализации поступающего:

> Этот мир дан мне с моего единственного места как конкретный и единственный. Для моего участного поступающего сознания – он, как архитектоническое целое, расположен вокруг меня как единственного центра исхождения моего поступка: он находится мною, поскольку я исхожу из себя в моем поступке-видении, поступке-мысли, поступке-деле. В соотнесении с моим единственным местом активного исхождения в мире все мыслимые пространственные и временные отношения, приобретают ценностный центр, слагаются вокруг него в некоторое устойчивое конкретное архитектоническое целое – возможное единство становится действительной единственностью[88].

Отличительным, специфическим, сущностным для аристократического поступания (а в контексте данного рассмотрения речь идёт об аристократическом как основании всякого поступания) является исходное устранение всего, что не является «мной». В его основе лежит фундаментальное игнорирование другого – человека, обстоятельств, возможных последствий, оценок и т.п. – *в качестве основания* поступания

[87] *Бахтин М.М.* К философии поступка. С. 112.
[88] Там же. С. 115.

(того, что Аристотель называет «другое во мне»). Именно поэтому аристократический поступок может казаться смешным, нелепым, проигрышным, экстравагантным, бесчеловечным. Он может вызывать раздражение – даже при явном гуманном содержании – просто в силу того, что не является выражением каких-либо нравственных норм или межличностных обязательств и отношений, а потому не отвечает «высоким» представлениям о подлинной моральности поступка. Вот чисто эмпирическое наблюдение Дэвида Кэннэдина из главы его книги «Aspects of Aristocracy», посвящённой Уинстону Черчиллю: «Его высокомерие, его самоуверенность, его величавое безразличие к последствиям, его полное отсутствие интереса к мыслям и чувствам других; все это рассматривалось – с сожалением – наблюдателями как явный признак его принадлежности к высшему классу»[89]. О том же Черчилле – вернее, о всех Черчиллях, начиная с Джона Мальборо, – высказывалось мнение, что у них полностью отсутствует как мораль, так и принципы вообще[90]. Карел Чапек описывает англичанина-джентльмена, приводящего вас в ярость тем, что, сидя в купе напротив целые два часа, не считает вас достойным даже взгляда, а затем встаёт и помогает снять тяжёлый чемодан, с которым вам не справиться самому. И вот вы растеряны, так как всё это не соответствует представлению о хорошем поступке, который должен быть вписан в паутину человеческих отношений, близости, любви к ближнему и т.п., а не являть собой некий автоматический акт, которому предшествует ценностное уравнивание вас с вашим чемоданом, причём последнему отдаётся явное предпочтение. На вашем месте может вполне оказаться животное, растение или вещь, ибо вы как человек, как личность не включены в контекст ситуации на равных с совершающим поступок. Кроме того, данное действие, не имеющее ни прошлого в виде идеально-нормативных предпосылок, ни будущего в виде оценки его результата, не обрастает морально-этической рефлексией, а остаётся прецедентом поступания, совершенно не предполагающим превращение в образец, ибо остаётся всегда

[89] *Cannadine D.* Aspects of Aristocracy. London: Yale University Press, 1994. P. 130.
[90] Ibid. P. 132.

поступанием совершившего его и вписавшего его в свою неповторимую историю. Философствующий мещанин будет склонен создать образ идеального джентльмена, превратить его в нормативное должное, утвердить помощь ближнему, находящемуся в затруднении, в качестве доброго поступка, но это не будет иметь для аристократического начала никакого значения и не будет иметь к нему никакого отношения. Не случайно ни одному мыслителю не приходило в голову создать нормативный образ идеального аристократа, ведь он не рождается посредством идеи.

Аристократическое поступание не случайно связывается многими с ритуалом, муштрой, бездушным автоматизмом – в этом проявляется его независимость от внешних обстоятельств, в том числе обстоятельств идейных. Ежедневные гигиенические мероприятия вряд ли признаются воплощением поступания. Но англичанин (образ которого по целому ряду оснований можно рассматривать как источник создания феноменологии аристократического) осуществляет свои гигиенические процедуры совершенно независимо от условий, места, ситуации: в замке, в гостинице, в египетской пустыне или индийских джунглях. Он является к обеду в смокинге, даже если это совершенно нелепо с точки зрения обстоятельств. Иными словами, поступанием является действие, в основе которого лежит центральность и единственность совершающего его, – в этом смысле оно всегда аристократично. Но, с другой стороны, как уже было сказано, центральность и единственность (устраняющие все привходящие, обусловливающие и прочие моменты) являются основанием самой возможности индивидуального поступка, под которым человек может подписаться, присвоить ему своё имя, придать, таким образом, бытийственность. Аристократическая подпись есть не чернильный крючок на листке – это акт, родственный созиданию мира через наименование, когда через присвоение имени человек, меч, конь, дерево, башня обретают бытийственную индивидуальность и одновременно бытийственную вписанность в родовую историю, соразмерную биографии называющего их. Поэтому и поступок обретает подлинность, смысл, реальность только в силу того, что он аристократически подписан.

Само «вызревание» человека связано с его обустройством в центре мира. Об этом в связи с Ницше К.А. Свасьян пишет так: «Его лейтмотив отныне – пиндаровское “стань тем, кто ты есть”; пробуждение личной воли (и, значит, внутренней свободы) сопровождается у него растущим умением говорить “нет” всему общеобязательному и общезначимому и уже постольку не-индивидуальному (der Neinsagenkönner Макса Шелера); в сущности речь идет о некоем аналоге коперниканской парадигмы: Я, вращавшееся прежде вокруг объективного мира ценностей (моральных, религиозных, научных, каких угодно), отказывается впредь быть периферией этого центра и хочет само стать центром, самолично определяющим себе меру и качество собственной ценностной галактики»[91].

Периферийный взгляд на человека убеждает созерцателя в том, что этот человек живёт в мире равных ему в своей периферийности людей, осознает себя опосредованно через идеи, нормы, а также через опредмечивание, отчуждение себя в предметах своей деятельности – как материальных, так и идеальных. Моральная идея есть для него связующее начало с другими и с ним самим. Но своеобразная безответственность философии позволяет ей мысленно создать мир, в котором человек перемещён из периферии в центр, и реконструировать этот мир, не данный в рефлексии, не знающий моральной заповеди, но тем не менее несущий в себе нечто очень важное для самой способности человека поступать.

Философское обращение к «центральности моей единственной причастности бытию» (Бахтин) – к неизбывному аристократическому началу ценностного мира – приводит к раскрытию не только оснований поступания, но и особого источника *содержания* тех форм морали, которые даны периферийному человеку в виде заповедей. Дело в том, что это содержание является невозможным, абсурдным, немыслимым, если весь ценностный мир есть я сам. Получается, что нарушение заповеди периферийным человеком тайно уничтожает само основание ценностного сознания: воспроизводит

[91] *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. / пер. с нем. Я. Бермана, Г.А. Рачинского, К.А. Свасьяна, С.Л. Франка. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 23.

тот факт, что мир более не является «мной» в силу того, что я отношусь к нему не как к себе. Если человек воплощает, разворачивает себя в ценностном мире, помещая себя в его центр, на вершину, то абсолютность установления «не лги!» вытекает непосредственно из невозможности лгать самому себе, из бессмысленности такой заповеди. Можно допустить, что *содержание* всех основных моральных запретов коренится в этом исходном отношении человека к себе – он, как единственный автор, творец ценностного мира, устанавливает в качестве запрета то, что вообще абсурдно, бессмысленно и невозможно в отношении к самому себе. Эстетизированная, воплощенная в своеобразной позе жесткость аристократизма проистекает именно из совершенной невозможности некоторых поступков человека по отношению к самому себе, при том, что он сам равен своему ценностному миру, или миру как ценностному творению, а не из отношения равных других. Запреты, порождённые абсолютностью невозможности, абсолютностью абсурдности, выпадают из какой-либо утилитаристской логики, не допускают никакой калькуляции благ и зол, рационального взвешивания – в общем, ничего, что порождено взаимообменом между многообразием равных. Любое ограничение абсолютности в данном случае есть лишь перемещение субъекта из центра на периферию, что, очевидно, является обычной практикой человеческой жизни.

Майкл Оукшот в статье «Вавилонская башня»[92] говорит о существовании двух форм моральной жизни: одна есть «привычка чувствования и поведения», а другая – «рефлексивное применение морального критерия», одна выражается в неотрефлексированном поступании, а другая – в рациональной проблематизации жизненной ситуации и обладании моральным идеалом, правилом, принципом. Можно сказать, что подобная раздвоенность коренится во внутреннем напряжении между поступанием и всем, что стоит вне него, между осмыслением поступка и самим этим поступком, между разнообразием мотивов и следствий, с одной стороны, и самой горделивой способностью поступать в свободе от этого раз-

[92] *Оукшот М.* Вавилонская башня / пер. с англ. О. Артемьевой // *Оукшот М.* Рационализм в политике. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 110–127.

нообразия – с другой. В этом случае аристократизм видится как основа самой способности человека к поступанию (вне и помимо мотивов, опосредования идеалами, принципами, законами, а также результатов, продуктов или следствий этого поступания). Выведение этой способности из центральной локализации человека в мире ценностей, а самой этой локализации из поступания (да, это одно из множества тождеств, которыми только и может мыслиться поступающий и поступок) отвечает философской потребности реализации аристократических оснований философствования и включения в поле этически зримого морально нерефлексированных и нормативно не выраженных, но тем не менее фундаментальных оснований морального поступания. Это возможно только в силу того, что само философское мышление является поступанием, моральная философия и есть мышление поступающего. Это и порождает её моральный характер. Иными словами, аристократизм, будучи основанием поступания и в силу этого, является основанием философствования как деятельности.

Утверждая последнее, завершим эту мысль точнейшим высказыванием Ницше, повернув её к эпиграфу: «То узкий специалист отлынивал и инстинктивно оборонялся, когда дело доходило до синтетических задач и способностей; то прилежный работник, почуяв запах otium[93] и аристократической роскоши в душевном хозяйстве философа, ощущал при этом обиду и унижение»[94].

[93] Праздность (лат.)

[94] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н.Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 122. Всякое цитирование Ницше имеет небольшой привкус жульничества (он ведь часто говорит противоположное, и вообще не вписывается), но отказать себе в этом удовольствии невозможно.

Вариация. Знать – сословие деятелей у Ницше и Шпенглера

Противопоставление благородного и малого, которое мы находим у Конфуция и Аристотеля, разворачивающееся в ряд оппозиций (например: винит самого себя – винит других), позднее стало началом гораздо более разветвлённого древа противопоставлений.

Очень кратко, почти конспективно, опишем ценностные оппозиции из «К генеалогии морали» Ницше и следующего за ним Шпенглера, в которых аристократизм («аристократические суждения ценности») и знать являются образами деятельного, поступающего человека.

Ницшевское противопоставление морали господ и морали рабов разворачивается в следующих оппозициях:

- ✓ «хорошее и плохое» – «добро и зло»;
- ✓ «все, что содержит в себе сильную, свободную, радостную активность» – «не способные к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке»;
- ✓ «благородная мораль произрастает из торжествующего “Да”, сказанного самому себе» – «мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “не-себе”»;
- ✓ «обращение к самому себе» – «*необходимое* обращение вовне»;
- ✓ «при аристократическом способе оценки... действует и произрастает спонтанно, он ищет своей противоположности лишь для того, чтобы с большей благодарностью, с большим ликованием говорить “Да”» – «мораль рабов нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается... во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, – ее акция исходно является реакцией»;
- ✓ «деятельное существование необходимым образом включается у них в счастье», то есть идея счастья связана с активностью – идея счастья связана с пассивностью, «как наркоз, усыпление, покой, согласие, “шабат”, передышка души и потягивание конечностей, короче, *пассивно*»;
- ✓ «благородный человек полон доверия и открытости по отношению к себе» – «человек ресентимента лишен

всякой откровенности, наивности, честности и прямоты по отношению к самому себе»;

- ✓ ум «отдает тонким привкусом роскоши и рафинированности... отступает на задний план» – ум как «первостепенное условие существования»;
- ✓ «неумение долгое время всерьез принимать своих врагов, свои злоключения, даже свои злодеяния», «забывчивость»– злопамятность;
- ✓ «не выносит иного врага, кроме такого, в котором нечего презирать, зато *очень многое* заслуживает уважения» – «сочинил "злого врага", "*злого*" как раз в качестве основного понятия»;
- ✓ «из самого себя сочиняет основное понятие "хороший", "добрый" и лишь затем создает себе представление о "плохом"» – исходя из злого врага «в качестве копии и антипода он выдумывает и "доброго" – самого себя»;
- ✓ правдивый[95] – лживый[96].

Ницше разводит мораль аристократическую, господ и рабскую (и жреческую), активность и пассивность, начальность и реактивность, этот способ обнаружения двойственности в способе оценки, в морали становится ключевым для Освальда Шпенглера, который разводит аристократизм и жречество, рясу и меч, прасословия и «остаток» совершенно особым образом, как будто растягивая многочисленные нити и доводя их до того предельного напряжения, которое он в случае деревни и замка определяет как бездну между жизнями. Он изощрен в выстраивании (вытягивании) бесконечного ряда дихотомий, оппозиций – в этом, пожалуй, ему нет равных. Его исторически-культурологический взгляд доводит

[95] Идея правдивости как родственной понятию обладания реальностью, действительности, о которой говорит Ницше, перекликается с аристотелевским пониманием. Ницше тут апеллирует к мегарскому поэту Феогниду, рупору греческой знати: «Отчеканенное для этого слово *ἐσυλός* по корню своему означает того, кто *есть*, кто обладает реальностью, кто действителен, кто истинен; затем, субъективизируясь, означает истинного как правдивого...» (*Ницше Ф.* К генеалогии морали / пер. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 246).

[96] См.: *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 250, 253–256.

их до такой вибрирующей натянутости, что уже не может не претендовать на видение их метафизической природы: «Эта бездна между “жизнями” (деревни и замка. – *О.З.*) не была создана ни собственностью, ни властью, ни профессией. Ее вообще невозможно обосновать логически. Она имеет метафизический характер»[97]. Что позволяет нам отвлечься от исторической конкретики и просто перечислить, выделить, обозначить основные пары оппозиций, о которых идёт речь во втором томе «Заката Европы», тем более что Шпенглер пишет свою картину именно этими противопоставлениями, частично следуя в этом ницшевской «К генеалогии морали»: «Знать живет в мире фактов, священник – в мире истин; первая – знаток, второй – познаватель, одна – деятель, другой – мыслитель»[98].

Шпенглер движется за Ницше, тем не менее как бы размывая ницшевское противопоставление морали господ и морали рабов, в чём-то повторяя его, а в чём-то расцвечивая множеством предикатов. Он очевидным образом вдохновлён признанием Ницше «двойственной сущности всякой морали», усомнившись тем не менее в том, что можно отнести к морали рабов «христианство как таковое».

Итак, речь о двух прасословиях: «...их жизнь в противоположность крестьянской и буржуазной всецело основывается на символическом достоинстве. Жизнь дается им не для того, чтобы ее провождать, но чтобы иметь смысл»[99]. И вот уже внутри этой жизни есть две стороны: «*одна из которых есть всецело существование, другая – всецело бодрствование*»[100]. Итак, знать и духовенство:

- ✓ символ времени – символ пространства;
- ✓ судьба – священная причинность:
- ✓ история – природа («Аристократ – это *человек как история*, священник – *человек как природа*»[101]);
- ✓ когда – где;

---

[97] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. С. 348.
[98] Там же. С. 349.
[99] Там же. С. 349.
[100] Там же. С. 349.
[101] Там же. С. 352.

- ✓ раса – язык;
- ✓ жизнь пола – жизнь мышления;
- ✓ мир фактов – мир истин;
- ✓ знаток – познаватель;
- ✓ деятель – мыслитель;
- ✓ такт – напряжение;
- ✓ замок – собор;
- ✓ *есть* нечто – «*означает* нечто»[102];
- ✓ повёрнутость к женщине – отвержение женщины и дома;
- ✓ жизнь в мире как истории (углубляет его, так как изменяет) – мир как природа окружает его (углубляет, так как продумывает). «Мир как природа окружает священника; священник углубляет его картину, поскольку его продумывает. Знать живет в мире как истории и углубляет его, поскольку изменяет его картину. И то и другое развивается в великую традицию, однако первое есть результат *образования*, второе – *муштры*»[103];
- ✓ муштра – образование;
- ✓ тотем – табу;
- ✓ стремление – страх;
- ✓ кровь – дух;
- ✓ космична – микрокосм;
- ✓ «растительна»: время, история, судьба – «животно», свободно движется в пространстве[104];
- ✓ слепок с действительной жизни, с зачатия и смерти, вне всякой истории искусства, близко крестьянскому дому, замок, меч, сосуд могут иметь или не иметь орнамент – сам есть орнамент (стили);
- ✓ живой стиль – застывший стиль: «...здание, обладающее стилем, и здание, в котором есть стиль. Ибо это камень в монастыре и соборе обладает формой, и он передает ее людям, которые здесь служат, в крестьянском же доме и рыцарском замке вместилище себе создает сама мощь крестьянской и рыцарской жизни из собственного своего нутра. Первое здесь – человек,

[102] *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 352.
[103] Там же. С. 356.
[104] Там же. С. 359.

а не камень, и если речь об орнаменте должна заходить также и здесь, то он состоит в строгой, органической, неколебимой форме нравов и обычаев»[105];

- ✓ хороший-плохой – благой-злой: «*...хороший и плохой – аристократические различия, благой и злой – священнические.* “Хороший” и “плохой”, тотемные понятия уже первых человеческих союзов и родов, обозначают не умонастроение, но человека, причем в целостности его живого бытия»[106];
- ✓ тотемное – не умонастроение, а человек в целостности живого бытия – табу... сознательное действие;
- ✓ низкое – злое;
- ✓ нравы – мораль;
- ✓ такт, а не понятие – Благо и зло устанавливаются, но не самоочевидны;
- ✓ нравы – не то, что истинно, а то, что есть – мораль не является действительной – вечное требование для всех людей;
- ✓ позитивны (бесчестный) – негативны (безгрешный). «Нравы – это не то, что истинно, но просто есть. Они выращены, прирождены, прочувствованы, происходят из органической логики. В противоположность им мораль никогда не является действительностью (иначе свят был бы весь мир), но является вечным требованием, нависающим над сознанием, причем по идее – всех вообще людей, вне зависимости от различий реальной жизни и истории. Поэтому всякая мораль негативна, всякие нравы позитивны. В последнем случае наихудший – это бесчестный, высший в первом – безгрешный»[107].

Описание Шпенглером так им понимаемой раздвоенности морали или ценностного мира заслуживает воспроизведения, но точно так же оно не заслуживает пересказа (то есть перевода на иной язык и понятийный ряд), который бы ничего не добавил, но лишь обеднил воссозданную им картину. Поэтому мы ограничиваемся простым и, наверное, не исчерпы-

[105] *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 125.
[106] Там же. С. 357.
[107] Там же. С. 358.

вающим, вычленением шпенглеровских противопоставлений и несколькими описывающими их цитатами. Что делать нам с этим? Возможно, просто отдаться мыслительному месиву, схождениям и расхождениям идей, втягиваемых в себя философией поступка.

Проблема: жизнь – мышление. Аристотель разводит деятельный и созерцательный образ жизни, и шпенглеровское противопоставление знати и священничества, пожалуй, отсылает к аристотелевской идее, то есть речь идёт о жизни как поступке и жизни как мышлении. Но то, что для Аристотеля является наивысшей самодостаточной деятельностью, созерцательным образом жизни, у Шпенглера оказывается в ряду, противопоставленном жизни как деятельности.

Для Шпенглера важно развести человека, решающегося на поступок, живущего в подлинном смысле слова (а для него это определённые социальные группы): крестьянина и воина, государственного деятеля, полководца, светского человека, купца, организатора и предпринимателя, авантюриста, рубаку и игрока – и «духовного» человека: «святого, священнослужителя, ученого, идеалиста и идеолога вне зависимости от того, был ли он предопределен к тому силой своего мышления или же недостаточной полнокровностью»[108]. Вот тут, в этой точке разведения мышления и подлинной полнокровной жизни, Шпенглер очевидным образом порывает с аристотелевским понятием созерцательного образа жизни, мышления как основы наиболее самодостаточной жизни, приближающейся к божественной.

В то же время образ человека «деятельностного и презирающего мышление» не только вполне соответствует образу аристократа, но без напряжения может быть втянут в пространство философии поступка. По Шпенглеру, «деятельный человек – человек целостный; в созерцателе же один-единственный орган желает действовать без тела и против него. Еще хуже, когда он желает овладеть также и действительностью»[109]. И тут, пожалуй, Шпенглер перекликается

[108] *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 20.
[109] Там же.

с критикой М.М. Бахтиным теоретизма. По эмоциональному накалу его критика исключительно горяча: «а в действительной истории Архимед со всеми его научными открытиями сыграл, быть может, менее значительную роль, чем тот воин, что зарубил его при взятии Сиракуз. Величайшее заблуждение теоретически ориентированных людей – полагать, что их место на острие, а не в хвосте великих событий»[110]. «Зачастую государственный деятель не “знает”, что он делает, однако это не мешает ему уверенно делать как раз то, что приведет к успеху. Политический доктринер всегда знает, что следует делать, и, несмотря на это, его деятельность, если он выходит за пределы бумажного листа, оказывается самой безуспешной и потому самой никчемной в истории. <...> Пусть себе первые разглагольствуют о судьбе, вторым довольно того, что сами они – судьба»[111].

Если уж говорить о коллекционировании оппозиций, то не обойтись, видимо, без М. Шелера (чья работа, впрочем, написана на 10 лет раньше, чем второй том «Заката Европы», в котором Шпенглер и выстраивает свои оппозиции), который искажающим эхом отзывается на Ницше. Таково, например, следующее утверждение: «“Благородному человеку” ценности даны в переживании до сравнения; подлый переживает их впервые лишь в сравнении и через его посредство»[112]. Здесь он не соглашается с Г. Зиммелем, который определяет аристократизм через отвержение любого сравнения (что близко аристотелевскому пониманию), а сосредоточен на данности ценностей до любого сравнения. Он ищет основополагающее условие для постижения собственной ценности и ценности другого – здесь проходит основная граница между его оппозициями. Впрочем, он идет по пути множества дальнейших классификаций, затмевающих основное противопоставление.

[110] *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 21.
[111] Там же. С. 22.
[112] *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей / пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 29.

Вариация. Взгляд в духе англомании

Аристократизм есть основа философского взгляда на *свой* мир со своей единственной центральной точки, основа оптики изнутри поступка, но философская страсть к теме аристократизма есть ещё и проявление естественного (если для философии не курьёзно использовать это слово) стремления проникнуть в глубины устойчивых и настойчивых образов притягательного и достойного человеческого бытия в мире. Желания увидеть за пестротой исторических, социологических и иных научно-гуманитарных описаний аристократии явление: сокрытое фактами, но данное в неописуемой простоте непосредственной рефлексии представление об аристократическом. Зачем нам искать корреляты аристократизма в реальности? Но, собственно говоря, речь и не идёт о реальности отдельных действий, газетных фактов или даже литературных примеров. Речь идет о воплощении образа аристократизма в ином – также достаточно идеальном – явлении: в представлении об английском национальном характере. Заметим, что ряд сущностных особенностей аристократического (принципиальная неотрефлексированность, невозможность выражения в форме абстрактных всеобщих норм, заповедей, идеалов, неприятие рационализма, и т.д.) категорически не допускает возможность реконструкции на основе его собственного вербально выраженного самоосознания (называние, присваивание имён в качестве наделения бытийственностью также не может служить таким источником). Тем не менее остаётся возможность описания аристократического через философское воспроизведение специфики его как ценностного явления, основанного на центральности и связанной с ней единственности субъекта, или, словами М. Бахтина, «центральности моей единственной причастности бытию». Для него такая первая философия, которая вскрывает бытие-событие, как его знает ответственный поступок, не может строить общих понятий, положений и законов об этом мире, но может быть только феноменологией этого мира поступка. Долгая история противостояния морали малого и великого человека, господина и раба, аристократа и мещанина чаще всего доступна в форме нападок периферийного человека на человека центра

или идеализации им же последнего, поэтому она не лучший источник для понимания сущности аристократического как ценностного явления. Иной путь поиска форм укорененности аристократического в реальностях человеческого существования лежит через обнаружение его в явлении, которое исторически и в мировом общественном мнении связано с аристократизмом. Речь идёт об английском характере, об англичанине. Исторически – в отличие от Франции – благородный англичанин имел не больше прав, чем любой свободный человек[113]. Но это лишь ещё в большей степени соответствовало аристократической противопоставленности социальности и государственности. В результате, как пишет М. Блок, «английская аристократия, исходя из реальности, которая одна дает настоящую власть над людьми, и избежав омертвения, возникающего в слишком ограниченных и замкнутых правом рождения сословиях, извлекла лучшее из присущей ей силы, что помогло ей просуществовать долгие века»[114]. Тот факт, что аристократизм со всей его экстравагантностью был воспринят в качестве воплощения собственной сути целой нацией, отражается как в её собственных рефлексиях, так и в стороннем взгляде наблюдателя – например, американца Ральфа Эмерсона. Поэтому, если задаваться целью обнаружения аристократического, то лучшего объекта не найти. По количеству монографий, посвящённых английскому характеру, с ним не может соперничать никакой иной характер, и это свидетельствует о том, что английский характер – не нечто, стоящее в ряду других национальных типов, но явная исключительность, драгоценность, принадлежащая человечеству в целом, которое не может ей пользоваться, но порой способно и просто любоваться ею. Английский характер не есть чистое проявление аристократизма, но в нём его можно обнаружить в большей концентрации, чем где бы то ни было.

Для О. Шпенглера аристократизм укоренён в нравах, в отличие от священничества, обретающего себя в морали, то есть мораль полностью принадлежит противостоящей аристо-

[113] См.: *Блок М.* Феодальное общество / пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. С. 329.
[114] Там же. С. 325.

кратизму сфере. Для Оукшота аристократизм есть «привычка чувствования и поведения, в отличие от «рефлексивного применения морального критерия»: одно выражается в неотрефлексированном поступании, а другое — в рациональной проблематизации жизненной ситуации и обладании моральным идеалом, правилом, принципом, одно есть тождество с миром, второе — познавательное усилие, проблематизирующее внешнее себе. Ницше говорит о сосуществовании господина, аристократа и раба в одном человеке, но это никак не предполагает, что оба они воплощают моральное начало, скорее даже наоборот. Подобная раздвоенность коренится во внутреннем напряжении между поступанием и всем, что стоит вне него, между осмыслением поступка и самим этим поступком, между разнообразием мотивов и следствий и самой горделивой способностью поступать в свободе от этого разнообразия. Именно рассмотрение аристократизма как основы способности человека к поступанию (вне и помимо мотивов, идеального опосредования идеалами, принципами, законами, а также результатов, продуктов или следствий этого поступания) является обоснованием его роли в той области, которую можно определить как моральное. Оукшот предпринимает попытку рассматривать мораль как различное сочетание двух крайностей — поступания и ориентированной на идеал рефлексии, — это он считает способом приближения к исторической реальности. Но английский мыслитель отдаёт явное предпочтение такому сочетанию двух крайностей, в котором доминирует именно неотрефлексированное поступание, обычай, — тогда, как он считает, моральная жизнь будет защищена от путаницы между поведением и стремлением к идеалам, а действие удержит своё первостепенное значение[115]. Но можно предположить, что вместо описываемой им идиллии, скорее всего, такое сочетание чревато внутренним антагонизмом, так как за поступанием и рефлексирующей идеализацией стоят противостоящие друг другу системы ценностей, имеющие долгую историю напряженных отношений. Английское пристрастие к ритуалам, к церемониям, скептичное, но тем не менее уважительное отношение

[115] См.: *Оукшот М.* Вавилонская башня. С. 119.

к ним имеет некоторую связь с эмпирической склонностью английской мысли и менталитета в целом.

> Англичане не отрицают загадочность, но они отвергают желание объяснить ее, рационализировать ее и заменить абстрактными принципами. Разум кажется им неразумным... Разумный человек решает проблемы морали, религии, политики или садоводства, не консультируясь с априорными правилами, но путем переговоров и компромисса с теми, кто кажется несогласным с ним, но тем не менее может оказаться правым. Традиция и пример гораздо более надежны, чем абстрактный аргумент; ритуалы и церемонии – насколько они существуют без всякого объяснения, скорее содержат истинное, чем интеллектуальная доктрина[116].

Именно вследствие этого отношения было отдано спонтанное предпочтение монархическому правлению перед республиканским и аристократическим титулам перед профессиональными степенями. Принижение рационального объяснения, обоснования и опосредования идеей, общим законом – очевидное проявление аристократизма, не нуждающегося в обосновании, оправдании собственных действий в силу простого отсутствия того, перед кем эти оправдания могли бы иметь место, не нуждающегося в идее как форме опосредования своей связи с другими, с миром, ибо весь этот мир существует лишь поскольку он есть часть меня, есть Я сам. Идея и закон не нужны мне в отношении ко мне самому. Как пишет М. Оукшот по поводу схожей проблемы, на искусство и моральную активность накладывают совершенно неподходящую дидактическую форму, тогда как «поэт не знает о том, что он хочет сказать, до тех пор, пока он этого уже не сказал»[117]. Другой вопрос – является ли подобная ошибка результатом особой ситуации культурного наследия Древнего мира и христианства, как считает М. Оукшот, или это необходимая форма существования периферийного человека, нуждающегося в идеальном опосредовании своих связей с миром и постоянном соотнесении себя, своих действий с некоторыми общими идеальными ориентирами

[116] *Scruton R.* England: An Elegy. London, New York: Continuum, 2006. P. 49.

[117] *Оукшот М.* Вавилонская башня. С. 121.

и внешними оценками? Тогда точка зрения этого англичанина, считающего, что европейская моральная история была строительством Вавилонской башни, созиданием моральных идеалов, благодаря которым мы сейчас не знаем, как себя вести в публичной и частной сферах, — это и есть точка зрения аристократизма.

Ставшее банальным, то есть употребляемым теми, кто не способен вложить в него изначальный смысл, утверждение «мой дом — моя крепость» (в более точном переводе речь идёт о замке) не является для англичанина музейной безделушкой. Дом как замок есть свобода закрывания двери, обретения того пространства, которое и есть Вы сами: это не огораживание собственности, выносимой на торговую площадь, имеющую стоимость и являющуюся потенциальным товаром. Нет — это отрицание всего перечисленного, это возвращение к средневековой натуральности. И столь тесно связанное с идеей аристократизма и с образом англичанина садоводство (в русском переводе полностью утрачивающее тот завораживающий смысл, который имеет слово gardening) есть обустройство своей земли как обустройство себя самого, ибо земля даёт имя владельцу, а владелец даёт имя ей. Дом как замок построен не в результате применения архитектурных идей и традиций декора — он есть непосредственное воплощение форм индивидуальной человеческой деятельности: он создан нашими телодвижениями подобно тому, как нора своим устройством отражает биологию своего обитателя, его строение и форму жизни. Это «слепок с действительной жизни», когда мощь жизни создает себе вместилище «из собственного своего нутра» (О. Шпенглер). Он может иметь украшения или быть лишён их — ибо он выражает не вкус обитателя, а форму его жизни, его телесность — и сам он является его телом, непроизводным от идей и представлений о прекрасном и должном. Поэтому замок принципиально некрасив — особенно рядом с собором — подобно тому, как принципиально некрасиво аристократическое лицо, выражающее неповторимую породу, а не общезначимый идеал гармонии. Для аристократического начала форма реальной деятельности, привычки поступания важнее, первичнее, чем общее правило или закон, какова бы

ни была природа последнего. Так, право частной собственности уступает необходимости пересекать границы земель при охоте на лис. Причинно-следственная природность человека преодолевается аристократически, то есть через ценностное игнорирование функциональности, успешности, полезности, результативности: победа и поражение в равной степени несущественны. Проигравший герой, погибший так и не достигнув цели, не победитель, но тот, кто лишь достойно вёл себя, — таков национальный герой исследователь Антарктики Роберт Скотт. А в военной победе может утратиться героическое.

Не духовно — через абсолютные моральные запреты — очерчивается пространство человеческого, а через поступание, игнорирующее логику причин и следствий, целей и средств. В основе этого игнорирования лежит центральная локализация субъекта в ценностном пространстве, не допускающая значимого существования чего-либо вне «моего». Для поступания не существует внешних обстоятельств — есть лишь я сам, и лишь в мире, тождественном мне самому, я способен совершать ответственный поступок. Именно в этом смысле аристократизм, помещающий человека в центр и устраняющий всё иное, является подлинным основанием способности к ответственному поступанию. Если признать, что мораль не сводится к идеальным построениям, а предполагает поступок в качестве своего ядра — то именно аристократизм оказывается её основанием. Английская эксцентричность ни в малейшей степени не есть оригинальничанье или показуха, театрализованность. Как пишет Роджер Скрутон, она является фактически своего рода формой пунктуальности. Когда англичанин оказывается среди чужаков и незнакомцев (strangers), он руководствуется лишь обычаями и традициями, возникшими в другом месте, в иное время и с другой целью. Он всегда остаётся англичанином, заключая в себе свой остров или его часть, он может под проливным дождём произнести страстную проповедь в Гайд-парке, а потом, вернувшись домой, наслаждаться чаем с печеньем, как будто ничего не произошло. Он будет обращаться с подростками как с истинными джентльменами просто потому, что это его соб-

ственная манера вести себя, совершенно не корректируемая внешними изменчивыми и относительными обстоятельствами. И если некое действие (повязывание галстука или чистое бритье) кажется простым, не имеющим отношения к морали, автоматическим действием, то будучи совершаемым в самых неожиданных условиях – пустыне, на войне, джунглях – оно становится исключительным примером поступания, в котором человек устанавливает своё авторство мира и собственных поступков. Скрутон, не ставящий перед собой задачи аристократизации англичанина, пытается вписать эксцентричность в ценности периферийного, выживающего в мире обстоятельств человека, и утверждает, что эксцентричность – не бессмысленный продукт праздности, а необходимый момент существования в изменчивом и полном риска обществе. И тем не менее примеры её – исключительно аристократические, что опровергает тезис о существовании в изменчивом мире. Эта изменчивость не дана аристократическому сознанию, для которого мир есть исключительное постоянство его единственного центра и авторства. Дж. Ст. Милль видел в эксцентричности (которая не есть экс-центричность) выражение свободы и её гарантию – именно эксцентричность, на его взгляд, привносит в мир человеческое. Периферийный человек, мещанин нуждается – для своего выживания и даже просто для обретения собственного лица – в постоянном осмыслении окружающего его мира и своего места в нём с логично следующей за этим коррекцией своего поведения и облика. Мещанин должен соответствовать миру, быть адекватным ему в поступках и в мыслях. Человек центра, аристократ соответствует сам себе, мир и есть он сам. Если он приносит в мир значимость, своим присутствием воссоздаёт его из небытия – что есть тогда эксцентричность? Понятие, которое невозможно наполнить смыслом при невозможности оценки извне.

Но если поступание основано на бытии в центре и отсутствии опосредования идеальными абсолютами, как быть с традиционным и фундаментальным этическим и моральным представлением о должном? Особое долженствование, описание которого мы обнаруживаем в трактатах об английском

характере, и есть порождение того, что Бахтин называет «долженствующей единственностью»[118]. Понятие «долга», встречающееся при описании англичанина, отличается от того традиционного философского концепта, который долгое время играл доминирующую роль в европейской этике. Человек не подчиняется долгу, он просто поступает как единственно должно[119]. Иными словами, должное рождается из поступания, а не поступание из должного. Основанный на таком долге закон или этика права гарантирует человеку, что он сам несёт ответственность за собственную жизнь и последствия своих действий, даёт ему свободу самому ладить с собственной жизнью и пользоваться неотчуждаемым правом делать то, что должно. Периферийный человек нуждается в должном как идеальной связи с другими людьми на периферии и со всем устройством мира, без этого опосредования он окажется затерянным в неструктурированном и не осмысливаемом пространстве одиноким ничто. Он видит ситуацию поступания через нормативную призму должного, принимая мир как несовершенный, а себя — как неспособного совершать совершенные поступки. Но при этом он обнаруживает себя в качестве человека именно в силу своей причастности к идее должного, блага, справедливости. Это и есть классический теоретический субъект морали, живущий в мире несовершенных поступков, непредсказуемых последствий, многообразного переплетения мотивов. Человек центра не нуждается в идее должного для ценностного структурирования мира подобно тому, как для функционирования организма человеку не требуется идея идеальной физиологии. Для него не существует ситуации, внешней ему самому, с её непредсказуемыми до и после. В ней — в этой ситуации поступания — нет ничего сверх и помимо самого его поступания, у которого нет прошлого и будущего вне лично-родовой истории поступающего человека, тогда как предшествование, кульминирующее в мотивах, и последствия действия, кульминирующие в муках совести, являются первейшим содержанием поступания для периферийного человека.

[118] *Бахтин М.* К философии поступка. С. 113.

[119] См.: *Macneile D.W.* The Englishman. London: Hodder & Stoughton, 1938. P. 38.

В аристократизме ситуация создаётся не осмыслением её посредством идеи, а самим поступанием, которое не обрастает морально-этической рефлексией, а остаётся прецедентом поступания, совершенно не предполагающим превращение в образец, ибо остаётся всегда поступанием совершившего его и вписавшего его в свою неповторимую историю. Этот поступок-прецедент рождён долженствованием единственности, а потому не может превратиться в норму или образец для других (отсутствующих других). Авторы, описывающие англичанина, замечают, что моральный поступок совершается им, как если бы он был совершенно очевиден. Нет никакой борьбы с соблазном, нет чувства, что «хорошее» является бременем[120]. Он не совершается вопреки, так как вне него ничего не дано. Неотрефлексированное, не осмысленное через соотнесение с идеалом и нормой действие кажется простым этикетным автоматизмом, в чём нередко и обвиняется (наряду с обвинением в бездушии в адрес совершающего его). Но поступок отличается от самого разного рода действий не идеальным опосредованием (которое основано на множественности равных периферийных субъектов, связанных друг с другом и с самими собой посредством идеи), а именно центральностью и единственностью действующего лица, тем, что поступающий есть действительный автор, начало своего деяния, а не функция других (равных ему людей, возвышающихся над ним идей и т.п.).

Устранение всего, что смещает человека из ценностного центра на периферию, наблюдается в многообразных примерах аристократического. Именно в силу этого англичане, уважающие закон и авторитет, презирают официальность и государство. Важной особенностью английской ментальности, отмечаемой Скрутоном, является различение, разведение власти (power) и авторитета (authority), которым проникнута не только гражданская, но и личная жизнь. Отношение к человеку, обладающему властью, полностью зависит от того, обладает ли он авторитетом – за этим скрывается доминирование родового времени над социальным пространством.

[120] *Dibelius W.* England / transl. from German by M.A. Hamilton, M.P; with an introd. by A.D. Lindsay. New York, London: Harper & Brothers, 1930. P. 166.

Подлинной ценностью и жизнеспособностью отличается то, что порождено не общей идеей, реализуемой государством или профессией, а любительством и частными инициативами – они стали отправной точкой множества общественных институтов: колледжи, клубы, разнообразные объединения возникали в ответ на различные проблемы общественной и индивидуальной жизни. Не государство, а именно частные инициативы и объединения. Каждая деревня стала центром спонтанного создания общественных институтов, защищённых от ревности законодателей. И именно в силу того же, несмотря на любовь к традиции и церемониалу, англичане прекрасно знают, что последние являются лишь их собственными человеческими изобретениями, доступными иронии. Отсюда и их любовь к абсурду, всяческой непереводимой чепухе. Язык основан на грамматических правилах, этикете, стиле и вводит нас в публичную сферу, где мы не изобретаем правил, но как бы обязаны подчиняться им. Но англичанин восстаёт против этого и получает истинное удовольствие от говорения вопреки всем этим правилам и установлениям. Не случайно именно Викторианская эпоха, пытающаяся выглядеть образцом торжества закона, порядка и пуританства, воплощает себя в стихотворном творении чепухи Эдвардом Лиром и двумя книжками об Алисе Льюиса Кэролла. Англичане открыли детство не в качестве этапа жизни, а как особое духовное состояние: они создали величайшую детскую литературу, которая не является детской, ибо её герои сопровождают человека всю жизнь, также как всю жизнь он занимается своими хобби и радуется часам, проведённым в общении с животными. Как замечает Скрутон, когда эти животные выступают в качестве антагонистов (на охоте или рыбалке), то занятие называется спортом, то есть соперничеством равных. Культивирование детского состояния есть возвышение состояния вне закона и нормы, когда старый изувеченный плюшевый мишка оказывается важнее всех достижений цивилизации, когда чуть ли не символом нации становится Мистер Бин – откровенно неприятный для окружающих людей, но дружеский избранным им вещам. Это Никто, который становится Кем-то, потому что превратил себя в свой мир (что, конечно, не дослов-

ный, но близкий по смыслу перевод «the nobody who was somebody, because he had made himself a home»). Для англичанина существует огромное различие между Кем-то и Никем (Somebody and Nobody) – граница между ними постоянно обновляется и поддерживается. (Тем не менее англичанин считает, что быть никем допустимо и даже желательно: это основа чувства класса, классовости.) Англия – аристократическое общество во многих смыслах, в частности – в том, как высоко ценится порода и наследственность. Для хорошего поступка недостаточно быть просто хорошим, то есть оцененным таковым с точки зрения сиюминутности. В нём должно проявляться нечто основательное, выходящее за пределы ограниченной настоящим ситуации: родовая история, порода, выявленная, возможно, посредством шпенглеровской муштры. Только тогда поступок и будет естественным явлением того, что есть долг. Ральф Эмерсон отмечает, что появление аристократа придаёт любому событию дух исключительности: но так видится оно лишь с точки зрения коммонеризма, а с точки зрения аристократизма нет исключительного, есть существующее. Иногда американский мыслитель без стеснения отдаётся восторгу: «В них есть чувство превосходства, отсутствие каких-либо амбициозных усилий... чистый тон мыслей и чувств и сила повеления...»[121] Исключительность порождается ещё и тем, что событие перестаёт вписываться в общее положение, идею, закон, определяется и обнаруживается не ими, а самим присутствием в нём человека, что порождает особую открытость. Эта открытость, основанная на предпочтении дескрипции перед прескрипцией (именно так создавался знаменитый Оксфордский словарь английского языка, начало которому положила опять же любительская инициатива и который фиксировал частные лингвистические инициативы, но не контролировал их), находит своё выражение в истории английского языка, когда не абсолютные стандарты и правила, но компромиссы, конкретные реалии, а не абстрактные идеи становились основой развития. Доминирование дескрипции – проявление

[121] *Emerson R.W.* English Traits // The complete works of Ralph Waldo Emerson. Vol. 5. Boston; New York: Houghton, Mifflin, 1903. P. 186.

английского эмпиризма, скептически настроенного по отношению к истинам разума (в аристократическом контексте разум ни в чём не выигрывает перед неразумием, ум – перед безумием: ведь поступок не является результатом разумного осмысления обстоятельств или проникновения в скрытую логику мира). Английская система прецедентного права несёт в себе всю полноту аристократического бытия в мире: она часто описывается как созданная судьёй, его неповторимым решением для неповторимой ситуации. Но подобное описание не совсем точно. Как пишет Скрутон, право является не изобретением, а открытием[122]. Судья не создаёт закон, но применяет его, хотя он и не сформулирован в виде принципов. Обычное право является законом земли, принадлежит Англии. Потому англичане и признавали самых разных королей, даже тех, что не знали английского и вообще не были королями (как Кромвель), просто потому, что видели их в качестве сотворённых, а не творящих. Английское право подобно форме обустроенной земли, сердцем и душой которой является английский аристократ, чей титул облагораживает его владения, а владения облагораживают его самого (Скрутон). Идентичность человека определяется его отношением с землёй, но и идентичность последней определяется отношением с определённым человеком. Это и есть то, что называется домом (home) в отличие от здания, отчуждённого от его строителя. Всё, находящееся в доме, совершенно не нуждается в объяснении – всё это просто тут есть. Скрутон обращает особое внимание на то, как англичане совершенно не нуждаются в объяснении чего бы то ни было, своих обычаев и традиций, форм своего поступания. Нет объяснения – нет и проблематизирующей рефлексии. Человек дома «выращивает овощи, такие большие, что их никто не может есть, и выводит таких уродливых собак, что только англичанин может взглянуть в то, что из величайшего милосердия могло бы называться лицом»[123]. Странным может показаться периферийному зрителю культивирование породистости – как людей, так и животных, – которое совершенно разрушает

[122] См.: *Scruton R.* England: An Elegy. P. 9.
[123] Ibid. P. 16.

какие-либо образцы общезначимой красоты. Породистость порождает чрезмерность — но меры и не может быть. Нет и самого стремления к красоте — вплоть до архитектуры дома, который воспроизводит не идею стиля, а является прямым выражением форм жизни (подобно крестьянскому дому и замку, в противовес собору, по Шпенглеру). Домашняя эксцентричность соседствует с любительством, а последнее означает, что нет никаких ограничений вашей деятельности в виде требования некоей готовности к ней, соответствия её запросам. И в результате такого неограниченного любительства создаются университеты, школы, больницы, театры, обустраивается мир, который считается просто домом, мир, который и есть человек. В глазах англичанина история уступает биографии, а литература не интересуется этическими, социальными или политическими вопросами, но обращена к личностям (personalities)[124]. Величайший мастер пейзажа Тёрнер долгие годы не имел признания в силу того, что не писал портреты. Энтузиазм провоцируется не идеей, а персоной, голосуют не за программу, а за человека, и враг должен быть персонифицирован (как Наполеон или Вильгельм II). Так через детали национального характера просматриваются основания аристократизма: доминирование родового времени над социальным пространством, первичность личности по отношению к каким-либо отчуждённым формам объективации. Англичанин ценит любительство и ставит профессионализм на низшую ступень, что также является классическим проявлением аристократических ценностей. Можно быть виртуозом в музыке, великим исследователем или поэтом, но всё это достойно лишь будучи представленным не в виде профессии, а в качестве формы любительства, развлечения. Протестантская идея служения профессии чужда аристократизму, как и идея служения в принципе (королю, Богу, даме или какому-либо роду занятий). Любой профессионализм предполагает отчуждение продукта (какова бы ни была его природа), с одной стороны, и наличие образца, идеала и деятельности и её результатов — с другой. Но аристократизм отвергает и то и другое. Английская философия не по

[124] См.: *Dibelius W.* England. P. 148.

содержанию, ибо аристократизм не может выразить себя содержательно и не нуждается в этом, а по своим деятельностным ценностным основаниям также воплощает аристократическое начало. Не случайно Локк уподобляет свои философские занятия охоте – занятию, исторически воплощающему в себе ценностный аристократизм: «Поиски разумом истины представляют род соколиной или псовой охоты, в которой сама погоня за дичью составляет значительную часть наслаждения»[125]. Аристократизм связан с умалением роли результата, всего, что допускает отчуждение в качестве продукта деятельности. Собственно результат имеет значение и обретает смысл, лишь сохраняя вписанность в поступок, совершаемый единственным в ценностном отношении деятелем: выпадая из него, он утрачивает свою единственную ценностную бытийственность и растворяется в *ничто*, в том, что лишено человеческого присутствия. По тем же основаниям англичанина – даже если он романист или философ – не интересует объяснение. Как восклицает Г. Гачев: «А ведь в Англии нет романа воспитания!»[126]. Он и невозможен, если поступок не является воплощением идеи. Тот же автор отмечает, что у английского романиста нет интереса, почему так вышло, подобно тому, как и Ньютон не интересуется причиной тяготения. И Юм не «измышляет гипотез» и рассматривает причинность как не нашего ума дело, коли мы имеем привычки. А уж привычка – аристократическая форма. Английская психология, подобно судебной практике, не интересуется мотивами, историей души (что есть особый интерес для немецкой мысли). Как осмеливается утверждать Г. Гачев, «на континенте человек... не есть абсолютный источник ни совершаемого им зла, ни добра и т.п.»[127], так как он существует в мире, который не есть он, в мире других, с ними он связан посредством идеи, нормы, а следовательно, главное – это пребывание идеи в нём самом: в мотиве, намерении и т.п. Здесь могут и судить лишь за намерения, за идеи.

[125] *Локк Дж.* Письмо к читателю // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. / пер. с англ. А.Н. Савина. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 81.

[126] *Гачев Г.* Миры Европы. Взгляд из России. Англия, интеллектуальное путешествие. М.: Воскресенье, 2007. С. 511.

[127] Там же. С. 513.

И свидетельство души о себе признается как важнейшее, тогда как в англосаксонском праве (возможно, в его части. – *О.З.*) не добиваются признания подсудимым своей виновности: оно не доказательство[128]. Любое решение – в том числе и философское – имеет статус прецедента. Подобно тому, как поступок создаёт прецедент, но не реализует норму и не порождает её. В этом – основа английского философского эмпиризма. Как и основа английского права. Но в этом и особенность той морали, описание которой мы находим при обращении к английскому характеру. Абстрактный принцип не более авторитетен, чем провозглашающий его. Но, как многократно настаивает Скрутон, судья (и человек) не изобретает (invents), но открывает (discovers). То, что он открывает своим поступанием, и есть его задающая мир центральная единственность – его аристократизм.

[128] *Гачев Г.* Миры Европы. С. 513.

Аристократизм философии в её не-сервильности

Аристократизм противостоит как мещанству, так и ценностям служения, то есть служению богу, королю, даме сердца, идее, какой бы она ни была, например, истине или революции. Эта не-сервильность свойственна и философии – об этом более основательно потом, в последней части книги. Философия – не служанка, как это может иногда показаться теологам, учёным, идеологам, художникам: она перестаёт быть ею, как только становится самой собой, то есть самодостаточным мышлением, не инструментальным, не обслуживающим никакие практики, в том числе и познавательную, но таким, которое само выступает как практика, как деятельность, причём наивысшая, как форма, способ, выражение (тут нет подходящего слова) бытия. И таковой философия является не просто в качестве самодостаточного мышления, но в качестве мышления человека как поступающего, когда сам акт мысли является поступком, а мыслящий – его началом. «Философия заключает в себе идею суверенности человека как мыслящего существа»[129], но это не просто идея, одна из многих, она заключает в себе эту идею в том смысле, что сама является её предельным, наиболее полным воплощением.

Философ как начало поступка мышления самим этим фактом, а не в силу некоторого невероятного интеллектуального усилия, оказывается в центре мыслимого им мира, включённым в него именно в качестве центра, и в этой оптике из центра он может видеть мир как целый, единое, единственное. Эта целостность, единство и единственность заданы его начальностью как поступающего.

В бесконечных поисках начала, в сменяющих друг друга разочаровывающих попытках описать его, философ *осуществляет* начальность: он не может познать начало, но может *быть* им. Он мыслит, будучи началом, то есть уподобляясь демиургу и даже, честнее сказать, будучи им. Его мысль как поступок обрывает поток мнения-знания, становится полной

[129] *Гусейнов А.А.* Философия в прикладном аспекте // *Гусейнов А.А.* Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 124.

и неотменимой, окончательной, действительной (каковым является поступок). Аристотель не просто «онтологически радикализирует поступок», по выражению Хайдеггера, – он сам, будучи Философом, осуществляет этот переход от взгляда учёного, описывающего некоторую внеположенную ему реальность, в том числе реальность мнений, оценок, действий, к видению мира в оптике мыслящего и этим задающего мир из его единого центра, в котором есть только сам этот мыслящий: исчезают описание множественностей, классификация, дифференциация явлений, создаются в высшей степени метафизические, спекулятивные понятия, на место различений приходит признание тождественности, а в моральной философии происходит переворачивание того содержания, с которым имеет дело учёный-описатель.

Большинство философов не являются таковыми в чистом виде: в разных произведениях и даже в одном тексте одного и того же автора нередко обнаруживаются оба направления взгляда, или, иначе, учёный, классифицирующий множественности, и философ, мыслящий единое и единственное. В области моральной философии их столкновение может принимать вид своего рода ценностного переворачивания и конфликта, в лучшем случае – непонимания. Согласно Х. Арендт, философ «“выпадает из всякого рода”, пока занимается мышлением», в силу того, что и сам обладает здравым смыслом, термины которого «он просто переворачивает с ног на голову»[130]: это переворачивание, которое философ, скорее всего, осознает в этом качестве, является таковым не только содержательно, но и как очевидное присвоение себе «превосходства в поступке», которое он и полагает основанием своей мысли.

Когда один человек хочет что-то показать другому, когда хочет помочь ему увидеть то, что другой не видит, он говорит: «Встань вот сюда, где стою я, и смотри вот туда». И рукой обозначает направление взгляда. Этот щедрый жест – вот, что важно принять и чему нужно подчиниться, следуя за Аристотелем, делающим шаг от учёного описания и классификации

[130] *Арендт Х.* Жизнь ума / пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013. С. 83.

в моральную философию. Его морально-философское понятие возникает не из переворачивания ценностей, не из изменения оценок, но последнее само порождено сменой оптики, то есть самого своего места в мире, самого своего бытия — не как познающего, но как поступающего, не как воспринимающего данное, а как задающего.

Переворачивание ценностных понятий, понимания наилучшего — это только первое свидетельство превращения учёного в философа, с ним неразрывно связан переход к метафизическому языку, его понятиям: в случае с Величавым у Аристотеля — это бытие, начало, актуальная действительность и др. Аристотель создаёт свой идеал добродетельного человека не на основе описания и анализа существующих взглядов и даже не только и не столько на основе моральной рефлексии. Он пытается последовательно помыслить человека как абсолютное начало поступка, как самодостаточное бытие, и именно эта задача сама по себе является и морально-философской, и задачей первой философии. Это слияние метафизики и этики порождено именно мышлением как поступком. Аристотелевское переворачивание ценностного содержания порождено именно слиянием морального рассмотрения с метафизическим, когда «превосходство в поступке» становится принципом, основанием бытия, а философ сам занимает точку абсолютного превосходства в отношении мира именно как превосходящий в поступке (поступке мышления).

Две описанные оптики — учёного и философа — чаще всего не разведены в текстах радикально, и это связано с тем, что одна из них трудно выразима с помощью языка, оборачивается множеством попыток и лишь тогда обретает некую уверенность, когда говорит метафизическим языком, когда, будучи моральной философией, становится первой философией. Поступок не может быть описан, так как он не объективируется в результатах и не вытекает из рационально представленных мотивов, он не может быть схвачен в языке будучи абсолютным, «монадным». Более того, он не может быть и помыслен, если принять мысль как ограничивающую, прочерчивающую границы. Поступающий является таковым не в качестве знающего, а только в качестве поступающе-

го – у него нет иных определений. Поступок морален не в силу приложения к нему некоторых идей, содержательно относимых к области морали, а только лишь в силу того, что он является абсолютно субъектным – он есть «мой» поступок: его моральный характер в этом смысле бессодержателен. Аристотель замечает, что, конечно, недурно было бы знать обстоятельства действия, его средства и т.д., но мы их не всегда знаем и можем ошибаться. Единственное, пожалуй, что человек «не может не знать», так это сам деятель: «...ибо как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a). Для учёного именно знание о том, что это ты сам, представляет неразрешимую задачу: человек детерминирован целым миром и собственными мотивами, психологически и социологически, а также физически, химически и механически и т.д., и ещё, возможно, богом. «Ты сам» превращается здесь в мельчайшую неуловимую точку суммы сил. Но для самого поступающего есть только одно абсолютное знание, которое более чем знание и о котором, наверное, точнее всего сказал М.М. Бахтин: «Поступок в своей целостности более чем рационален, он – *ответственен*»[131].

Смена оптик с учёной на философскую уже сама по себе означает, что преодолевается разнообразное идейное опосредование видения мира, ведь это взгляд поступающего, начинающего, задающего мир, невыводимый из рационального дискурса. Движение в обратном направлении – когда философ сваливается в учёность, и он с неизбежностью становится сервильным в отношении не только познания (так как его целью и становится познание), но и многочисленных социальных и индивидуальных практик, науки, религии, права, идеологии, он решает практические задачи инструментально и мотивируя их, совершенствуя совокупность идей, норм, слов. Он начинает искать ответ на вопрос «Что я должен делать?» в не-своём мире, отказывается от себя как начала, то есть от себя как поступающего. Он начинает говорить не о себе, не о своём поступке, и в этой точке философия перестаёт быть практической и надевает личину

[131] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. 1984–1985. С. 103.

полезной, философ начинает опираться, словами Аристотеля, на «предпочтение другого в себе», а значит, перестаёт быть поступающим.

Философия аристократична тогда, когда она есть самодостаточное мышление, то есть поступок мышления, мышление поступающего, мышление того, кто есть единственный в своей центральности, в своей ответственности. Будучи таковой, она не сервильна, не служит никаким внеположенным целям, не инструментальна. И именно это позволяет ей выразить (хотя это и трудная, часто безнадёжная задача) взгляд того, кого мы будем называть Величавым.

Часть вторая

ВЕЛИЧАВЫЙ АРИСТОТЕЛЯ

Этика и метафизика

Оставим в стороне знаменитое деление философии на физику, логику и этику, озвученное в античности. Очень часто классификации не раскрывают, а скрывают нечто очень важное: этика, видимая как своего рода плод философского размышления, понимается как некий вывод из метафизики, порождённое ею содержание, обычным является разыскание «метафизических оснований этики», в том числе и даже в первую очередь – аристотелевской этики. Этот взгляд, основанный на идее приоритета метафизики и гносеологии, оборачивается ещё большим укоренением гносеологизма в способе рассмотрения этических вопросов и приводит к ещё большему разрыву метафизики и этики. Сама задача «выявления метафизических оснований этики», на мой взгляд, философско-этически ущербна, так как изначально низводит этику на место выводимого следствия. Ей противостоит как понимание этических оснований самого формирования метафизической и гносеологической проблематики в античности, так и вырастающее из него понимание этики как первой философии, как метафизики, как философии бытия.

Обратимся сначала к первому. Философия с самого начала, с античности была этикой, моральной философией. Она не приходит к этическим вопросам после удовлетворения своих метафизических и гносеологических амбиций, а начинает с этических вопросов, когда философское мышление возникает через захваченность двумя целями – поиском самого себя и поиском начала, первоначала мира, объединёнными устремлением к бытию как тому, что избирает, к чему стремится человек. В поисках совершенного образа жизни и знания человек обращается к предельным понятиям, которые не могут быть ни результатом, ни инструментом познания. Так рождается философия. Стремление дойти до единого, целого, самодостаточности и бескачественного имеет моральное основание и не может быть результатом познавательного усилия, так же как невозможно прийти к предельным понятиям бытия и поступка через познание: наука о них невозможна. И закономерно этический смысл двух начальных вопросов, по своему звучанию гносеологического и онтологического, обернулся тем, что в некоей кульминационной точке они

получают этический ответ, когда Аристотель находит действительность, бытие *самого себя* человека в самодостаточном поступке, начало которого возведено к самому человеку. *Самое себя* было понято им как абсолютное начало поступка и стало понятием субъекта, о формировании которого, по словам Пьера Адо, прежде всего думала античность.

Аристотелевская этика основана на понимании, что невозможно дать ответ о содержании добродетели, не отвечая на вопрос о том, как быть добродетельным, что в первую очередь для неё есть вопрос о поступке, о несоизмеримости активности и пассивности, об основополагающей для человека аксиологической асимметрии, порождённой стремлением к бытию: тут этический вопрос оказывается метафизическим. Философская этика оборачивается метафизикой, так как в ней мысль обращена к человеку как абсолютному началу и к человеческому бытию, а метафизика – этикой в силу того, что её идеи абсолюта и бытия в своей полноте включают человека, причём именно того самого человека, который решается на поступок помыслить их и сам бытийствует как абсолютное начало.

Понятие поступка отвечает на важнейший и изначальный вопрос философа: как возможно моё бытие? Как возможно моё бытие как самого себя (а всякое иное, если оно возможно, не есть моё)? Можно сказать, что это ключевой и исходный онтологический вопрос. Для мыслителя вопрос о бытии есть вопрос о *его* бытии и избираемом *им* бытии, что есть одно и то же и в этой тождественности выражает не только специфику вопроса о человеке, но и специфику философской постановки вопроса о бытии как таковом и о мире. Как философское понятие *поступок* задаётся в оптике самого философа, а в ней бытие осуществляется в мыслительной деятельности, как мышление конкретного, определённого живого человека. С точки зрения бытия она не порождена своим содержанием и не скована им: речь о бытии мыслящего, а не о содержании мысли. Идея бытия философа в акте мысли порождает этику в её противостоянии гносеологии и полагает идею самодостаточности человеческой активности. Напряжение между этическим и гносеологическим возникает вновь, когда философ задумывается о бытии добродетельным человеком,

то есть о бытии человеком в действии и речи, и связывает доброкачественность последних со знанием: тут философия переходит от Парменида к Сократу. Но очарование знанием было не долгим — Сократ задаёт вопросы, но почти не даёт ответов, и если даёт, то понимая само знание не чисто гносеологически, но предзадавая его и проверяя его тем же действием и речью, понимаемыми этически. Для философа человек (он сам) есть мыслящее и незнающее существо, стремящееся в философии Аристотеля к истине как к завершённости, неотменимости и полноте, которые не могут дать ему ни вечно незавершённое познание, ни бесконечно себя продолжающее мышление. И это этически укоренённое стремление приводит философа к этическому ответу: *мысль тогда становится полной и неотменимой, когда является поступком.* Парменидовское тождество бытия и мышления здесь разворачивается в единстве двух открытий: мысль сама является образом жизни, более того, поступком философа в силу того, что он признает её своей и ответственен за неё, а мышление тогда лишь способно дать ответ на собственные вопросы, когда обрушивается в поступок как действие и речь.

Философ, одинокий в мышлении, тем не менее не был одинок в самодостаточности: его сопровождали ещё два образа — героя и бога. Идея бога воплощала мысль об абсолютном начале мира, а идея героя — мысль об абсолютном начале деяния, о том, кто принимает решение о действии и слове. Так Сократ оказался лицом к лицу с Ахиллом, так возник вопрос: есть ли нечто общее, что делает их самодостаточными? Этот вопрос сформулирован Аристотелем как бы мимоходом во «Второй Аналитике» как вопрос о нескольких разных или одном понятии величавости. Ответ на него дан в «Никомаховой этике», где Аристотель задаёт лишь одно, единое понятие величавости, создавая почти скульптурный портрет Величавого и утверждая то общее, что есть у Сократа и Ахилла, — это самодостаточное бытие началом (субъектом): в одном случае действия и речи, а в другом — мысли (которая, принятая всерьёз как своя, тоже становится действием и речью). Таким образом, вопрос о бытии самого себя получил этический ответ: это бытие начала поступка (морального субъекта).

Единство этики и метафизики у Аристотеля выражено уже в их понятийном единстве: в «Никомаховой этике» понятия ἐνέργεια, δύναμις (и их этические корреляты πρᾶξις и ἕξις) и ἀρχή являются важнейшими, именно они раскрывают сущность понятия поступка – центрального понятия аристотелевской этики, а в «Метафизике» Аристотель обращается к понятию поступка для раскрытия содержания этих понятий. В сущности, понятия деятельного актуального бытия (ἐνέργεια) и поступка являются синонимичными. Но обнаружение понятийной (терминологической) близости есть лишь касание поверхности, в глубине же – идея аристотелевской этики как метафизики, которая хотя и кажется вызывающей, имеет целый ряд сторонников, которые или сами понимают моральную философию как первую философию или так понимают Аристотеля. Достаточно назвать М.М. Бахтина с его утверждением: «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности, только на нем может ориентироваться первая философия»[132], – и, например, книгу современного антиковеда Клаудии Баракки «Аристотелевская этика как первая философия»[133], или вывод Герберта Грэнджера, «что моделью, лежащей в основе аристотелевской телеологии, природной или метафизической, является не его биология и даже не искусства, но его теория поступка»[134], или работы А.А. Гусейнова о нравственной философии как первой философии[135], его идею, что «философия поступка утверждает деятельный характер бытия человека, примат практического разума перед теоретическим и выступает в качестве первой философии, которая тем самым оказывается

[132] *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. С. 28–29.

[133] *Baracchi C.* Aristotle's Ethics as First Philosophy. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008.

[134] *Granger H.* Aristotle on the Analogy between Action and Nature // The Classical Quarterly. New Series. 1993. Vol. 43. No. 1. P. 168 ("This indicates that the model behind Aristotle's teleology, whether natural or metaphysical, is not his biology, or even the arts, but his theory of action").

[135] *Гусейнов А.А.* Философия поступка как первая философия // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 5–15; № 7. С. 65–74.

нравственной»[136], или понимание аристотелевской этики как «онтологической радикализации» поступка, высвечивающей «бытийный характер ἕξις и... ἀρετή», у М. Хайдеггера[137]. Отдельно можно упомянуть тех, кто полагает этику как первую философию в том смысле, что она предшествует онтологии, например, Левинаса.

Поступок как единое и единственное бытие в его конкретной действительности, как актуальная действительность, есть предельное понятие, соразмерное и родственное понятию бытия: они есть предельные понятия и схватываются только философским мышлением, они не доступны никакой иной области знания и не достижимы с помощью рациональных процедур (которые вторичны), о чём говорит В.В. Бибихин[138]. К ним неприменима логика детерминизма, детерминистическое описание и объяснение: поступок пределен и в том, что отменяет последние. Отношение между началом поступка и самим поступком не есть отношение причины и следствия: начало существует лишь в самом поступке, это его бытие, оно не предшествует ему и не умирает в нем, подобно причинам эмпирического мира. Оно не предшествует ему во времени и не отделено от него в пространстве. И именно поэтому поступок дан мне в чувствующем разуме или разумном чувстве именно так, как это описывает В.В. Бибихин: «Положение человека перед последними, “отдельными” вещами такое же странное, как перед первыми сущностями. Руководства его оставили. Он впервые и вдруг абсолютно свободен»; но при этом и отдан чему-то другому, неотменимости поступка: «человеческая жизнь открывается как место, где события могут случаться неотменимо», и именно в этой неотменимости светит абсолютность поступка как ἐνέργεια[139]. Актуальное деятельное бытие человека, ἐνέργεια, есть πρᾶξις:

[136] *Гусейнов А.А.* Нравственная философия и этика: линия разграничения // Этическая мысль. 2019. Т. 19. № 2. С. 15.

[137] *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. С. 139.

[138] *Бибихин В.В.* Чувство предела у Аристотеля. URL: http://www.bibikhin.ru/chuvstvo_predela_u_ aristotelya.

[139] Там же.

оба эти понятия (о тождественности которых он говорит напрямую) Аристотель связывает с имманентностью цели и бытием действующего в действии, принципиально отличая от движения, дела и творения. Но ведь и сама цель заключается в бытии поступающим: цель и бытие слиты. И в этом смысле деятельностное бытие всегда и актуально, и завершено, оно отменяет причинно-следственное понимание целеполагания. И тут проявляет себя ущербность языка: полнота бытия в поступке не может быть целью, само целеполагающее существо бытийствует лишь в нём и не может бытийствовать частично, но лишь в своей полноте. В этом смысле поступок абсолютен и бесцелен (ἀ-τελής), как и бытие как таковое. Эмпирическое действие никогда не полно и не завершено, продолжается и переосмысливается в бесконечных следствиях, но поступок изначально полон, завершён, он вне времени: его смысл и ценность даны в нём и неизменны в вечности — совершивший зло навечно остаётся совершившим зло. Полнота бытия в поступке выражается в его неустранимости, окончательности и в том, что оно охватывает собой всё: у бытия и у поступка нет результатов, нет следствий, невозможно выйти за их пределы.

В стремлении схватить в философском понятии бытие человека в поступке Аристотель с необходимостью задаёт для этики понятийное поле, единое с его метафизикой: его центральными понятиями становятся ἐνέργεια, δύναμις (и их этические корреляты πρᾶξις и ἕξις) и ἀρχή.

Возведение к бытию

Великое, превосходство задаётся движением вверх. И Аристотель говорит о *возведении* (ἀναγάγῃ) начала поступка к поступающему: «...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор» («παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον» (EN 1113a)). Чуть далее он повторяет эту мысль в тех же словах: «...мы не можем возводить наши поступки к другим источникам, кроме тех, что в нас самих...» («μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν» (EN 1113b)). В «Эвдемовой этике» Аристотель также говорит о *возведении* начала к самому себе: «Мы все не перестаем обсуждать до тех пор, пока сами не станем первоисточником этих вещей»[140] («ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν» (EE 1226b)). Та же идея возведения (ἀνάγεσθαι) обнаруживается и в «Риторике» (*Rhet.* 1. 4). Поиск того, как поступить, прекращается через возведение начала к самому себе, то есть обсуждение гасится решением о поступке и самой решимостью поступить.

Аристотель неоднократно использует слово ἀνάγω именно тогда, когда речь идёт о возведении начала поступка к нам самим, и небезразличие данного глагола к пространству задаёт некоторый пространственный рельеф, в котором поступающий человек есть несомненная вершина. Эта вершинность задаётся именно поступком, воспроизводится в нем. И сам поступок возможен именно как действительность человека в качестве вершины (а потому и великого). Чтобы поступить, надо быть этой вершиной. Невозможно, чтобы кто-нибудь стал архитектором, не построив ни одного дома, или был кифаристом, не играя на кифаре. И невозможно быть человеком, не совершая поступок, то есть не возводя начало к самому себе: человек в этом перестаёт принадлежать эмпирическому миру причин и следствий, отменяет его, замыкая собой цель целей и причину причин (полагая себя

[140] «Евдемова Этика» цитируется по следующему изданию: *Аристотель.* Евдемова этика / пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 67.

абсолютным началом). Но быть вершиной и означает превосходить: возведение начала к самому себе означает превосходство в поступке – именно то превосходство, на которое указывает Аристотель.

Перечисляя смыслы понятия *начала* в «Метафизике», Аристотель описывает и такой: «то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся» (*Met.* 1013a)[141], и приводит в пример власть правителей, царей и тиранов, а также искусство руководить. И в «Никомаховой этике», говоря о возведении начала поступка к себе, он приводит пример с царём, извещающем народ о выборе (EN III 1113a 5). По-видимому, именно это значение начала является доминирующим в этике. (Именно так понимают его и Хайдеггер[142] и Ханна Арендт[143].) Действительно, возвести начала поступка к самому себе (наилучшей, господствующей части души) – значит задать его как такое действие, решение[144], которое полностью во власти поступающего (субъекта), и последний в поступке бытийствует в качестве решающего (как, например, он и мыслит, и является мыслящим, он поступает и является поступающим). Именно так поступок является действительностью добродетельного человека.

Начало как решимость, власть, решение вытесняет значение начала как причины, подавляет его: само полагание себя началом есть обрывание причинно-следственной цепи: самодостаточность поступка, нахождение цели и её достижение в нём самом – всё это взламывает причинно-следственный

---

[141] *Аристотель.* Метафизика / пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 145. Случаи цитирования по другим источникам оговорены отдельно.

[142] «Можно перевести ἀρχή через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно» (*Хайдеггер М.* О существе и понятии Φύσις / пер. В. Микушевича // *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель Савин С.А., 2004. С. 127).

[143] Х. Арендт анализирует соотношение двух смыслов понятия действовать (поступать): ἄρχειν – «в конечном итоге повелевать и господствовать» и πράττειν (*Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 249).

[144] Следует подчеркнуть, что решение в данном случае – это в первую очередь решимость поступить, ворваться собой в бытие и переустроить его поступком.

ход жизни. Возведение начала поступка к поступающему совершенно не есть превращение некоторого следствия (обусловленного) в причину (в качестве вычлененного звена причинно-следственной цепи эмпирического мира): подобное понимание закрывает возможность помыслить моральный поступок и поступающего как самодостаточных. Возведение есть обрыв этой цепи, полагание себя в качестве абсолютного начала, за которым ничего нет. Но эта цепь обрывается и в перспективе следствий, ведь моральный поступок содержит свою цель в себе, а его начало является началом и всех возможных его эмпирических следствий, и в этом смысле поступок охватывает собой и их во всей полноте и немыслимой завершённости. Отмена причинно-следственной цепи заложена и в понятии начала как принятия на себя вины (то есть ответственности). Начало (в этике) не покидает пространство бытия, «отработав своё», перейдя в иные начала, но есть начало самого бытия (человека в его человеческом качестве), присваивающее себе то, что оно порождает, своё дело в полноте его результатов. Слышимый в языке отрыв поступка от поступающего близок отрыву начала от того, началом чего оно является, превращения начала в причину, которая, породив нечто, исчезает, гаснет в нем. Поступающий же, будучи началом поступка, бытийствует в нем. Именно разведение изначальности и причинности ведёт к преодолению разорванности, разделенности добродетельного человека и поступка, к принятию их тождественности.

У Аристотеля есть и второе движение-возведение: он говорит о возведении (ἀνάγεται) способности, возможности (δύναμις) к деятельности, так как главное заключено в деятельности, действительности (ἐνέργεια) (EN 1170a 15). Это высказывание из «Никомаховой этики» можно считать ключевым для понимания содержательного единства аристотелевской этики и метафизики – оно выражено в понятийном единстве: в понятиях δύναμις и ἐνέργεια, которые непосредственно присутствуют и в метафизике, и в этическом рассмотрении, и, кроме того, обретают своих этических двойников – понятия ἕξις и πρᾶξις, устойчивое состояние души и поступок.

Второе движение вверх – от возможности бытия человеком к действительности бытия в поступке. И это движение

от ἕξις, некоторого устойчивого состояния души как возможности к поступку как деятельному бытию человека.

Близость понятий δύναμις и ἕξις обозначается Аристотелем в «Метафизике». Перечисляя значения понятия δύναμις, он в том числе отмечает, что потенция есть «свойство, привычное состояние (ἕξις)». В описании δύναμις рядом оказываются два смысла: деятельная потенция как начало движения, «деятельная потенция», (ἀρχή) (*Met.* V 12 1019a 15), и потенция как устойчивое состояние, «потенция пребывания в неизменности» (ἕξις) (*Met.* V 12 1019a 25). Аристотель указывает на возведение начала к самому человеку и возведение δύναμις к ἐνέργεια, но и начало, и устойчивое состояние (устой) являются формами возможности, потенции, δύναμις. Для Аристотеля деятельное бытие, ἐνέργεια, есть то, к чему стремится δύναμις: ведь живые существа видят не для того, чтобы иметь зрение, но имеют зрение, чтобы видеть. Кроме того, зрение, то есть способность, существует, актуализируется только в деятельном бытии.

Возведение начала к себе есть в принципе порождение полноты возможности перейти в деятельное бытие (ἐνέργεια) – эту идею Аристотель высказывает в «Метафизике»: «Когда же нечто благодаря тому, что оно имеет начало в самом себе, оказывается способным перейти в действительность, оно уже таково в возможности...» (*Met.* 1049a). В этическом рассмотрении возможность (δύναμις), обозначаемая как ἕξις, именно в силу возведения начала к самому себе, становится таковой, то есть возможностью бытия человеком. И подобно тому, как действительность предшествует и первее возможности и по становлению, и по времени, и по сущности (*Met.* IX 8 1049b5–1051a1), и поступок первее ἕξις, о чём Аристотель говорит в «Никомаховой этике», причём этическое понимание в наибольшей степени выражает метафизическую идею о примате действительности[145]: «а вот

[145] Если в «Никомаховой этике» Аристотель ради акцентирования специфики этического по сравнению с природным замечает, что мы обладаем *по природе* некоторой возможностью (пример со зрением), которую затем осуществляем в действительности (EN 1103a), то в «Метафизике» последовательно проводит мысль о примате действительности (*Met.* IX 8).

добродетель мы обретаем, прежде что-нибудь осуществив» (EN II 11103a), – ἕξις есть порождение поступка, которое существует только в действительности поступка; это и есть бытие добродетельного человека, то есть потенция устойчивого состояния не существует до и вне поступка (наподобие некоторого психологического явления).

Для Аристотеля первичность действительности по отношению и к способности, и к началу слита с её ценностным превосходством: «действительность и лучше и ценнее, нежели способность к благу» (*Met.* 1051a); превосходство и есть слитость онтологического и этического, именно таково и превосходство Величавого в качестве и считающего себя достойнейшим и являющегося таковым.

При рассуждении о δύναμις в «Метафизике» Аристотель говорит о двойственной способности (возможности): быть совершающим и совершаемым, активным и пассивным, творящим и творимым, но также указывает на превосходство в возможности, в способности (силе) («ὑπερέχον τῇ δυνάμει»), так что превосходящее оказывается движущим, а не движимым, – решающим, избирающим началом («ἡ δὲ προαίρεσις ἀρχή») (*Met.* V 111018b 25). И в «Никомаховой этике» человек, избирающий бытие, с необходимостью жаждет быть движущим: способность быть человеком, быть самим собой и есть способность быть началом, быть той вершиной, к которой начало возводится, то есть исключительно способность к активности.

Смысловая близость понятий δύναμις и ἕξις подтверждается содержательной близостью парных им понятий: ἐνέργεια и πρᾶξις.

Понятие ἐνέργεια значит деятельность, действительность, действительность в деятельности, действительное, актуальное бытие[146], деятельное бытие. Энергия не есть просто движение – и это для Аристотеля важно: различению движения и деятельного бытия он посвящает специальное рассуждение. Анализируя его, А.Ф. Лосев так задаёт это понятие: «Если действию свойственна та или иная цель, так

[146] Так, слово ἐνέργεια переведено на русский как «действительное бытие» (*Met.* 1048a 35), и, пожалуй, это удачный перевод, особенно если дополнить его словом «деятельный».

что цель имманентна действию и действие становится завершенным в себе и самозамкнутым движением, тогда только и возможно говорить об энергии. Если я не только вижу, но еще и нахожусь в состоянии видения, то это совместное целое есть энергия»[147]. То есть речь идёт об *имманентности цели и о бытии действующего в действии*. Но в этике Аристотель это же содержание вкладывает в понятие поступка. Он задаёт его (πρᾶξις), отличая от творения: первое важнейшее отличие состоит в том, что цель поступка содержится в нём самом, он самодостаточен. И в этом случае, когда целью является сам поступок, она и есть ἐνέργεια, которой противопоставлена внеположенная цель-результат, «ἔργον: τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ᾽ αὐτὰς ἔργα τινά» (EN I 1 1094a 4–5). Но синонимичность поступка и ἐνέργεια заключается также в том, что в них бытийствует совершающий их: отличие движения от ἐνέργεια (и поступка) заключается в том, что в последней человек *пребывает* действующим, собственно, сама цель и заключается в *бытии поступающим*. И в этом смысле деятельностное бытие всегда актуально и завершено: «А увидело и в то же время видит – одно и то же существо, и также – думает и подумало (νοεῖ καὶ νενόηκεν)» (*Met.* 1048b 30), в отличие от движения (действия), которое не завершено и должно угаснуть в результате. Заключает своё рассуждение Аристотель словами: «Это вот последнее я и называю энергией, а предыдущее – движением» (*Met.* 1048b 35)[148]. Человек действует и действовавший – в поступке он есть тот единый деятель, кто делает и уже сделал. И Величавый стремится не к движению, не к действию, а к бытию, то есть к поступку, который возможен лишь как превосходство.

В «Никомаховой этике» Аристотель напрямую указывает на тождественность ἐνέργεια и поступка – это и есть деятельное бытие, бытие человеческое. Уже упоминавшееся пред-

[147] *Лосев А.Ф.* Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX-ой книги «Метафизики») // *Аристотель.* Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / сост. и подг. текста С.И. Еремеева. СПб.; Киев: Алетейя, Эльга, 2002. С. 702.

[148] В другом переводе речь идёт о различии движения и осуществления: *Аристотель* Метафизика / *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 242.

почтение собственного благодеяния, собственного поступка Аристотель объясняет так: бытие есть предмет избрания, а бытию человек причастен в деятельном бытии (ἐνεργείᾳ), то есть «живя и совершая поступки» («τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν» (EN 1168a 5)). Таким образом, в этическом пространстве деятельное бытие, действительность человека есть поступание, поступок. Правда, далее мы сталкиваемся с утверждением, на первый взгляд, отличающимся от сказанного прежде в «Никомаховой этике» и в «Метафизике», а именно: Аристотель указывает на дело (τὸ ἔργον), творение, результат как на то, в чем раскрывается в действительности, что есть человек в возможности («ὃ γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μηνύει» (EN 1168a 5)). Он говорит, что с точки зрения деятельности создатель есть его творение («ἐνεργείᾳ δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πως» (EN 1168a 5)), а потому он и любит его по той же причине, что и своё бытие. На самом деле, в ходе рассуждения далее он так расставляет акценты, что отличие становится кажущимся: творение имеет ценность в качестве бытия творящего именно в силу его «превосходства с точки зрения действия», то есть в силу того, что он *поступает*, а не созидает. Иными словами, уходящие в бесконечность результаты (последствия) поступка перестают быть внешними ему в то мгновение, как действие становится поступком, то есть когда его начало возводится к поступающему, к субъекту. Они перестают быть отчуждёнными следствиями, но становятся слитными с самим поступком в том смысле, что и их начало возведено к поступающему, и в них он есть деятельное бытие.

Итак, в аристотелевской этике поступок есть деятельное бытие, действительность поступающего: используя выражение из «Метафизики» можно сказать, что я поступаю и нахожусь в состоянии поступания, и это совместное целое и есть поступок как ἐνέργεια.

Если поступок не имеет цели вне себя, то он, в сущности, не подпадает под понятие целерационального действия, понимаемого в цепи причин и следствий, и может быть философски задан через понятия аристотелевской метафизики ἐνέργεια и ἐντελέχεια, выражающие идеи действительности и полноты бытия. Вот что пишет об этом Ханна Арендт: «Что живой поступок и произнесенное слово есть величайшая

из вещей, на какие способен человек, находит себе теоретическое выражение в аристотелевском понятии *энергии*, той актуальности, которая присуща всякой деятельности, не имеющей цели (ἀ-τελής) и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой... исчерпывающей все свое значение в своем собственном исполнении»[149] и «Оба эти понятия, ἐνέργεια и ἐντελέχεια, состоят в теснейшей связи между собой... целиком и полностью актуальное не осуществляет и не производит ничего вовне самого себя, и целиком и полностью действительное есть “самоцель”»[150]. Аристотель понимает ἐνέργεια-поступок как такую цель, которая есть осуществлённость, завершённость самого целеполагания. В этом смысле поступок абсолютен и бесцелен, как и бытие в своей полноте.

В своей ранней работе «Феноменологические интерпретации Аристотеля» Хайдеггер посвящает «Никомаховой этике» отдельную главу, но можно заметить, что и вся работа проникнута идеей, уходящей корнями в этику. Хайдеггер присматривается к различию между двумя аристотелевскими формулировками: «одно дело − двигается, другое − уже совершил движение» и «мыслит и уже помыслил», и завершает главу следующим выводом: «Бытийный характер ἕξις и вместе с тем <бытийный характер> αρετή, т.е. онтологическая структура человеческого бытия, становится понятной исходя из онтологии сущего в <модусе> *как* определенной подвижности и исходя также из онтологической радикализации идеи *этой* подвижности»[151]. Этим *как* определённой подвижности и является поступок, в котором задаётся онтология человеческого бытия, и ἕξις возводится до αρετή, то есть до действительности поступка. Сам ἕξις, которое Хайдеггер называет «временящим сохранением», образован слиянием «поступает» и «уже поступил»[152] и есть в первую очередь

[149] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 273.

[150] Там же. С. 274, сноска 37.

[151] *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). С. 139.

[152] Именно это в первую очередь увидел Хайдеггер в «Никомаховой этике»: νοεῖ καὶ νενόηκεν (думает и уже подумал. − *О.З.*), «он увидел − в обзоре, − лишь поскольку он смотрит, он уже внял как раз в самом внятии, νοεῖ καὶ νενόηκεν. Такая подвижность есть бытие в сохраняющем

способность поступать, то есть быть началом поступка, потенция быть собой через субъектность. Чуть далее Хайдеггер, обратившись к категориям δύναμις – ἐνέργεια, заключает: «Так, “Этика” в качестве экспликации сущего как человеческого бытия (Menschsein), человеческой жизни, подвижности жизни, определяется в этом онтологическом горизонте»[153]. Сама этика оказывается «онтологической радикализацией» идеи поступка и становится «первой философией».

Два возведения – начала, ἀρχή и ἕξις – ведут к величию превосходства, к единой вершине тождества решающегося на бытие в поступке *самого себя* человека и действительности поступка.

временении как временящее сохранение...» (*Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля... С. 139).

[153] Там же. С. 165.

Об этическом смысле понятия ἀρχή

История философских понятий имеет особенность: если даже какое-либо из них погружается в долгую спячку, то его пробуждение не требует особых усилий и напоминает возвращение движения и самоощущения затёкшей конечности. Так, XX век, благодаря в первую очередь Хайдеггеру, вернул к жизни понятие ἀρχή (начала). Его содержание обычно видится как основополагающее для зарождавшихся метафизики и эпистемологии, которые впоследствии заменили его на другие: собственно, многие понятия были перерождением понятия «начало», ибо сама философия оставалась и остаётся попыткой и стремлением помыслить его.

В качестве слова обыденного языка ἀρχή употребляется, начиная с Гомера, в трех основных смыслах: «1) отправная точка, начало чего-либо в пространственном или временном смысле; 2) начало как зачин, причина чего-либо; 3) начало как начальство, власть, главенство»[154]. По-видимому, Анаксимандр, если следовать словам Симпликия, «первый назвал началом то, что лежит в основе», и задал ἀρχή как философское понятие. Тем не менее считается, что оно становится полноценным философским понятием лишь у Платона и Аристотеля[155], при этом речь идёт почти исключительно о его онто-гносеологическом содержании. В то же время в «Метафизике» неудовлетворительность понимания начала как воды, или земли, или подобного Аристотель объясняет тем, что они не могут быть причинами того, «что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными» (*Met.* 984b).

Сохранившееся до наших дней смысловое доминирование онто-гносеологического понимания заметно влияет как

---

[154] *Лебедев А.В.* Архэ // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 185.

[155] Существуют различные точки зрения на терминологизацию «архэ». Так, А.В. Лебедев считает, что терминологизация произошла лишь в Академии, у Платона: у него «архэ» употребляется в значении онтологического принципа («Начало есть нечто невозникшее; в самом деле, все возникающее по необходимости должно возникать из некоего начала...» (*Phaedr.* 245)) и гносеологического принципа (единого принципа бытия и познания) в «Государстве» как «беспредпосылочного начала» (*Лебедев А.В.* Архэ // Античная философия. Энциклопедический словарь).

на перевод классических текстов, так и на теоретическое рассмотрение проблем. Первое можно проиллюстрировать, например, тем, что в предметном указателе к изданию этических произведений Аристотеля, в котором, конечно, есть понятие начала (ἀρχή), не указаны основные высказывания Аристотеля, наиболее значимые для того, кто готов рассмотреть ἀρχή как этическое понятие (EN 1111a 23; 1112b 28, 32; 1113a 6; 1113b 20; 1139b 6); видимо, именно в этических текстах оно прочитывается как слово повседневного языка, а не философское понятие, что влияет и на перевод. Тем не менее, учитывая его особое место в учении Аристотеля в целом, стоит отдать приоритет пониманию ἀρχή как понятия и в этических произведениях Аристотеля. Если не лишать при переводе слово ἀρχή его понятийного статуса во всех случаях, где это возможно, если намеренно отдать приоритет именно такому, философско-концептуальному его прочтению, то его исключительное место и в этических произведениях становится очевидным. Второе указанное нами следствие доминирования онто-гносеологического понимания ἀρχή проявляет себя, когда философы, рассуждающие о начале поступка, обращаются в первую очередь к работе Аристотеля «О душе», а не к «Никомаховой этике»[156].

В нашем случае речь не идёт об историко-философском анализе термина, но об обращении к ἀρχή как фундаментальному этическому понятию. Оно понимается как этическое в полном смысле слова, то есть, во-первых, как возникшее в попытке дать ответ на этический вопрос; во-вторых, как вписанное в понятийный ряд этики, причём с необходимостью, в том смысле, что без него философская этика, как она зародилась в античности, невозможна, и без него невозможно понимание морали, а именно морального поступка и субъекта морали; и в-третьих, в том смысле, что содержание этого понятия задаётся этически. Рассмотрим же понятие ἀρχή в единстве этих моментов.

[156] Об этом см.: *Holt L.* Aristotle on the Αρχή of Practical Reasoning: Countering the Influence of SubHumeanism // The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter. 1995. Issue 194. URL: https://orb.binghamton.edu/sagp/194/

Аристотель неоднократно замечает, что начало теоретического рассмотрения во многом определяет его дальнейшее развёртывание, это, скорее всего, можно сказать и о всей философии, в том числе и этике: именно в её исходных текстах, к которым в первую очередь принадлежит «Никомахова этика», заложены начала философско-этического мышления. Важнейшим из них является схватывание идеи человека как ἀρχή поступка и мира. Важно, что само возникновение в философии идеи-темы-интуиции, а затем и понятия ἀρχή задолго до того, как Аристотель описал и зафиксировал его этим словом на все последующие времена, можно понять как ответ на этически напряженные вопросы, в частности – на вопрос о месте человека в мире детерминации, всеобщей причинённости, о возможности его бытия как самого себя, то есть не того, кто причинён другим и другими, кто способен предпочесть своё в себе. Ведущий к идее ἀρχή вопрос можно было бы сформулировать так: как человеку уподобиться герою в его способности совершать поступки, носящие его имя?[157] Или иначе: как возможно *самое себя* человека, то есть в каком пространстве, как можно помыслить человека не задаваемым внешними причинами, где он может быть самим собой, а не чем-то или кем-то иным? Где, в чем он не причинён ничем иным, кроме самого себя? В своём содержании – это подлинно этический вопрос.

Вырваться из этого мира в пространстве мышления возможно, лишь помыслив мир как полноту, завершённость, самодостаточность, которые исключают и причинность, и направленное вовне целеполагание. Стремление помыслить полноту включает необходимость помыслить и себя в этой полноте, иначе, если мир мыслится извне неким «умным» наблюдателем, он очевидно не является полным. То есть полноту мира можно помыслить только изнутри него, поместив себя в его центр, сделав его своим, или, точнее, собой. В ответе именно на это стремление зарождается понятие

[157] Возможный ответ дан А.А. Гусейновым в идее двойной мотивации поступков героев, заложенной в их полу-божественной и полу-человеческой природе. См.: *Гусейнов А.А.* Античная этика. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. С. 12. В дальнейшем у Аристотеля полу-божественная природа обнаружится в виде человеческого разума.

ἀρχή, пронизанное желанием познать-узнать-задать самого себя. Оно схватывает не часть чего-то иного, не внешний порождающий и детерминирующий источник, но само бытие в его полноте, беспричинности и бесцельности. Это понятие невозможно вывести в рамках естественно-научного взгляда на мир, ориентированного на выявление причинно-следственных связей. Ф. Ницше говорит, что в идее воды как первоначала, «хотя и в зачаточном состоянии, заключена мысль: “все – едино”», и в силу этого Фалес становится первым философом. «Если бы он сказал: из воды происходит земля, мы имели бы научную гипотезу, ложную, но все же трудно опровержимую. Но он вышел за пределы научного. <...> Скудные и беспорядочные наблюдения эмпирического характера, произведенные Фалесом над состоянием и изменениями воды, или, точнее, влаги, менее всего могли дозволить такое радикальное обобщение – не говоря уже о том, чтоб навести на него; к этому побуждал метафизический догмат, возникающий из мистической интуиции, – догмат, с которым мы встречаемся во всех философиях, включая сюда постоянно возобновляемые попытки выразить его лучше – положение “все – едино”»[158]. Идеи мира как воды, огня, логоса и апейрона возникают не (не столько) из чисто познавательного стремления: оно не заинтересовано и не способно обнаружить такое начало, так как не может помыслить мир в его полноте – это особое философское дело.

Попытки помыслить мир детерминации и его ничем не детерминированную исходную точку или оборвать пугающую и немыслимую уходящую в бесконечность цепь последствий *собственного* ведут к понятию первопричины, недвижного двигателя, к закольцовыванию движения мира, позволяющему представить его всепроникающую и ничем не детерминированную основу, и к идее высшего блага как цели целей, не становящейся средством. Но невозможно одновременно последовательно помыслить мир детерминации и его ничем не детерминированную исходную точку или предел: все эти идеи и понятия таят в себе обрыв причинно-следственной

[158] *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху Греции / пер. с нем. Л. Завалишиной // Своеволие философии / сост. О.П. Зубец. М.: ЯСК, 2019. С. 191–192.

цепи, отказ от логики детерминации. Этот обрыв-выпадение принимает самые разные формы, схватываемые не рассудком (рассудительностью), но умом: к ним относится и «последняя данность» Аристотеля – поступок. Понятие поступка, соотнесённое с идеей полноты, единственности, единства, исключает причинные основания и опирается на идею ἀρχή.

Помыслить поступок как бытие человека самим собой доступно только философии: она не полагает мир как внешнее и познаваемое извне учёным-наблюдателем, нет, она есть мышление того, кто видит мир изнутри. Этот взгляд изнутри обладает исключительной способностью помыслить мир как целое, как полноту бытия и как своё. Взгляд извне исключает себя, видит лишь неполноту, расколотость и детерминированность. Это невероятное открытие особой философской оптики есть одновременно и открытие способа помыслить этическое, не потерять субъекта, самое себя человека: сердцевину этического – поступок (если, по выражению М. Нуссбаум, аристотелевская этика есть «попытка разъяснить понятия, задействованные в объяснении поступка»[159], то в таком случае ἀρχή оказывается важнейшим этическим понятием) – невозможно увидеть и помыслить снаружи, с точки зрения внешнего наблюдателя, учёного или обывателя, поступок (как явление морали) виден лишь изнутри, в оптике поступающего. И то, каким он видится, не случайно для своего описания нуждается в тех определениях, которые известны в связи с идеей апейрона: он безграничен, беспределен, бесконечен, самодостаточен и «все объемлет и всем управляет». Начальные философы мыслят «все-едино» через все-проникновение единого и единственного начала, которое не есть пассивное вещество, но активное начало, предельно активное, обладающее властью («властный исток, то есть свое “начало”»; «властно пронизывающее собою все сущее»; «властно проникая», «свободное начинание есть само начало (der Anfang): начало исконного бытия как бытия (das Sein)»[160]). Именно как свободное властное начинание,

[159] Цит. по: *Bechler Z.* Aristotle's Theory of Actuality. New York: State University of New York Press, 1995. P. 198.

[160] *Хайдеггер М.* Гераклит / пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2011. С. 237.

как решимость быть это ἀρχή несёт в себе этическую идею, позволяющую помыслить поступок.

Перечислив основные идеи об ἀρχή «первых философов» (и не упомянув Анаксимандра), Аристотель сравнивает их с необученными воинами, которые, поворачиваясь во все стороны, иногда наносят хорошие удары: они не знают, что говорят, так как «совершенно очевидно, что они почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени» (*Met.* 985a). Сам он в «Никомаховой этике» и других «Этиках» прибегает к понятию ἀρχή не только многократно, но определённо как к такому, без которого невозможно рассматривать этическое.

В качестве философского понятия ἀρχή переводится на русский в предметном указателе к «Никомаховой этике» как «начало, принцип, первооснова, внутренняя основа», о начале поступков упоминается лишь в конце перечисления и даётся указание всего лишь на два периферийных фрагмента[161]. Там, где речь идёт о важнейших этических идеях, ἀρχή переводится на русский по-разному (например, и как начало, и как источник), что размывает его понятийный статус. С тем же мы встречаемся в переводе М. Оствальда, который переводит ἀρχή то как source of actions (EN 1112b 32, EN 1113b 15), то как initiative of action (EN 1113a 6), то как starting points (EN 1113b 20) (причём, решая стилистические задачи, он по-разному переводит ἀρχή в следующих друг за другом предложениях, что, видимо, свидетельствует о том, что он не выделяет его как содержательно-определённое понятие). Тогда как Д. Росс во всех трех указанных местах переводит ἀρχή как moving principle, Г. Рэкхэм так же во всех случаях использует слово origin. И Ф. Дирлмайер сохраняет единство перевода понятия – у него это bewegendes Prinzip.

Выразив сожаление о том, что во многих переводах понятийный статус ἀρχή оказывается затушёванным, для его сохранения вернём в цитаты Аристотеля само греческое слово. Главное содержание и роль этого понятия – в задании

[161] «Никомахова этика», за исключением отдельных оговорённых случаев, цитируется в переводе Н.В. Брагинской по след. изданию: *Аристотель.* Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 806.

пространства морали как отменяющего причинность и основанного на начальности поступающего (в современном варианте – на субъектности).

Начало не есть причина. Понятия ἀρχή и αἰτία соседствуют в текстах Аристотеля, но их отношения достаточно сложны: в этике это близость и взаимопереплетение, когда под αἰτία понимается вина, ответственность, и взаимоотрицание, если речь идёт о причине, о каузальности. Расцепление arche и aitia – одна из важных тем М. Хайдеггера и ряда немецких философов[162]. Отличие начала от причины невозможно понять, оставаясь в логике причинности, то есть рассматривая его как особую, но причину. Сама идея ничем не причинённой причины в первую очередь есть способ сказать об обрыве причинно-следственной паутины, о существовании непричинённого. Вопрос «Как стать добродетельным?», конституирующий вопрос этики, ставится Аристотелем не как вопрос о причинах, но как вопрос о началах: «Не следует также для всего одинаково доискиваться причины» (EN 1098b) – «достаточно правильно указать», что нечто имеет место, что дано – это первое и начало. Умственное усмотрение самого себя в поисках оснований бытия добродетельным упирается в абсолютный предел себя как начала, за которым ничего не может быть, так как иначе вопрос о бытии добродетельным и человеком утрачивает смысл и становится вопросом о жизни с точки зрения питания, роста или чувства (см.: EN 1098a 1–5). На вопрос «почему ты поступил так? – отвечают: потому что нельзя было иначе, или: потому что так лучше. Исходя из самих обстоятельств, выбирают то, что кажется лучшим, и ради лучшего» (MM 1189b)[163], то есть этот вопрос «почему?» неуместен и бессмыслен в этике: я поступаю морально потому, что избираю лучшее, то есть потому, что стремлюсь поступить морально и никак иначе я не могу поступать. То есть ответ на вопрос о причине указывает на самого поступающего, на его решение. В поиске оснований доброде-

[162] Об этом см.: *Pizper J.* Toward of Radical Origin: Essays on Modern German Thought. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

[163] Текст «Большой этики» даётся в переводе Т.А. Миллер по изданию: *Аристотель.* Большая этика / пер. Т.А. Миллер // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 315.

тельного поступка этическое мышление упирается в самого добродетельного человека как первоначало: добродетельный поступок есть поступок добродетельного человека, того, кто совершает добродетельные поступки, а этическое мышление есть его собственное мышление о том, как стать добродетельным – оно принципиально субъектно-субъективно. Вопрос «Как стать добродетельным?» задаётся мыслителем о самом себе, он не может быть задан извне, так как тогда неизбежно становится вопросом о причинах самого меня: для философской этики подобный взгляд оскорбительно-разрушителен.

Исходное и фундаментальное отношение меня и моего поступка в этическом рассмотрении Аристотеля не является отношением причины и следствия, но есть отношение взаимно ссылающегося друг на друга тождества, или бытийной неразличимости, самого себя и поступка как способа бытия. Отношение меня и моего поступка наиболее точно выражает именно понятие начала: начало поступка возведено к руководящей части моей души (то есть ко мне как человеку, сознательному и волевому существу), и я существую как человек именно в качестве начала поступка. Меня как начала нет в эмпирически данном действии, мысли, слове или чувстве, но лишь в них как поступке, который и есть полнота и актуальная завершённость мира. В этике Аристотель обрывает причинную цепь в двух местах: с одной стороны – это идея блага, цели целей, никогда не становящейся средством, абсолютная цель и абсолютная целевая причина (потребность разума обозначить цель оказывается дурной, если не упирается в цель целей, то есть в ничтожение каузальности), с другой стороны – это «последняя данность» поступка, его окончательность, завершённость. Поступок (πρᾶξις) определён Аристотелем как совершаемый сознательно выбирающим этот поступок ради него самого: он, в отличие от творения-результата (ποίησις), дела (ἔργον), содержит свою цель в себе. Не только он сам не есть средство, но его нельзя помыслить как цель для некоторого средства или как следствие некоторой причины. Последнее можно прояснить, если серьёзно отнестись к утверждению, что само сознательное решение (προαίρεσις) не есть интеллектуальный акт выбора, имеющий сначала форму знания, но дано только и исключительно в самом поступке;

отношение между моральным субъектом и поступком не причинно-следственное и не целе-средственное: ему Аристотель находит лишь одно название — ἀρχή.

Этика не задаётся и не может задаваться вопросами о причинах, так как такой вопрос перекрывает возможность помыслить морального субъекта и моральный поступок. Разумный характер человеческих действий оказывается совершенно иным в самодостаточном поступке, благополучение в котором достигается в полноте в акте самого поступка, не растворяется и не релятивизируется ни в бесконечной цепи предшествующих детерминант, ни в бесконечной цепи следствий и результатов. Это разумность практического разума, а не научного, не теоретического. Аристотель многократно повторяет: поступок избирается ради него самого (а не ради результата) — он никогда не есть средство или причина, он абсолютно окончателен и этим отменяет детерминированность мира и соответствующую ей логику.

Идея Аристотеля о «превосходстве добродетельного человека в поступке» резонирует с идеей превосходства самой деятельности как действительности: «нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует» (*Met.* 1050a); «действительность первее возможности» (*Met.* 1050b): Аристотель был первым, для кого, по выражению Хайдеггера, «быть подвижным обсуждается как вопрос и понятие об основном образе бытия»[164]. Этика (в её тождестве с политикой) отвечает на вопрос о бытии человека, то есть о специфической человеческой подвижности, отличающей его от пасущегося стада коров (которое также есть сообщество живых существ), и находит её в поступке. «Ни про неодушевленные, ни про одушевленные существа, кроме человека, мы не говорим, что они действуют (поступают. — *О.З.*) (prattein), а [говорим так] только о человеке. Ясно, что человек — сила, порождающая действия (поступки. — *О.З.*)» (MM 1187b). Более того, в этике Аристотель отдаёт предпочтение не ἕξις, устойчивому нраву (или состоянию), но именно поступку, подобно тому,

[164] *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις // *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. С. 124.

как он отдаёт предпочтение действительности перед возможностью. В «Эвдемовой этике» он говорит: «Деятельность (ἐνέργεια) лучше расположения (διάθεσις здесь синонимично ἕξις)» (EE 1219a 32). Апеллируя к этому фрагменту, З. Бехлер утверждает, что это и есть та онтология, на которой построена аристотелевская этика[165]. Поступок-энергия есть только такое движение, которому присуща имманентность цели, действие становится завершённым в себе и самозамкнутым движением, которое есть бытие действующего в действии. Результат, в котором локализована цель (что характеризует творение), есть следствие некоторого действия как причины, тогда как имманентность цели поступку соотносит его с началом, а не причиной.

Важна полная обратимость сформулированного Аристотелем тождества: «Начало поступка есть человек» и «Человек есть начало поступка». Её нет в рассуждении о творении: источник его результата – в человеке как обладающем неким τέχνη, но сам он не есть это начало, это знание и умение. Творящий скульптуру есть её начало в качестве скульптора, а не человека, он творит как скульптор в той мере, в какой воспроизводит некие принципы этой деятельности точно так же, как геометр-землемер воспроизводит геометрические представления о треугольнике. Вот таких первых принципов, таких начал лишён поступок («Установленных правил нет в поступках и действиях...» (MM 1189b)) – его единственным началом является решающийся поступить.

Человеческая активность (подобно животной активности) может быть вызвана неполнотой, несамодостаточностью, нехваткой: я должен восполнить то, чего мне не хватает[166]. К такого рода ситуации применим вопрос «для чего?». Она сама воплощает такую связь человека с миром, когда он своей активностью восполняет некую нехватку во внешних условиях своего существования, полагая цель вовне. Поступок воплощает предельность самодостаточного бытия: он не может определяться полаганием внешней цели, желанием

[165] *Bechler Z.* Aristotle's Theory of Actuality. P. 199. Это утверждение – основа «actualistic ethics».

[166] См.: *Holt L.* Aristotle on the Αρχή of Practical Reasoning: Countering the Influence of SubHumeanism. P. 9.

результата. Впрочем, попытка локализовать (а мы делаем именно это, если говорим о внешнем и внутреннем) начало, по-видимому, обречена на неудачу в силу того, что само пространство человеческого бытия изначально задаётся им: ἀρχή выстраивает его как абсолютную асимметрию, этого пространства нет вне и помимо начала. Поэтому слова Ж. Деррида о центре, «который находится как внутри, так и снаружи» и принимает с одинаковым правом «имена начала (arche) и конечной цели (telos)»[167], заставляют задуматься – не обманывают ли нас эти имена и не разоблачает ли их центр, находящийся снаружи и сама идея двух центров? Если не только начало, но и сама цель имманентна – это может означать ничтожность самого понятия цели для моральной философии как философии поступка: она не дана до и вне акта поступка, не дана в виде знания; её можно помыслить настолько, насколько можно вообще помыслить целеполагание вне времени и пространства.

К желанию как источнику и причине человеческих действий обращаются такие известные авторы, как Элизабет Энском и Марта Нуссбаум[168]. Утверждение, что практический разум начинается с желания (то, что Л. Холт называет суб-юмизмом), порождает вопрос – почему цепь причинности оборвана именно здесь, в этой точке? Почему исследователь не идёт дальше (назад) и не говорит о том, с чего начинается это желание, что определяет его? Оставаясь верным этому пути, он обязательно перейдёт к человеку в его животной, затем физической, химической, механической природе, возможно, найдя здесь место и социальности. Почему он останавливается на желании, а не в другом месте? Это определяется лишь профессиональной принадлежностью исследователя, а его всегда тянет далее: так, этик пытается стать психологом, физиологом, этологом, социологом и т.п., радуясь удлинению своего пути. Но философ, который ставит важнейший вопрос о самом себе, о бытии самого себя и мира, делает решительный и решающий шаг

[167] *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 353.

[168] В указанной статье Л. Холта дана критика этого подхода.

из пространства детерминизма, от вопроса «почему?», от познания к мышлению начала, бытия, полноты, самодостаточности. Философ мыслит бытие в его полноте, поэтому поступок не может начинаться с чего-то, но всё есть в нем, в том числе сознательное решение (προαίρεσις), поступок не может переходить во что-то отдельное (результат, дело, творение), но охватывает собой всё, есть способ бытия в качестве человека. Ему ничто не предшествует и ничто не следует за ним: только так человек принадлежит самому себе, а не попадает в рабство уходящих в бесконечность последствий своих действий (а эта проблема терзает античного человека). Если «намерение и воля (желание. – *О.З.*) меняются добровольно» (ММ 1187b), то они не есть начало, они «от нас зависят».

Т. Ирвин пишет: «Как мы видели, аристотелевский поиск начала поступка ведёт его по ту сторону действительной каузальной последовательности к складу и характеру деятеля»[169]. Но если речь идёт о ἕξις, о нраве, то он не есть некое эмпирическое качество, хранящееся вне поступка, но относится к нему как возможность к действительности, то есть находится по ту сторону каузальности. Дж. Моравчик предлагает понимать и четыре аристотелевских αἰτία не как причины: речь в них идёт не о каузальности, а о понимании (understanding) – понимание основано на вопросе «почему?» не в строго каузальном смысле, он спрашивает, что или кто ответственен за существование того или иного явления[170]. И в этом смысле начало тоже является αἰτία, причём в некотором предельном смысле, так как соотносится с полнотой и ответственно за весь мир.

Человек – ἀρχή *поступка*. Понятие ἀρχή организует ряд аристотелевских суждений в единое идейное пространство, приведём основные:

Важнейшим можно считать: «ἄνθρωπος εἶναι ἀρχή τῶν πράξεων» – «...человек – это, конечно, ἀρχή поступков...» (EN 1112b). (В «Большой этике»: «Ясно, что человек – сила,

[169] *Irwin T.* Aristotle's First Principles. New York: Clarendon Press, 1988. P. 344.

[170] *Moravcsik J.M.* Aitia as generative factor in Aristotle's philosophy // Dialogue. 1985. Vol. 14. Issue 4. P. 623.

порождающая действия» (MM 1187b), или, иначе, «порождающий поступки», «виновник поступков».)

«...Произвольное... то, ἀρχή чего – в самом деятеле...» (EN 1111a).

«...Всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел τὴν ἀρχήν [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор» (EN 1113a).

«...Мы не можем возводить наши поступки к другим ἀρχής, кроме тех, что в нас самих...» (EN 1113b).

«...Свершение поступка – [цель безотносительная], а именно: благополучение в поступке само есть цель, стремление же направлено к цели. Именно поэтому сознательный выбор – это стремящийся ум... или же осмысленное стремление, а именно такое ἀρχή есть человек» (EN 1139b).

Человек, по определению Аристотеля, есть ряд тождеств: ἀρχή – προαίρεσις (сознательный выбор, решение) – стремящийся ум (осмысленное стремление) – поступок. Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели не достаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает προαίρεσις как движущее начало (см.: EN 1139a 32): будучи таковым человек решается на бытие и распоряжение им. «Возведение начала к себе самому» есть бытие царем, властителем, принимающим решение. Хайдеггер переводит ἀρχή «через исходное распоряжение или распорядительный исход»[171].

Человек бытийствует в поступке, то есть самодостаточен как самодостаточен и поступок и принимает решение о поступке, которое принципиально невыводимо из знания или чего-то иного: он не есть опосредование, не есть связь, но чистая идея изначальности. У человека как ἀρχή не может быть качественных определений, как невозможен и описывающий взгляд на него: человек как ἀρχή есть тот самый, *кто* смотрит на мир, *кто* поступает. Понятие ἀρχή не может исчезнуть из философии, так как само является её неустранимым началом, но оно находило выражение в иных, как

[171] *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις // *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. С. 127.

бы специализированных понятиях: в этике – это понятие морального субъекта.

Человек – ἀρχή поступка друга. Самодостаточность для античности – величайшая ценность. Аристотель доводит это отношение до значимого, основополагающего теоретического понятия, своего рода аксиомы. Самодостаточность есть то, к чему стремится человек, полис, чем является поступок и созерцательный образ жизни. Аристотель пишет: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе [существо] общественное» (EN 1097b). Действительно, человек не мыслится Аристотелем в одиночестве, в той отдельности и уединённости в своей приватности, как начнут мыслить его позже. Но это не-одиночество есть не-одиночество особого рода, оно – лишь эмпирическая видимость бытия в единственности начала. Аристотель пишет: «“Возможно” то, что бывает благодаря нам, ведь [исполнение чего-то] благодаря друзьям и близким в известном смысле тоже зависит от нас, так как в нас источник (ἀρχή. – *О.З.*) [действия]» (EN 1112b). Это замечание перекликается с подобным суждением: «А можно предоставить другу и [прекрасные поступки], и даже прекрасней оказаться причиной [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому» (EN 1169a). О какой зависимости от нас идёт речь, как быть αἰτία поступка друга? Эти утверждения кажутся несовместимыми с очевидной и доминирующей идеей Аристотеля, что человек стремится поступать сам, совершать благодеяние, но ни за что не быть его получателем. Но совмещение этих высказываний даёт ключ к важнейшей этической мысли. Быть αἰτία благодеяния друга не значит быть объектом этого благодеяния, которое для Аристотеля есть ущербное и избегаемое состояние. Остаётся только один выход: принять, что бытие началом осуществляется (даже если в эмпирической данности это могут быть слова и действия другого) в самом властвовании, господстве, принятии решения и ответственности за совершаемое во всей его неделимой и неограниченной полноте. Самодостаточность поступающего, добродетельного человека не нарушается тем, что действие и слово исполнены другом

или членом семьи: их бытие есть бытие «господствующего в поступке». И это – важнейшая для философско-этического мышления идея: граница поступка дважды не может быть обнаружена эмпирически. Эмпирически невозможно выделить поступок из ряда действий, и слов, и мыслей человека, но его нельзя отделить эмпирически от действий и других людей – находятся ли они рядом или жили в другие эпохи. Последовательно помысленное ἀρχή может быть только единственным[172] (как и моральный субъект), а значит, и единственным началом в отношении всего человеческого мира в его полноте: иначе он остаётся безначальным. Единственность всегда центральна, но не в качестве извне просчитываемого центра: ἀρχή в этике не локализовано в пространстве, но задаёт принципиальную асимметрию как абсолютное «превосходство человека в поступке» (Аристотель), в котором он является архонтом, гегемоном, царём, принимающим решение (см.: EN 1113a).

Идея бытия началом поступка, причём любого поступка, даже того, который эмпирически кажется действием другого или других, означающая, что поступок и может быть только моим, появляется в истории мысли ещё с Конфуция, у которого благородный муж никогда не винит никого, кроме самого себя, и приобретает исключительное значение в «философии после Аушвица», которая возможна только как основанная на осознании философом Аушвица как собственного поступка.

Моральная философия – мышление того, кто есть ἀρχή. Начальные философы являются таковыми не только потому, что говорили о едином начале, и не только потому, что зачинали философию, но ещё и потому, что делали это, полагая самого себя началом, единственным началом мира, всеобщего, единого, утверждая, что самости мира и меня соответствуют друг другу[173]. Философ ищет самого себя и собственную мудрость, решает вопрос о бытии себя и своего: только этому мыш-

[172] Когда немецкая философия *начала* пытается помыслить множественность начал ради утверждения основ толерантности (так видится немецкая философия начал в работе: *Pizper J.* Toward of Radical Origin: Essays on Modern German Thought. Lincoln, 1995), не означает ли это отказ от идеи ἀρχή?

[173] См.: *Ахутин А. В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. С. 381.

лению со своего единственного и начального места может открыться идея *моего поступка*, а значит, и *моей ответственности*, то есть открыться этическое. Моральная философия есть мышление того, кто возвёл начало поступка и мира к самому себе как решающемуся поступать и мыслить, и только в этой оптике существуют понятия поступка, морального субъекта и самой морали.

На свой особый манер центральная роль понятия ἀρχή в этике признается постмодернизмом, отрицающим центральное присутствие, утверждающим, что «центра нет, что его нельзя помыслить в форме налично сущего»[174]. Но грёза о полноте, о начале – и о себе как начале – составляет внутреннее напряжение, называемое этическим мышлением. И Ж. Деррида совершенно точен, когда говорит, что отвращение взора от начала есть попытка «встать по ту сторону человека и гуманизма»[175]. Понятие ἀρχή поступка несопоставимо и несоизмеримо с распространёнными в современной этике понятиями намерения, мотива или желания и уж тем более не сводимо к ним: в нём человек стоит в великом властно-ответственном отношении к миру в его полноте и цельности, а философ остаётся в поле философии.

[174] *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие. С. 355.
[175] Там же. С. 369.

Сознательный выбор и решение о поступке: προαίρεσις

Как могут пониматься сознательный выбор и решение в этическом учении, опирающемся на понятия самодостаточного поступка и субъекта морали как его начала? Аристотель пытается теоретически зафиксировать точку перехода от человеческих действий «ради чего-то другого» к поступку, совершаемому сознательно выбирающим «ради самого поступка», для чего вводит понятие προαίρεσις и ведущего к нему решения как возведения человеком начала поступка к самому себе. Сознательный выбор не есть выбор между чем-то, но избрание самого самодостаточного поступания. Ни выбор, ни решение не являются выводами из знания и не имеют формы знания, но даны лишь в самой актуальной действительности поступка. Решение как возведение начала поступка к тому, что господствует в человеке, и выбор ради самого поступка как бы отменяют причинно-следственные устройство мира и связь цели со средствами: их общим предметом является то, что человек сам осуществляет в поступке бытие самого себя. Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели не достаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает προαίρεσις как движущее начало. Решение и выбор являются перформативными, тождественными своей данности в поступке: между ними и поступком нет опосредования ни временем, ни обстоятельствами, ни поступающим: προαίρεσις и есть человек, а добродетельный (то есть доброкачественный) человек есть сознательно выбирающий ради самого поступка.

Обращение к теме морального решения и выбора определено желанием продвинуться в философском осмыслении поступка как фундаментального и центрального понятия этики, желанием, во многом спровоцированным необходимостью прояснения ряда фрагментов «Никомаховой этики» Аристотеля. Они представляются сложными не столько в связи с трудностями понимания текста, сколько в силу сложности самого предмета мысли. Служащую своего рода источником рассматриваемых вопросов озадаченность можно было бы предварительно описать следующими вопросами: как возможен сознательный (моральный) выбор (речь идёт

о смысле понятия προαίρεσις), если поступок понимается как самодостаточный, содержащий свою цель в самом себе? Что в этом случае означает возведение начала поступка к самому себе, если принять, что любое причинение извне или во времени делает самодостаточность невозможной? И что в таком случае есть движущее начало поступка (как Аристотель определяет προαίρεσις)?

Известно, как Аристотель определяет специфику этики по сравнению с метафизикой (и физикой): этика – не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными. Но в этом высказывании очевиден и другой смысловой оттенок: знание, что такое добродетель, не ведёт к бытию добродетельным. Если для Сократа подлинное знание добродетели ведёт к добродетельному поступку и в нём выражается, то для Аристотеля нет самого понятия такого знания, которое ведёт к добродетельному поступку. Добродетель не фиксируема в форме знания, её единственным основанием, источником, её пространством является исключительно поступок и поступающий добродетельный человек в их тождестве (или ссылке друг на друга).

Добродетель есть способность поступать наилучшим образом, она «гибнет, если этих поступков не делать» (EN 1105a). Поступки формируют ἕξις – склад, привычку (все эти переводы нельзя признать удачными: важнейшим моментом является то, что речь не идёт о чём-то, что принадлежит действительному, актуальному бытию, некой структуре характера, гарантирующей, определяющей поступок): это – некая устойчивая способность, возможность найти середину для себя в конкретных обстоятельствах, в которых человек действует. И она становится действительностью (ἐνέργεια) только в поступке, в качестве поступка. Само появление этого понятия существенно потеснило идею знания в этической мысли: вне-гносеологическое понимание морали обозначается Аристотелем в самых разных сюжетах, среди которых большое место занимают рассуждения, связанные с понятием προαίρεσις, важнейшим для этического учения, основанного на понятии поступка.

Философско-этическое мышление с самого своего зарождения озабочено тем, как человеку совершить добродетельный

поступок (быть доброкачественным человеком), и этот вопрос исключительно актуализирован, является бесконечно практическим в том смысле, что невозможно стать добродетельным таким образом, чтобы снять этот вопрос, сделать его неактуальным. Задача поступать (как и задача быть) не может быть уже решённой ни как гносеологическая (ибо она таковой не является), ни как онтологическая. Эта задача не решается в форме знания: никакой нравственный принцип, никакая моральная норма и тем более никакое ситуативное знание не являются началом поступка (как его понимают с античности), но что тогда есть προαίρεσις – сознательный выбор, который наряду с самодостаточностью поступка входит в аристотелевское определение добродетельного человека, как такого, «чьи поступки обусловлены сознательным выбором и совершаются ради самих этих поступков» (EN 1144a) («δια προαίρεσιν και αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων»)?

В этом определении в сочетании «обусловленности» и самодостаточности поступка сознательный выбор включается в взаимоссылающееся слияние поступка и добродетельного человека в их самодостаточности. Само понятие προαίρεσις появляется в «Никомаховой этике» именно в связи с той сквозной идеей, что добродетель (добродетельный поступок) и добродетельный человек ссылаются друг на друга. К сожалению, её рассмотрение в начале второй книги (EN 1105a-1105b) может показаться неясным в своей логике и основном посыле в русском переводе: в нём в одном предложении несколько изменены акценты, что оказывается решающим для понимания. При обращении к первоисточнику (и, например, английским переводам[176]) логика этого места проясняется.

По Аристотелю, деятельность добродетели «связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла» (EN 1105a). Далее он ставит вопрос: «Что значит, что добродетельным становятся, совершая добродетельные поступки? Ведь если совершают такие поступки, то, значит, уже являются добродетельными?» Но даже в искусствах, τέχνη дело обстоит не

[176] Например, классическому переводу Д. Росса: *Aristotle*. The Nicomachean Ethics. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2009.

совсем так: грамотно можно написать случайно или по подсказке, но этого недостаточно, чтобы считать автора грамматиком, а для последнего нужно, чтобы он и делал – писал – именно как грамматик, то есть согласно грамматическому искусству, заключённому в нём самом. Это можно было бы уже считать ответом на поставленный вопрос: добродетельными становятся, совершая поступки определённым образом, как добродетельные. Но Аристотель пока не использует эту возможность, ведь для него очень важно различие между поступком и творением (то есть добродетелью и искусством).

Поступок и творение – разные вещи: «ἕτερον δ᾽ ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις» (EN 1140a 1). Именно с определения специфики поступка в отличие от творения начинается «Никомахова этика»: это одновременно различение деятельности (ἐνέργεια) и результата (ἔργον). Цель первой заключается в ней самой. Аристотель постоянно возвращается к этому противопоставлению, в основе которого – локализация цели. Поступок содержит цель в себе самом, искусство – в результате, в творении. Совершенство искусства – в качествах его творения, совершение же совершенного поступка само обладает качеством, его добродетельность не в его результате, успешности, полезности для чего-то иного или кого-то иного, но лишь в нём самом. Иными словами, не благость результата, а добротность самого поступка как такового (благополучение в поступке) есть этическая добродетель: качество, о котором говорит Аристотель, в творении есть причина результата, а в поступке оно никак не объективируется в результате (как объективируется оно, например, в соответствии написанного текста правилам грамматики), но есть качество исключительно самого поступания. То есть, если бы мы говорили о грамотности как об этической добродетели, то это – нечто, что воспроизводится только в самом писании, в полной независимости от правильности готового написанного текста. Поступки добродетельны не тогда, когда некоторыми качествами обладают их результаты, творения, и не тогда, когда они даны в своей внешней данности. Важно, что само совершение поступка имеет некое качество. И далее мы как раз сталкиваемся с особенностью перевода: в нём идёт перечисление качеств совершения поступка. На самом деле, Аристотель делает здесь важнейший

содержательный переход: поступки являются добродетельными, когда их *совершает определённый деятель* («ἀλλὰ και ἐαν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ»). И далее идёт описание именно этого деятеля (не качеств поступка, как в русском переводе), субъекта поступка: он, во-первых, сознателен (перевод Брагинской, но у неё речь о «совершении поступка») или обладает знанием (так переводит Д. Росс). Во-вторых же (и здесь Аристотель указывает на важнейшее в субъекте, в деятеле), он «προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι᾽ αὐτά» (EN 1105a 30). Аристотель говорит не о том, что поступок «избран преднамеренно», как это звучит в переводе, – он подчёркивает, что поступок совершается сознательно выбирающим деятелем. Об этом он говорит нам первым словом προαιρούμενος, а затем повторяет его, переходя к основанию этого выбора – «*сознательно выбирающий ради самого поступка*». Этот акцент становится ещё более ясным, если учесть, что ему предшествует разведение поступка и творения именно по критерию «ради». (Третья особенность поступающего – он уверен, устойчив, позже же речь пойдёт об устойчивости и уверенности того, кто есть закон самому себе, мера и канон истины.) Таким образом, по мысли Аристотеля, именно понятие деятеля как субъекта является центральным в определении поступка: так поступают люди «правосудные и благоразумные», а поступают они, сознательно выбирая ради самого поступка (см. это рассуждение в целом: EN 1105a 25–1105b 5). «Ради самого поступка» значит, что цель заключена в самом поступке, и его этическое качество не зависит от результата. «Цель творчества отлична от него [самого], а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке» (EN 1140b). Человек как творящий, творит ради чего-то и цель его относительна, а «совершение поступка (to prakton) – [цель безотносительная], а именно: благо-получение в поступке (eypraxia) само есть цель» (EN 1139b).

Эти особенности деятеля, говорит Аристотель, совершенно не важны при овладении искусствами, они не имеют отношения к творению, там нужно знание. А «для обладания добродетелями знание (εἰδέναι. – *О.З.*) значит мало или вовсе ничего, а остальные условия – много...» (EN 1105b). Если принять упоминавшийся перевод Росса, то здесь Аристо-

тель убирает первую характеристику деятеля как знающего, он делает акцент на выборе и устойчивости именно потому, как он далее объясняет, что не знание, а поступание есть то, что рождает добродетель. Сознательный выбор оказывается принципиально не познавательным, но моральным актом, ведь его основанием является не знание, а то, что определено как *ради самого поступка*, того, что не содержится в результате и несёт свою цель в самом себе, самодостаточно. Так понимаемый сознательный выбор не противостоит самодостаточности поступка, но как раз исключает всё, что противилось бы ей, он устремлён к поступку как к бытию.

Добавим такой пример: я могу считаться опытным водителем, но то, что я действительно добродетельный, то есть добротный водитель, является действительностью только в действительности самогó хорошего вождения. Как только я совершаю ошибку, я уже не являюсь хорошим водителем: это не некое моё природно или социально фиксированное качество. Точно так же мы уже никогда не назовём добродетельным человека, совершившего нечто порочное, сколько добродетельных поступков не совершал бы он до этого. То есть речь идёт не о качестве меня, а о качестве меня в поступке. Именно в этом смысле вне поступка нет и добродетельного человека.

По-видимому, творение, результат искусства (технэ) может быть хорошим независимо от того, кто и как совершил его, а сам мастер является таковым, когда творит нечто, доброкачественность чего задана извне, может существовать без него, но творит, созидает именно как мастер, как специалист (а не случайно или по подсказке). С этической добродетелью дело обстоит иначе — ведь она не в отчуждаемом результате, а в самом поступке, поэтому для поступка недостаточно обладать некоторыми внешними признаками (если о них вообще можно говорить), например, справедливости («правосудности» в русском переводе)) или благоразумности: чтобы быть справедливым, в отличие от творения, он ещё должен быть совершён добродетельным человеком, который совершает его именно в качестве добродетельного, *как* добродетельный. Поступок неотделим от субъекта, от деятеля, того, каков тот, кто его совершает, а каков сам деятель определяется тем,

как он совершает поступок, то есть *как* добродетельный, *как* справедливый.

Тут Аристотель настойчиво проводит мысль, что поступок и поступающий неразрывны, можно сказать, тождественны. *Как* поступка — то, что невозможно успешно имитировать, то есть воспроизвести так, чтобы быть добродетельным (Аристотель часто описывает и разоблачает различные подобные имитации): оно заключается в избрании, например, мужественного поступка ради него самого, то есть как нравственно прекрасного (EN 1115b 20).

И, завершая чтение этого места «Никомаховой этики», мы доходим до вывода: поступки добродетельны, когда они таковы, что их мог бы совершить добродетельный человек, но сам он не просто тот, кто совершает такие добродетельные поступки, но кто совершает их так, как делают это добродетельные люди (то есть подобно тому, как грамматик пишет грамотно не случайно и не по подсказке или ещё как-то, а именно в качестве грамматика). А делают они это как решающие, сознательно выбирающие ради самого поступка — и это важнейший тезис, без которого невозможно понять ни поступок, ни добродетельного человека, а точнее — их тождество, взаимоссылочность друг на друга.

Обратимся к определению деятеля как сознательно выбирающего ради самого поступка и уточним ещё раз: *ради* самого поступка означает не выбор чего-то иного, внешнего поступку, хотя и ради него. Целью поступка является ἐνέργεια, деятельность как актуальная действительность, и сам поступок есть такая действительность. Поступок есть и осуществление цели, и сама эта цель: его самодостаточность означает, что ничто извне него (ни мотивы и намерения, связанные с объективируемой, материальной целью, ни результаты в качестве этой цели) не может быть предметом избрания *ради* него. Невозможно помыслить средство для достижения самодостаточности, а тем более — выбор таких средств. Поэтому, *ради* может означать лишь избрание самого поступка в его самодостаточности, решимость совершить поступок ради самого поступка, как содержащего цель в самом себе. Сознательный выбор касается средств, но в решении о поступке эти средства соотносятся не с резуль-

татом, творением как целью, а с той целью, с тем смыслом, который заключён в самом поступке. Получается, что это такой выбор средств, который не соотносится со следствием и выражает ничтожность причинно-следственного отношения: в результате смещения основания выбора поступающий разделяет с поступком его самодостаточность, решается на бытие в качестве начала, ἀρχή и таким образом отменяет причинность как таковую (как невозможно помыслить начало вписанным в причинно-следственную цепь, радикально не оборвав её, так же невозможно помылить и цель целей как некое предельное следствие. Более того, она никогда не есть средство, то есть и не причина, и в то же время целевая причина – здесь, в этой точке возникает проблема соотношения причинно-следственной и целе-средственной логики). А это означает, что сознательный выбор не может опираться на знание предшествующего ему мира в какой-либо форме: знание норм или обстоятельств.

В третьей книге Аристотель усложняет понятие сознательного выбора, присоединяя к нему понятие решения: дело в том, что у решения и выбора один и тот же предмет (см.: EN 1113a 1): «человек – это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого» (EN 1112b). Именно «περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν», то, что в поступках принадлежит самому деятелю, а не то, что является другим («αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα»), – это и есть предмет решения. А в другом месте Аристотель подчёркивает, как важно выбрать самого себя в себе, а не другое. То есть поступки (в смысле действий и речи) совершаются ради некоторого результата, но человек как моральное существо принимает *решение в качестве начала поступка и в отношении того, что он сам осуществляет в поступке* (то есть действий и речи уже в качестве поступка как энергии, энтелехии), – и это не результат, а именно то, что от этого результата не зависит, не выводимо из него, не зависит ни от чего в объективированной развёрнутости поступка в эмпирическом мире[177].

[177] Эта мысль Аристотеля перекликается с идеей М.М. Бахтина о развёрнутости поступка в две стороны: в мир жизни и в мир культуры.

Итак, προαίρεσις – это сознательный выбор того, что человек сам осуществляет в поступке, то есть осуществляет не в качестве передаточного механизма, физической или социальной суммы сил, но сам, от себя и из себя: в античной терминологии – самого себя. Именно только в поступке он осуществляет самого себя и именно только в этом качестве он является самим собой.

При рассмотрении действий произвольных и непроизвольных, Аристотель, вырываясь из потока многочисленных описываемых им нюансов, фиксирует сильный соблазн возлагать ответственность за постыдные действия на внешние обстоятельства, а не на самого себя, а себя полагать ответственным за прекрасные поступки. Всякие поступки совершаются в обстоятельствах, но и с учётом ли обстоятельств, или вне них – важно, что, если источник, начало поступка заключено в поступающем, то можно говорить о произвольном поступке. Произвольный поступок – такой, источник которого в деятеле, знающем частные обстоятельства, при котором поступок имеет место. Но после признания этого Аристотель в разных формах сводит знание обстоятельств до минимально значащего, признавая произвольными и поступки в ярости, по влечению, и ставя под вопрос, насколько человек может знать обстоятельства. Поступок всегда совершается в некотором неведении: Аристотель перечисляет многое, что можно отнести к обстоятельствам, и утверждает, что, конечно, неведение может касаться всех обстоятельств, в которых совершается поступок. Тут есть две крайности: безумец лишь может ничего не знать, но при этом «никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a). Последнее не является знанием, данным мне до, прежде поступка, оно дано мне в самом поступке: пока я не поступаю, я не есть поступающий. И в этом – специфика знания о поступке: это знание не отчуждаемо от бытия, не отделено от него, и в этом смысле это знание не о факте, не о событии: ведь сам поступок не дан как эмпирический факт – никак никакому наблюдателю извне невозможно увидеть сознательный выбор ради самого поступка, ради того, что деятель осуществляет в нём ради самого себя. Кроме того, есть такие поступки, к совершению

которых ничто не должно вынудить, то есть никакие обстоятельства (EN 1110a) и никакое знание.

От произвольности Аристотель снова переходит к сознательному выбору (προαίρεσις), уже прямо отличая его от мнения (знания): знание бывает истинным и ложным, а не порочным и добродетельным, «мнения мы составляем о том, что такое благо и зло, кому это полезно и в каком смысле, но о том, принять или избежать, едва ли составляем мнения» (EN 1112a). Аристотель очевидным образом разводит мнение и сознательный выбор и по содержанию, и по времени: можно хорошо знать (в том числе и обстоятельства, и что есть благо и зло), но при этом быть порочным. Эту же мысль он высказывает и относительно знания (а не мнения): «благодаря... знанию... мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» (EN 1143b) (так же как и не становимся здоровыми, зная, что такое здоровье). Конечно, этот выбор «сопряжён» с суждением и мышлением, но он не является ни содержанием мнения или знания, ни интеллектуальным выводом из него. Далее Аристотель переходит к решению, отсекает всё, по поводу чего мы не принимаем решения, и приходит к выводу, что его предметом является то, что зависит от нас и осуществляется в поступках. (Там, где знание точно и самодостаточно, нет места решению.) Но то, что человек сам осуществляет в поступках (а именно это есть единый предмет и выбора и решения) и о чём он принимает решение, осуществляется уже в акте решения, когда он возводит источник поступка к себе самому, а в себе самом — к ведущей части души: «...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому (ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν), а в себе самом — к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор (τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον)» (EN 1113a). Решение возводит начало поступка к тому господствующему, начальствующему, которое совершает выбор. Аристотель тут приводит в пример гомеровских царей, извещавших народ о выборе, который они сделали (EN 1113a). Выбор осуществляет ведущая, разумная часть души, он сознателен, но не является выбором между чем-то: «предмет выбора уже заранее строго определен» (EN 1113a) решением, а раз он,

согласно Аристотелю, один и тот же для выбора и решения, а решение выражается, осуществляется в возведении начала к самому себе, то таков и их общий предмет. Решение не может быть интеллектуальным актом – оно не может предшествовать поступку, быть его рациональным фоном: оно само осуществляется в поступке, так как именно в поступке человек и становится началом. То есть само решение, как касающееся того, что поступающий осуществляет в поступке, осуществляется при возведении начала к себе, собственно – в бытии началом, то есть оно есть сам поступок, поэтому решение есть решимость ворваться собой в бытие, по выражению Арендт, это есть решимость быть. Это избрание наилучшего для себя в поступке, то есть само поступание, активность, acting, которое более достойно, чем «быть» объектом действия другого, которое не есть бытие человеком, чем being acted[178]. Иными словами, сам человек осуществляет в поступке именно собственную субъектность (бытие началом, превосходство активности). И она не может быть дана в виде знания о собственном выборе, но лишь в актуальности поступка.

То, что решение о добродетельном поступке не существует в качестве познающего или анализирующего акта, знания внешних обстоятельств, просчёта, что оно не является рассуждением, Аристотель вновь говорит, подчёркивая важность внезапности для мужества: оно основано на устоях, а не подготовленности, в том числе интеллектуальной. «При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению, а при внезапных – согласно устоям» (EN 1117a). То, что решение не предстаёт и в качестве знания о своём намерении, а также в какой-либо психологической форме, но дано лишь в самом поступке, становится видно и из того, что Аристотель говорит о смельчаке и мужественном: «смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают, а мужественные решительны в деле, а перед тем спокойны»

[178] Джон Рист считает эту мысль очень существенной для понимания того, в чем Аристотель противостоит Платону. См.: *Rist J.M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et Alii // *Rist J.M.* Platonism and its Christian Heritage. London: Variorum Reprints, 1985. P. 103–117.

(EN 1116a). Да и мужество в ярости Аристотель считает самым естественным и истинным при наличии сознательного выбора – очевидно, что речь не идёт о выборе, решении как рассуждении, но скорее именно о решимости быть началом.

Моральное решение, таким образом, не является познавательным актом (рассуждением, познанием, знанием): это не решение теоретической или практической задачи, не решение проблемы, но решимость поступать. Поэтому такое решение дано самому поступающему в его поступке: неосуществлённого в силу обстоятельств морального решения не существует, в таком качестве оно может принадлежать знанию или психологии, но не морали. Оно принципиально отлично от намерения[179], которое претендует на существование вне зависимости от осуществлённости и может не перейти в неё в силу обстоятельств. Иными словами, если поступка нет как актуальной действительности, значит, нет и выбора, решимости, и выбирающего, и решающего. Как в понятие врача входит выздоровление больного, а в понятие царя – осуществление его решения, так и возведение начала к самому себе означает бытие начальствующим, властвующим, гегемоном, то есть осуществлённость решения и выбора.

Близкий ход мысли закономерно обнаруживается во многих рассмотрениях, опирающихся на понятие субъектности поступка. Так, В. Декомб пишет: «Вывод практического рассуждения – это не просто предположение о том, что нужно бы было сделать, предположение, которое можно было бы еще проверить, изучить, оспорить до того, как мы перейдем к его реализации. Если агенс не переходит к действию, это означает, что он еще не закончил, не сделал вывода из своего размышления»[180]. Можно сказать, что не только моральная задача никогда не может получить ответ в рассуждении, но лишь в поступке, но и сама мысль достигает завершённости, определённости только становясь поступком, то есть тем, с чем себя идентифицирует, в чем бытийствует мыслящий

[179] См.: *Anscombe G.E.M.* Intention. 2nd ed. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2000. P. 90–91.

[180] *Декомб В.* Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. С. 259.

субъект[181]. Декомб воспроизводит следующее рассуждение Эрнста Тугендхата. Если бы воля могла опираться на объективные аргументы, решение никогда не было бы моим, а значит не было бы и того поступающего, без которого нет и поступка. Есть точка разрыва в аргументации, «когда рассуждение прерывается и оставляет меня наедине с самим собой»[182], – разрыв с причинно-следственным миром. Аристотелевское возведение источника поступка к самому себе и значит остаться наедине с самим собой. Тугендхат показывает (буквально показывает на примере)[183], что познание обстоятельств, рассуждение о целях, средствах их достижения, успешности результатов – во всём этом не нужен Я как субъект, как поступающий. И не просто не нужен в силу характера этой активности, но в ней меня, то есть Я как субъекта, нет, ибо не может быть вне и прежде поступка.

Только в разрыве, а лучше сказать – обрыве аргументации, возникает субъект, он бытийствует лишь в самом поступке, и его решение и выбор даны лишь в этом поступке, тождественны ему. В этом смысле невозможно никакое противостояние решения и обстоятельств, то есть никакие обстоятельства не определяют моё решение, у меня нет морального алиби и разделения ответственности.

Аристотель многократно возвращается к своей идее поступка как такого сознательного выбора, который не продолжает логику мира-вне-поступка, но обрывает её. Так, он

[181] К тождественности морального решения и поступка философия обращается и через проблему мышления и поступка: это и поставленная А. Бергсоном задача поступать в качестве мыслящего и мыслить в качестве поступающего, и рассуждения Х. Арендт о разведённости мышления и поступания и их связи в субъектности, это и идея Бибихина, что мысль, не оступившаяся в поступок, не является подлинной.

[182] *Декомб В.* Дополнение к субъекту... С. 261.

[183] «Диалог этот происходит между мной, субъектом, ищущим хорошее решение, и советчиком, наделенным опытом и здравым смыслом и указывающим мне причины, в соответствии с которыми лучше поступить так, а не иначе. Это диалог между кем-то, кто должен принять решение (в конкретной ситуации своей жизни) и его другом. Друг начинает с представления вариантов: ты можешь сделать так, и тогда будут такие плюсы, а можешь сделать вот так и т.д. Но в конце концов скажет: “Это твоя жизнь, и только ты можешь решить, что для тебя лучше и кем ты хочешь быть”» (цит. по: *Декомб В.* Дополнение к субъекту... С. 260–261).

говорит, что не возможность что-либо сделать или сказать ведёт к поступку, а сознательный выбор (προαίρεσις) – выбор этот есть выбор самого себя в качестве начала (как склада и как такового): подлинная возможность переходящая в действительность поступка есть «κατὰ τὴν ἕξιν», а не возможность ситуации, мира (см. о хвастуне: EN 1127b 10). Различение Аристотелем решения и выбора есть лишь попытка теоретически зафиксировать и описать возникновение субъекта или ту точку, в которой отменяется многообразие целей и причинно-следственных связей мира-вне-поступка и задающими мир становятся поступок и поступающий в их тождестве, – точку удвоения мира на «ради чего-то другого» и «ради самого поступка». Но эта попытка почти безнадёжна, и различение решения и выбора снимается общим понятием тождественности поступка и поступающего.

Аристотель возвращается к мысли о προαίρεσις в шестой книге «Никомаховой этики» в связи с рассмотрением дианоэтических добродетелей, и центральным эпизодом этой попытки прояснения является обращение к отношению между сознательным выбором, суждением и стремлением (EN 1139a 30–1139b 5). Аристотель делает здесь две вещи: с одной стороны, указывает на то, что сознательный выбор невозможен «ни помимо ума и мысли, ни помимо [нравственных] устоев» (EN 1139a), чем продолжает спор с Сократом, подчёркивая роль стремления. С другой же стороны, выявляет отношение рассудительности и мысли к нравственному поступку, которое он далее определяет как «причастность», сильно ослабляя их роль в сравнении с сократовской идеей. Но второй и наиболее загадочный момент аристотелевского высказывания – это различение, разведение рассудительности, суждения и стремления, с одной стороны, и сознательного выбора – с другой: «Начало, [источник], поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора – стремление и суждение, имеющее что-то целью» (EN 1139a). Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели не достаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает προαίρεσις как движущее начало. Добродетель не

есть верное суждение, но лишь причастна ему (EN 1144b 30): действительно, нельзя быть добродетельным без рассудительности, а рассудительным без добродетельности, но если речь идёт о поступке, о добродетельном поступке, то недостаточно описание причастного: основой идеи поступка является понятие его абсолютной самодостаточности и возведения начала к поступающему. И именно к этому снова движется Аристотель, теперь уже в связи с рассудительностью и мыслью: не к ним ведёт он поступок, но от них идёт к поступку. Он указывает на то, что «сама мысль ничего не приводит в движение», но только мысль, предполагающая цель. Но эта цель порождена творческой мыслью, то есть сама есть творение, а значит, она не безотносительна. Тогда как совершение поступка, поступание само по себе есть цель, и цель безотносительная: благополучие в поступке и есть та цель, которую утверждает προαίρεσις в качестве «стремящегося ума» или «осмысленного стремления». И «именно такое начало есть человек» (EN 1139b): προαίρεσις есть своего рода разрыв, внутренний переход от обретающего своё содержание в не безотносительной (то есть относительной мира) цели и средствах её достижения единства суждения и стремления к установлению начальности человека в поступке. В бытии началом поступка он оказывается единственным и окончательным, предельным бытием.

Аристотель, как кажется, даже в конце шестой книги скорее видит не ответы, а сложность рассматриваемого. Он понимает, что «благодаря [одному только] знанию того, что [правосудно, добродетельно и прекрасно], мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» (EN 1143b), ведь добродетель есть склад души. Если же предположить, продолжает он, что рассудительный существует не ради знаний, но ради возникновения такого склада, то он бесполезен и для уже добродетельного, и для не обладающего добродетелью, «ибо не будет различия, сами ли [они] обладают [добродетелью] или слушаются тех, кто ею обладает» (EN 1143b). Рассудительный другой может быть источником суждения точно так же, как и сам поступающий: переход от суждения к поступку возможен только в разрыве-полагании себя началом поступка. В отношении суждения Аристотель признает

тождество собственного суждения или согласия с суждением других, и этим признанием он радикально разводит рассудительность и προαίρεσις как субъектную, не допускающую подмены другим, решимость поступить. Далее Аристотель не один раз выражает неудовлетворённость и пытается начать рассуждение заново. И вновь он приходит к приоритету душевного склада, устойчивой возможности-способности, опираясь на то, что человек может совершить должные и добропорядочные извне (наблюдаемые извне) поступки (хотя точнее было бы говорить о действиях, так как сам поступок не дан извне), но не быть при этом добродетельным (совершая действие, подчиняясь законам, или против воли, по неведению или другой причине). Главное, что он совершает их «не ради самих правосудных поступков» (EN 1144a), а человек, обладающий складом, может в каждом отдельном случае поступать добродетельно, то есть быть таким человеком, чьи поступки обусловлены προαίρεσις и совершаются ради самих этих поступков (EN 1144a 15–20). Правильность προαίρεσις, по прямому утверждению Аристотеля, задаётся добродетелью, то есть тем, что его совершает добродетельный человек. Но сам προαίρεσις есть бытие этого добродетельного в поступке. Так философ вновь воспроизводит неустранимый круг в описании отношения добродетельного человека и поступка. За сознательным выбором ничего не следует во времени, он есть не причина поступка, но сам поступок в качестве бытия человека как начала. И моральное решение является не решением, за которым следует процесс его реализации, осуществления: подобно тому, как существуют перформативное суждение, то есть такое, которое осуществлено уже самим собой (и наилучшим примером его может служить высказывание «Я свободен»), так и моральное решение, в отличие от решения об осуществлении некоторого действия или череды действий, является перформативным, оно само есть своё осуществление, а потому оно самодостаточно. Именно таковым представляется моральное решение как возведение начала поступка к самому себе, таково есть признание поступка своим или – что то же самое – своей ответственности за него, своего авторства. Моральное решение есть решение быть, решение «Я есть» или «Да буду Я». Это даже не вторжение

собой в бытие (если вспомнить слова Ханны Арендт), но возникновение бытия из *ничто* субъектности. Аристотелевское решение близко подписи под поступком (важнейшее образ-понятие М.М. Бахтина), которая есть признание его своим в полноте его бытия и содержания, но она вовсе не означает, что последнее «сочинено» мной, то есть что я являюсь автором его содержания: это содержание может приходить ко мне ниоткуда, свыше или снизу (от телесности, например). Так приходит мне в голову мысль, и она является моей не в силу того, что я есть причина её содержания, но лишь в силу того, что я её мыслю и мыслю как свою, признаю своей. Таково и чувство – я не управляю им, не порождаю его в его качественной определённости, но оно *моё*, я ответственен за него (в первую очередь, когда пытаюсь от него освободиться, когда не санкционирую его). Таковы же действие и слово: содержательно они никогда не определённы и всегда порождены множеством причин самой разной природы, но тем не менее я считаю их своими, ставлю свою подпись под ними. Иными словами, я своей подписью утверждаю себя как начало, но не как причину, тем более – не как причину в ряду иных причин. Собственно, причина и не может быть единственной, она всегда есть момент бесконечных связей эмпирического мира, она тает в уходящих в бесконечность следствиях и в бесконечных причинениях её самой. Начало есть нечто совершенно иное: оно не предшествует следствиям, не угасает в них; оно не порождает множества и не порождено множеством; оно вообще ничем не порождено, но является абсолютным единственным началом. Это не сумма действующих сил и не сила, дающая толчок движению: это само бытие поступка и поступающего в их слитости, неразличимости, единственном единстве.

Когда человек решает спасти друга, он вынужден решать множество практических задач: как спасти, что сделать, что сказать, куда бежать, кому преградить дорогу и т.п. Все эти задачи подобны математическим, шахматным, экономическим, любым практическим задачам, и их решение определяется содержанием мира, его связями, траекториями его движений, его законами, и знание всего этого содержания опосредует и определяет решение. Но моральное решение

есть само порождение такого мира, в котором я поступаю и за который я несу ответственность во всей его полноте, каково бы ни было его содержание, есть своего рода «большой взрыв», рождающий вселенную, есть бытие абсолютного начала. В нём нет знания мира без меня, но лишь знание себя как начала. Мир причин и следствий есть мир безначальный.

Моральное решение, столь отличное от решения познавательно-практических задач, тем не менее оказывается и их решением, то есть ответом и на мыслительные задачи. Лучшим объясняющим примером этого является сюжет о справедливости и несправедливости лжи, к которому я, вполне осознавая повтор, многократно обращаюсь. Размышление Сократа о допустимости лжи развивается в форме некоторой классификации, разделения лжи справедливой и несправедливой, то есть в логике жизненных ситуаций и отношений. Но на обвинение слушателя в том, что он, как всегда, не даёт определённого ответа, Сократ отвечает, совершенно меняя саму природу решения: он говорит, что сам никогда не совершает несправедливое. Таким образом, моральное решение оборачивается единственно возможным содержательно определённым ответом на теоретический вопрос, оно обрывает бесконечность и прирождённую безрезультативность мышления, оступается, проваливается в поступок, по выражению Бибихина. И пока оно не оступится в него, оно не будет завершено. Единственно возможным выводом мышления оказывается поступок, устанавливающий начало на место причин и следствий и абсолютную однозначность, определённость ответственности субъекта на место бесконечной неопределённости и незавершённости содержания мысли.

Очевидно, что между рассуждениями о справедливой и несправедливой войне, с одной стороны, и решением послать на войну сына — с другой, лежит пропасть. Между рассуждениями о допустимости и недопустимости смертной казни и личным осуществлением её или даже присутствием при ней (зрителем, не говоря уже о присутствии в качестве приговорённого) лежит пропасть. Между этическим рассуждением, сориентированным на наукообразность, на всестороннее рассмотрение некоторой данной реальности,

её описание с точки зрения объективного или полуобъективного наблюдателя, и решением о собственном бытии в поступке лежит пропасть. Между нарративом о действии, слове, мысли, чувстве и бытии самого себя в поступке лежит пропасть. (Сколь безнадёжна и трагична попытка преодолеть её теоретически!)

Моральное решение и означает то, что между мной как деятелем и моим действием нет никакого опосредования, которое могло бы изменить траекторию: нет ничего, что могло бы втиснуться в отношение меня как начала и моего поступка. Именно в этом отличие морального решения от решения как намерения или как интеллектуального акта. Например, решение жениться совсем не обязательно ведёт к свадьбе, ведь могут возникнуть непреодолимые обстоятельства, могут передумать невеста или жених. Моральное решение же существует в самом акте женитьбы и никак иначе: только в самом поступке. И в этом оно абсолютно: неизменно и вневременно. Оно не может быть дано через нарратив стороннего наблюдателя, будучи утверждением субъектности, ведь поступок есть «мойность», невозможно помыслить действие другого человека как «его» и только «его» поступок, а этого другого человека как абсолютное начало поступка. Но можно помыслить действие «моего другого» как мой поступок. *Мойность* поступка означает, что нет иного предмета для этического рассмотрения, кроме моего собственного поступка, моего бытия. А значит, это рассмотрение не может выходить за рамки моего морального решения, моего бытия в форме морального решения, моего поступка. Для любого иного рассуждения недоступны ни поступок, ни субъект как его начало.

Сознательный (моральный) выбор не есть выбор в том смысле, что человек выбирает между разными вариантами, между добром и злом, лучшим и худшим[184]: это не выбор, а изначальное избрание одного (себя как начала самодостаточного поступка) и избранность. Он не нечто, предшествующее вееру возможностей, но осуществленная возможность,

[184] «Для Эпиктета человек с хорошим προαίρεσις не принимает решение, что он не должен воровать, после некоторого рассуждения, он просто не ворует» (*Rist J.M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et Alii. P. 106).

являющаяся устойчивой. Не являясь, таким образом, выбором между чем-то и не являясь решением в смысле решения некоторой интеллектуальной задачи (например, выбора адекватных и эффективных средств), προαίρεσις есть избранность и решимость. Но это есть и сам человек как моральное существо. Человек делает выбор, но и выбор делает человека: προαίρεσις и есть сам человек[185].

[185] Так, по словам Дж. Риста, понимает προαίρεσις Эпиктет: «так же верно было бы сказать, что для Эпиктета выбор делает человека или что, конечно, προαίρεσις и есть подлинный человек» (*Rist J.M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et Alii. P. 105).

Общий настрой

Прежде чем перейти непосредственно к обсуждению нескольких строк из «Никомаховой этики» Аристотеля, хотелось бы оговорить некоторые моменты, существенные при обращении к этому тексту.

Первый момент связан с характером самого античного текста, который, по утверждению Адо, имеет природу не письменную, а устную. У ряда древних философов можно встретить своего рода отвержение письменной философии, критику её, неприятие подобной формы философствования. Развёрнуто эта идея высказана в «Федре». Претензии к письменной речи таковы: во-первых, она вселяет в души забывчивость, избавляет память от тренировки. Во-вторых, письменный текст величаво и гордо молчит, ничего не говоря за себя и не отвечая на вопросы, он не может постоять за себя, что особенно важно, так как, в-третьих, он не избирателен и легко попадает не в те руки. Четвёртый аргумент высказан в «Седьмом письме» Платона: там речь идёт об учении, которое, в отличие от других наук, не может быть выражено в словах – никаких словах (так выстраивает платоновские аргументы Ханна Арендт[186]). В связи с этим, обращаясь к «Никомаховой этике», стоит иметь в виду как её устный источник – лекционную деятельность Аристотеля, так и превосходство устной речи как таковой, способной давать отпор, защищать себя, причём не обязательно сразу, а по мере возникновения у слушателей и самого говорящего сомнений и вопросов. Поэтому появляющиеся в тексте «Никомаховой этики» возвращения к уже проговорённым ранее идеям имеют особое значение, фиксируя точки сосредоточенного внимания философа, воспроизводя новые аргументы и объяснения. И обращение к ним, таким образом, не только оправдано, но и необходимо для понимания мысли автора. Возвращение к уже упомянутому, проговорённому, замеченному не требует оправданий: наша мысль вообще движется через эти возвращения, она опирается на них, страшась мельтешащей впереди бессодержательной беско-

[186] См.: *Арендт Х.* Жизнь ума / пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013. С. 117–118.

нечности. Эти особенности античного философского текста становятся многократно значимее, если принять гипотезу, что тест «Никомаховой этики» представляет из себя конспект или материал своего рода лекционного курса, читавшегося Аристотелем в Лицее.

Стоит иметь в виду общую сложность отношения философской мысли с её словесным выражением. В. Бибихин на лекции по истории философии говорил, что исследователи жалуются на терминологическую непоследовательность Гегеля, Аристотеля, Лейбница. Мыслители пишут не лексикой, а невыразимой мыслью, как огнём. Как будто бы знакомая лексика у них к ним подступа не даёт. Кто не рискует вцепиться в само дело, которым они захвачены, тот останется при переборе лексики. «Перебор лексики» является подходом, ломающим и скрывающим мысль в силу того, что сама философская мысль находится в постоянной неудовлетворённости языком, воспринимая её недоязыком или предязыком. Поэтому нелепо бы предварять понимание терминологическими разборками. Это ещё в большей степени нелепо в отношении античного автора, употребляющего обыденный язык во всём его многообразии.

Второй момент порождён отношениями здравого смысла, общепринятых мнений и философии, о которых уже шла речь: «философ склоняется к ответу в терминах здравого смысла, который для этого он просто переворачивает с ног на голову»[187]. Именно этот переворот, переиначивание здравомысленных утверждений и оценок обозначает своего рода границу, переступание в пространство философии; и именно в силу его переворачивающего характера это переступание открыто явлено в текстах, в самом ходе мысли.

В произведении Аристотеля множество обращений к *мнению* – к общеизвестным представлениям сограждан. Философия изначально рождалась в противостоянии *мнению*, в критике его. Аристотель избирает путь учёного, отталкивающегося от *мнения*: анализирует, систематизирует и обобщает его, он как бы постоянно погружен в видимое, говоримое, считаемое. Но при этом Аристотель верен античному

[187] *Арендт Х.* Жизнь ума. С. 83.

пониманию философии как задающей особый мир, особые смыслы, отвергающей и критикующей обыденные представления, и этим, впрочем, сохраняющей их живую ткань в истории мысли. Можно привести целый ряд примеров решительного переступания Аристотеля за границу мнения и здравого смысла и задания совершенно иного – философского смысла понятий и идей. Так происходит при анализе дружбы, чести, себялюбия и др. Сложность отношения мнения и философии не только воспроизводится в самом философском тексте, но во многом определяет и историю его интерпретации – мнение, выражающее и опыт повседневности, и перипетии ценностного сознания, нередко становилось основой понимания, вернее, непонимания и переосмысления философского текста, некогда оторвавшегося от него. Многократно переводчики и интерпретаторы «возвращали» Аристотеля в лоно повседневных смыслов и идей, совершенно нивелируя открываемый им философский смысл понятий. Это насильственное «возвращение» приводит к крайним оценкам аристотелевских идей, так что, например, текст, о котором пойдёт здесь речь, оценивается одними как «портрет редкого совершенства, воплощенного в философе (и Готье и, возможно, Аспасий)», а другими как «ироническое изложение взглядов простых греков (Бурне, Дирлмайер)»[188].

Наиболее ярким случаем перехода философа от понятий, идей, образов, принадлежащих мнению, к собственному философскому понятию является то, как философы античности вводят понятие бога как подлинно метафизического, совершенно не имеющего ничего общего с античными представлениями о богах. С одной стороны, образ Зевса или Афины, а с другой – аристотелевское недвижное начало. Но точно такая же пропасть существует между обыденными представлениями о величавости, дружбе или рабстве и теми совершенно метафизическими понятиями, которые создаёт Аристотель как философ. Обыденные представления тоже воспроизводятся им – и как учёным, описывающим окружа-

[188] *Tessitore A.* Reading Aristotle's Ethics: virtue, rhetoric, and political philosophy. Albany: SUNY Press, 1996. P. 29.

ющую реальность, и как обывателем, принадлежащим своей культуре, социуму и даже его части. Но он порывает с ними, как только переходит к самому себе как философу, переходит к самодостаточной деятельности философского мышления[189]. Этот переход, этот разрыв хорошо известен нам и принят нами применительно к поэзии:

Пока не требует поэта
К священной жертве Аполлон,
В заботах суетного света
Он малодушно погружен;
Молчит его святая лира;
Душа вкушает хладный сон,
И меж детей ничтожных мира,
Быть может, всех ничтожней он.

Но так же и философ быть может всех ничтожней до тех пор, пока «дикий и суровый» не уединится в своём мышлении, «чуждаясь людской молвы», и не уподобится демиургу, задающему свой мир с начала, с нуля, из ничего. Именно так рождаются философские понятия, и увидеть этот момент перехода — и особое удовольствие, и совершенно необходимый момент. Для того, кто обращается к его мысли, не будучи им самим, очень важно не уравнивать всё, написанное или сказанное им, но обращаться только к составляющему сердцевину философского учения, порождённому взлётом его мысли и души, не уравнивать и не смешивать с ничтожным: для последнего у читающего есть своя собственная эпоха, своя собственная ограниченность и низость. Аристотель может сказать о рабстве, как погруженный в заботы своего времени и окружения, но он же создаёт такое понятие рабства, которое принадлежит любой эпохе, не ограничено исторически и является метафизическим, а не социально-политическим или экономическим. У Канта можно найти самые разные высказывания о лжи, но Кант-философ — это безусловно

[189] Стоит обратиться к публикациям записных книжек того или иного мыслителя, охватывает чувство смущения, ибо в них беззастенчиво соседствуют яркие, глубокие, захватывающие высказывания и широкоупотребимые банальности, подобно тому, как в какой-нибудь коробке в дальнем углу перемешаны пластмассовая дешёвка и драгоценности.

идея абсолютной невозможности лгать из человеколюбия[190]. Пожалуй, чем более велик философ, тем больше и очевиднее этот разрыв между погружённостью в ничтожную ограниченную повседневность и тем, что рождено его философской решительностью. Где проходит граница между одним и другим, как не смешать их, не унизить и не принизить философскую мысль, – эта задача возникает при любом чтении. Ответственен ли философ за свою ничтожность? Конечно, и никто не вправе лишить его этой ответственности, как никто и не может вменять её ему (что верно в отношении моральной ответственности как таковой). И великий взлёт и пошлая низость есть он сам. Но следующий по пути его философской мысли идёт вслед только первому, иначе он теряет, а не находит след. Для пошлости мнений и науки у него есть своя собственная эпоха, ограниченность своей среды.

История о Величавом – именно история о радикальности рождения философского, метафизического понятия.

Всё сказанное выше в полной мере относится к совсем небольшому отрывку из четвертой книги «Никомаховой этики» Аристотеля, посвящённому добродетели величавости и принявшего форму портретного и цельного описания образа Величавого (μεγαλόψυχος) (EN 1123a 34–1125a 35).

Предстоящая попытка прочтения аристотелевского фрагмента о Величавом (примем этот вариант перевода μεγαλόψυχος Н.В. Брагинской как наименее несовершенный, а возможно, и очень точный, только отдавая предпочтение заглавной первой букве: в силу портретности этого образа ему очень подходит имя собственное) есть попытка понимания фундаментальной для этики спекулятивной, философской идеи, причём в тексте, в котором автор никак словесно не обозначает переход от описания существующих мнений к собственно философскому суждению: этот переход обозначен исключительно движением самой мысли, её содержанием (как, например, в рассуждении о дружбе он обозначен критикой дружбы, основанной на пользе и удовольствии,

[190] Алексей Круглов говорит о заурядных или ничтожных высказываниях Канта такими словами, как «оторопь, отвращение» (упоминая то, что Кант писал о незаконнорождённых детях, женщинах, избирательном праве...), но о философских вершинах его – как о «лучезарных».

и переходом к рассмотрению дружбы с самим собой, или в рассуждении о себялюбце — переходом к его позитивной оценке, контрастирующей с общепринятым мнением). Аристотель — при всей тщательности и в стремлении рассмотреть и додумать до конца, в некоей полноте — всегда оставляет пространство для мышления читающего: по-видимому, это есть ещё один признак философичности его текста. Философская идея неизбежно противостоит обыденному сознанию, но более того — философский идеал человека приходит в столкновение с моральным сознанием, а это значит, что переводчик нередко не может противостоять желанию улучшить текст в нравственном смысле: аристотелевский текст даёт целый ряд поводов для такого желания. Улучшения же философского содержания, скорее всего, ещё более обильны, но менее заметны. В результате, некоторый исходный текст превращается в множество разных текстов, даже в границах одного языка: Фрагмент о величавости изобилует «улучшениями», что превращает его чтение в своеобразный интеллектуальный прорыв по ту сторону собственного морального сознания и стереотипов повседневного опыта.

Надо сказать, что Аристотель обращается к μεγαλόψυχος и в других произведениях: есть соответствующий Фрагменту текст «Эвдемовой этики» и совсем маленький отрывок из «Большой этики», он говорит о нём во «Второй Аналитике» и в «Риторике». Но только описание величавого в «Никомаховой этике» приобрело статус самостоятельного произведения. А именно: ему посвящены исследования и рассуждения, рассматривающие его в качестве отдельного текста. В отличие от соседствующих с ним описаний добродетелей, для него исследователи предлагают разнообразные исторические прообразы, ему находят персонифицированные корреляты в других культурах. С ним вступают в диалог не только философы, но и писатели и поэты.

Фрагмент, с одной стороны, полностью принадлежит тексту «Никомаховой этики», вписан в её логику, не может быть понят вне её содержания, множеством идей и мыслительных ходов пронизан ею и сам пронизывает её. Но в то же время он является и самостоятельным текстом в силу

ряда обстоятельств: он обладает некоторой предметной цельностью, полнотой и завершённостью, а учитывая своеобразный портретный характер описания, можно сказать, является завершённым портретом. Он обладает собственной судьбой: это текст с индивидуальной биографией, отличной от биографии всего произведения[191]. Довольно часто самостоятельную жизнь обретают монологи из пьес, арии опер, даже отдельные поэтические строчки, точно также обычным является самобытное существование отдельных философских идей. Но история аристотелевского Фрагмента исключительна, так как самостоятельность в истории мысли и культуры обрёл именно отрывок философского произведения со всем многообразием его возможных интерпретаций и ассимиляций. Подобное своеобразие сочетается с действительно особым местом, которое занимает описываемая во Фрагменте добродетель в этическом рассуждении Аристотеля.

В истории мысли Фрагмент не только часто обсуждался отдельно, но иногда противопоставлялся остальному тексту и в этом качестве подвергался критике и даже отвергался.

[191] Самостоятельность и цельность Фрагмента подтверждается и достаточно большим количеством комментаторских работ, изымающих его из «Никомаховой этики» и посвящённых именно ему и его герою. Назовём некоторые: *Gauthier R.A.* Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (Bibliothèque thomiste, fasc. XXVIII). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1951; *Cooper N.* Aristotle's Crowning Virtue // Apeiron. 1989. N 22(3). P. 191–205; *Crisp R.* Aristotle on Greatness of Soul // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics / ed. by R. Kraut, 2006. P. 158–178; *Deutsch K.L.* Thomas Aquinas on Magnanimous and prudent statesmanship // Tempered strength: studies in the nature and scope of prudential leadership / ed. by E. Fishman. Lexington books, 2002; *Hardie W.F.R.* Aristotle's Ethical Theory. Oxford: Clarendon Press, 1980; *Hardie W.F.R.* "Magnanimity" in Aristotle's Ethics // Phronesis. 1978. N 23(1). P. 63–79; *Hoffmann T.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity // Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Ethics (1200–1500) / ed. by István Bejczy. Leiden and Boston: Brill, 2008. P. 101–129; *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. N 64. P. 27–56; *Kristjansson K.* Liberating Moral Traditions: Saga Morality and Aristotle's "Megalopsychia" // Ethical Theory and Moral Practice. 1998. Vol. 1, N 4. P. 397–422; *Pakaluk M.* The Meaning of Aristotelian Magnanimity // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2004. N 26. P. 241–275. Необходимо указать здесь и комментарии R.A. Gauthier и J.Y. Jolif к EN, и комментарии F. Dirlmeier ко всем трём этикам.

Восприятие этого текста исподволь определяется стремлением примирить читателя с суждениями, с которыми он не готов согласиться, в первую очередь в качестве морального существа. Поэтому ряд авторов считают его ироническим, причём не в сократовском, а в современном смысле, и иронизируют сами: «в чем Аристотель действительно преуспел, так это в представлении героя без какого-либо героизма»[192]. Один из первых средневековых комментаторов «Никомаховой этики» Альберт Великий насчитывает в описании Величавого девятнадцать черт, ряд которых может быть понят как грех. Известнейший переводчик и комментатор «Никомаховой этики» (а также моральный философ) У.Д. Росс пишет о нем: «герой погружен в себя и в целом неприятен». С некоторым юмором и той же неприязнью он допускает, что «есть достойные восхищения черты у тех, кто изображен здесь, но в целом картина неприятна; это предвосхищение стоического мудреца без его самоуничижения перед идеалом долга»[193]. Л. Шмидт восклицает: «действительно ли философ рассматривает эти качества как достойные восхваления?»[194]. Р. Крисп признает, что многие считают портрет Величавого «неправдоподобным и даже отталкивающим»[195]. В комментариях к переводу Росса Лесли Браун пишет, что большая часть аристотелевского описания величавости (гордости – у Росса) чужда современному моральному восприятию, но, по-видимому, в ряде случаев она чужда и аристотелевским современникам[196]. И при этом общепризнанным является, что речь идёт об *идеале* человека в пространстве деятельного образа жизни. Наилучшим выходом в ситуации многочисленных конфликтов между текстом и читающим остаётся помыслить

[192] *Payne R.* Hubris: A Study of Pride. New York: Harper, 1960. P. 35.
[193] *Ross W.D.* Aristotle. London: Methuen, 1923. P. 208.
[194] *Schmidt L.* Die Ethik Der Alten Griechen. Zweiter band. Berlin: Wilhelm Hertz, 1882. S. 453.
[195] *Crisp R.* Aristotle on Greatness of Soul // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics, 2006. P. 170.
[196] Так, Величавому чужда благодарность, как её описывает в «Аяксе» Софокл: «В нас чувство благодарное родится // От чувства благодарного, – супруг, // Забывший нежность ласк, неблагороден» (*Софокл.* Аякс / пер. С.Н. Шервинского // *Софокл.* Трагедии. М.: Худ. лит., 1988. С. 298).

Фрагмент как непротиворечивый, как бьющий как бы в одну смысловую точку.

Философский нравственный идеал, созданный Аристотелем, удивительным образом сочетает содержательную масштабность с краткостью, концентрированностью и достаточностью посвящённого ему текста. С одной стороны, этот текст является совсем небольшой частью «Никомаховой этики», полностью принадлежит ей и по содержанию, и по форме. Но с другой – он является самостоятельным как в силу полноты описания идеального человека как μεγαλόψυχος, так и потому, что он обрёл свою собственную историю, биографию, вошёл в культуру как нечто целое и завершённое, обсуждался отдельно и порой даже отвергался как недостойный занять место в этике Аристотеля, случайный для неё. Прочтение и восприятие этого текста во все последующие века отличалось категоричностью и эмоциональностью, его называли противоречивым, недопустимым в качестве задающего моральный образец. Достаточно привести свидетельство К. Кристьянссона о таких оценках Величавого, нередко встречающихся в академических исследованиях ещё лет двадцать назад: «В то время эта якобы аристотелевская “добродетель”, как правило, списывалась со счетов в академической литературе, а *megalopsychoi* осуждали как отвратительных, эгоцентричных, снобистских, с раздутым эго, высокомерных, несговорчивых, чопорных и напыщенных»[197]. Симптоматично и появление статей с названиями: «Не слишком удачное описание великим философом великой добродетели: трак-

[197] *Kristjánsson K.* Twenty-First-Century Magnanimity: The Relevance of Aristotle's Ideal of Megalopsychia for Current Debates in Moral Psychology, Moral Education, and Moral Philosophy // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity / ed. by S. Vasalou. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 268. Далее Кристьянссон пишет: «Пара важных статей Говарда Курцера, в которых он использовал значительную часть герменевтической благотворительности в противовес общепринятой мудрости, изменили ситуацию. Курцер подчеркнул ключевой аристотелевский тезис о том, что *megalopsychoi* обладают всеми моральными добродетелями; *megalopsychia* не заменяет их и не отменяет их, а, скорее, делает их более значимыми. Следовательно, если с *megalopsychoi* действительно что-то не так с моральной точки зрения, то это должно быть на более глубоком психоморальном и трагическом уровне, чем то, что они просто отвратительные человеческие существа». Там же.

товка Аристотелем величавости» и «аристотелевский слишком оклеветанный Величавый»[198].

Тот же Кристьянссон не оспаривает сумбурность аристотелевского текста о величавости, но называет его «содержательным сумбуром» (insightful mess) и, хотя он отвергает оценку своего хода мысли как попытки, если цитировать английскую поговорку, «сделать шелковый кошелек из свиного уха», тем не менее ему нравится использовать именно этот образ.

Тексту, о котором идёт речь, аристотелевскому рассмотрению о величавости и Величавом посвящены специальные исследования, монографии и статьи. Таким образом, он обрёл свою собственную жизнь, хотя и связанную с целым «Никомаховой этики» и с учением Аристотеля в его полноте, но тем не менее и относительно независимую от последних: в том смысле, что сами они превращались в средство для анализа и понимания данного текста. Исследователи относились к отрывку с дотошностью и подозрительностью детектива: одним из поводов для этого служит аристотелевские «по-видимому» в описании Величавого. Сам Аристотель осторожен в суждениях о нем, фиксирует видимость (одно и то же бесчисленное количество раз повторяющееся слово «кажется» – не только дань речевой традиции) и лишь предполагает то, что есть. Из этой особенности текста рождаются разнообразные догадки: нет ли в нём иронии, не доминируют ли в нём суждения о том, как сам Величавый воспринимает себя, или не является ли текст буквальным портретом, например, Сократа. Аристотель действительно создаёт портрет (если говорить не о его прототипе, а о жанре), но не автопортрет – он описывает аристократический идеал, то есть такой, который предназначен немногим и непрозрачен для самого философа. Собственно, все аристократические идеалы, нормативные образы создавались исключительно из внеаристократического источника, внеположенным аристократизму

[198] *Curzer H.J.* A Great Philosopher's Not So Great Account of Great Virtue: Aristotle's Treatment of "Greatness of Soul" // Canadian Journal of Philosophy. 1990. Vol. 20, N 4. P. 517–38; *Curzer H.J.* Aristotle's Much-Maligned Megalopsychos // Australasian Journal of Philosophy. 1991. Vol. 69, N 2. P. 131–51.

автором. Точность Аристотеля и заключается в этом непрерывном повторении «по-видимому», «видимо», «пожалуй». И в этом случае в тексте как раз превалирует серьёзность. Действительно, ведь он говорит о том, что не может быть адекватно схвачено через эмпирическую данность, может быть лишь помыслено. Более того, он переходит от оптики внешнего наблюдателя, носителя мнения, учёного к взгляду самого Величавого (ведь и изначальное определение его опирается на «тот, кто считает себя...»), но при этом не избирает язык «от первого лица», и сам не считает себя вправе избрать его, и не может озвучить Величавого, ведь Величавый молчит о себе («не станет говорить ни о себе, ни о другом»). Иными словами, если морально-философская оптика является взглядом самого поступающего, изнутри поступка, но сам поступающий именно в этом качестве может лишь молчать о поступке, действительно невыразимом в нарративе, то любой моральный философ столкнётся с той же неразрешимой проблемой, с которой сталкивается и Аристотель, создавая образ Величавого. Есть и ещё одна объясняющая идея: Аристотель ответственно позволяет себе лишь предположительные суждения о том явлении, которое не поддаётся всеобщим обобщениям и не подчиняется общей норме[199].

Хотя данный текст воспринимается многими как самостоятельное, самодовлеющее произведение, те же многие пытаются понять его, исходя из его места, роли и своеобразия в общем развёртывании описания добродетелей в «Никомаховой этике». Он занимает в их ряду срединное положение, то есть, по установлению Аристотеля, является серединой середин. Это своего рода кульминация добродетелей. Более того, это такая особая добродетель, противоположность которой не является пороком и обозначается Аристотелем как благоразумие (когда достойный малого считает себя достойным малого). Не являются явными пороками и те крайности, по отношению к которым величавость выступает серединой (хотя ранее Аристотель говорит: «Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка» (EN 1107a)). Это формы

[199] Эта идея принадлежит А.А. Гусейнову.

несоответствия того, кем себя считает человек, тому, чем он является – спесивость и приниженность. В основе величавости не просто адекватное восприятие человеком самого себя, а некое совершенно иное качество, выделяющее её из аристотелевского ряда, делающее её своего рода кульминацией самой философской идеи автора. В этом смысле, величавость – не столько добродетель, сколько нечто, стоящее за добродетелями или над ними, словами Аристотеля, «своего рода украшение добродетелей», «венчающее» их. «Является ли величавость добродетелью?» – один из вопросов, специально анализировавшихся Фомой Аквинским, не допускающим возможности над или пред-добродетельной природы величавости[200]. Та страсть, с которой он вписывает великодушие в общий ряд добродетелей, вызывает особый интерес в силу того, что величавость у Аристотеля близка понятию аристократической гордости (неслучайно, одним из официально, в Оксфордском словаре, зафиксированных переводов слова является именно гордость), а гордость в христианском, в первую очередь средневековом, мышлении и теологии также является своего рода венцом: эта мать и корень всех грехов с наибольшей энергией подстерегает наиболее добродетельных, разрушая достигнутое ими благочестие посредством всё уничтожающей гордыни. Чем более нравственно возвышается человек, тем с большей вероятностью он может стать её жертвой. Если аристократическая величавость-гордость есть великое в добродетели, есть воплощение героического богоподобия, то христианская гордость как претензия на богоподобие есть самый большой и всеуничтожающий грех, самая устрашающая сила. Скрытое в величавости родство с гордостью разрывается средневековыми интерпретаторами,

[200] Фома Аквинский приводит аргументы оппонентов в пользу идеи, что величавость вообще не является добродетелью. Эти аргументы таковы: она не сочетается с умеренностью, усреднённостью; можно обладать добродетелью, не будучи величавым; величавость связана с некоторыми телесными проявлениями – величавый неспешен, у него глубокий голос. И, возможно, главное: ни одна добродетель не противостоит другой добродетели, но величавость противопоставлена смирению. Кроме того, величавый имеет качества, осуждаемые в обществе. Особо принципиально возражение Фомы заключается в обосновании того, что величавость и смирение не противостоят друг другу, не взаимоисключающи.

что неизбежно приводит к утрате величавостью своей изначальной сущности.

Сложность и насыщенность историко-философской биографии Фрагмента связана не только с явной и имеющей основания потребности в придаче ему иного смысла, но и с тем, что сама философская теория, видимо, испытывает нужду в понятии такого рода, в понятии, стоящем над рядом добродетелей и придающем размышлению о них метафизическое содержание, переводящем его в попытку помыслить субъектность и мораль как субъектность. Можно предположить, что посредством понятия величавости мыслители пытаются дать объяснение и основание того, как обычный эмпирический человек оказывается способен на нравственное величие, на отрыв от эмпирических обстоятельств и соображений, на то, чтобы невероятным образом совершать свой, именно *свой* поступок.

Текст, посвящённый μεγαλόψυχος, несколько отличается от соседствующего с ним. Он находится в середине рассуждения Аристотеля о добродетелях, являясь своего рода поворотным моментом от одного типа добродетелей к другим. И до него, и после Аристотель описывает добродетели, но когда он подходит к добродетели величавости и начинает описывать её в обычном для себя стиле опоры на расхожие мнения, принятые оценки и представления, то постепенно начинает говорить не о добродетели, а скорее, о добродетельном человеке, описывать образ, и даже писать портрет Величавого — портрет с многочисленными деталями: манерой речи, походкой. Речь уже идёт не столько об отдельной добродетели, сколько о персонифицированном нравственном идеале, причём таком идеале, который нельзя назвать просто образом добродетельного человека, так как этот образ включает в себя нечто не только большее, но иное.

То, как текст, посвящённый величавости, совершенно отличается от того, что и как пишет Аристотель о других добродетелях, замечательно описано А. Тесситоре:

> Аристотель начинает своё обсуждение конкретных этических добродетелей, следуя установленной им схеме. Мужество и умеренность имеют дело с эмоциями или чувствами. Затем

> в своих рассуждениях о щедрости и щедрости в большом масштабе, добродетели, которую он называет великолепием, он рассматривает поступки, связанные с правильным использованием внешних благ. Однако, когда он обращается к рассмотрению «величия души» или «великодушия», он отходит от своего первоначального замысла. Аристотель не представляет эту добродетель с единственной точки зрения. Вместо этого он предпочитает предложить своим читателям многогранный портрет великодушного человека. Если уподобить подход Аристотеля к этической добродетели схематическим изображениям, то обсуждение великодушия лучше всего сравнить со скульптурой. Точно так же, как человек рассматривает статую, прогуливаясь вокруг неё, Аристотель предлагает читателям задуматься о великодушном человеке с нескольких разных и даже противоречивых точек зрения[201].

Правда, более вдохновляющим кажется всё же предположение, что речь идёт не о неопределённом множестве разных точек зрения, а всего лишь о двух, но радикально противостоящих друг другу — об обыденном мнении, взгляде стороннего наблюдателя и о философском взгляде, принимающем оптику поступающего, то есть самого Величавого.

Портретность описания породила целую развёрнутую в истории дискуссию о том, чей это портрет: например, Сократа, или Александра Македонского, или даже Христа. Причина такого восприятия Фрагмента заключается в том, что в нём описывается множество деталей поведения и внешности (походка, манера речи, а главное — некоторые черты, которые воспринимаются современным сознанием как личностные недостатки), что свойственно именно портрету. Портретность как таковая означает фиксацию индивидуальных, случайных по отношению к идее автора, черт — тех черт, источник которых лежит в наследственности и индивидуальности конкретного человека и которые как раз не вписываются в идеальный образ, не подчиняются задаваемым моралистом идеальным требования. Такое восприятие текста в качестве портрета очень достойного, но тем не менее конкретного человека с его несовершенством

[201] *Tessitore A.* Reading Aristotle's Ethics: virtue, rhetoric, and political philosophy. P. 28.

и своеобразием, вызвано именно неприятием ряда черт и утверждений Аристотеля относительно описываемого образа в качестве возможных для нравственно позитивного образа. Если преодолеть эту ограниченность, принять всё, сказанное Аристотелем о Величавом, как точно выражающее замысел, то станет возможно воспринимать данный образ не как портрет, а как персонифицированный философский нравственный идеал.

Всё это позволяет дать этому тексту собственное имя – пусть это будет Фрагмент (это неудачное название, но нам нужно какое-то слово для выделения рассматриваемого текста в его цельности и относительной отдельности) – и сделать его предметом специального исследования, отнестись к нему как к относительно отдельному произведению.

Особенностью Фрагмента является то, что он не даёт читающему остановиться и успокоиться на определённом тезисе – в нём постоянно происходит разнообразное по форме опровергающее уточнение предшествующих утверждений, а также он постоянно задевает нравственные устои читателя, его представление о хорошем человеке. Даже многоопытные исследователи не могут избежать негативных реакций, доходящих до предложения исключить Фрагмент из учения Аристотеля наравне с его идеями, касающимися рабства и женщин. Леопольд Шмидт, перечислив некоторые черты Величавого, кажущиеся странными и несовместимыми с современным представлением о морально одобряемом, заключает, что этот образ есть выражение чуждого нам, а насколько он соответствует мироощущению греков – остаётся проблемой, так как иногда возникают основания спросить, «действительно ли философ рассматривает эти качества как достойные восхваления?»[202]. У.Д. Росс – один из лучших переводчиков «Никомаховой этики», жалуется, что герой Фрагмента погружен в себя и в целом неприятен, Б. Рассел считает, что Аристотель проявляет в своём этическом идеале эмоциональную бедность, не говоря уж о совершенном неприятии Расселом Величавого как оскорбляющего идеал равенства. А. Макинтайр приходит в ужас от того, что сам

[202] *Schmidt L.* Die Ethik Der Alten Griechen. Zweiter band. S. 453.

Аристотель не мог быть хорошим человеком. Джейкоб Хоуленд объясняет очевидную, по его словам, двойственность Фрагмента двойственностью философского исследования как такового, воспроизводящего видение добродетели в её собственном описании себя и видении её как части целого: добродетели вообще и в оптике совместной, политической, жизни. Обычное видение добродетели ущербно, так как упускает её связь с целым. Таким образом, понять исключительную добродетель Величавого можно, увидев его как он сам видит себя глазами полиса, а также глазами фронезиса, практической мудрости, обозревающей целое добродетели[203]. Проблемой для Хоуленда является и то, что величавость «почти» игнорирует средства, задавая собой иной масштаб реальности, в то время как рассудительность связана с правильностью именно средств. Двойственность коренится и в родственности Величавого с героическим идеалом: его, как и богов, нельзя хвалить, так как «похвала предполагает соотнесение» (EN 1101b). Величавый выше похвал, подобно божеству и высшему благу (см.: EN 1101b), но это создаёт сложность в описании добродетели в её портретном индивидуальном воплощении, в создании такого идеала человека, который недостижим для похвалы. Аристотель оговаривает, что исследовать сам душевный склад или его обладателя — безразлично. Речь идёт не об отчуждённом идеале, а о реальном, человеческом бытии морали, о поведении, о действиях.

Дж. Аннас интерпретирует аристотелевское описание сверх-добродетельного человека как интересную попытку превратить античного героя в морального героя, но считает, что Аристотель не справляется с этой задачей в силу того, что «добродетель предполагает стремление поступать правильно, потому что это правильно, и означает быть человеком, который это делает, а не тем, кто поступает правильно, потому что он есть человек, выдающийся в совершении правильных поступков и тем самым достойный большего уважения, чем другие»[204]. На самом деле, Аннас откровенно демонстрирует

[203] *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. N 64. P. 27–56.

[204] *Annas J.* The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1995. P. 118.

неприятие самих оснований аристотелевской этической теории: идеи тождества добродетельного поступка и добродетельного человека, с которого Аристотель и начинает своё рассмотрение о Величавом, не существует предзаданной идеи «правильного поступка» вне и прежде этого осуществлённого тождества. В попытке решить проблему, Аннас предлагает не представлять сверх-добродетельного человека как человека, который на самом деле думает, что он будет действовать неким правильным образом, потому что он исключительно добродетельный человек, и тогда при отсутствии такой мысли, даже если он действительно велик в своей добродетели, «внутренняя перспектива может соответствовать добродетели». (Надо заметить, что Аристотель начинает описание Величавого как раз с его «считания себя достойным великого».) В итоге Аннас всё же признает трудности с принятием такого сверх- и необычайно-добродетельного образа, неизбежно кажущегося обычным людям презрительным: «Необычайно добродетельный человек создает трудности для этики добродетели, мало чем отличающиеся от проблем, которые святой или герой создает для этики долга...»[205]

Очень точно определил этот отрывок (который он очень подробно цитирует) В. Кауфман, знаток Ницше (о нём ещё пойдёт речь позже): он видит его как совокупность «провокационных идей, выраженных с... сухостью и сдержанностью»[206], – уже в этом противоречивом сочетании провокационности идеи и сдержанности её выражения заложена её судьба, та энергия, с которой её открывали и отменяли.

Судьба аристотелевской идеи может быть описана тремя словами – искажение, непонимание, замалчивание. Примером последнего, странного и заслуживающего специальной попытки объяснения, является совершенное отсутствие идеи величавости – идеи, основанной на отношении человека к себе, на задании себя в качестве великого, – в лекциях Мишеля Фуко, посвящённых герменевтике субъекта. В этих лекциях он по крайней мере два раза утверждает, что Аристо-

[205] *Annas J.* The Morality of Happiness. P. 119.

[206] *Кауфман В.* Ницше: философ, психолог, антихристианин / пер. с англ. В.А. Сухаревой, предисл. А.В. Перцева, О.М. Фархитдиновой. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 517.

тель является величайшим исключением античности (не вершиной, по его словам, а ведь исключение может быть или вершиной или провалом). Поэтому, видимо, он исключает его и его Величавого из своего рассмотрения. Правда, в статье о парресии Фуко пересказывает Фрагмент, но под узким углом зрения и без какой-либо теоретической заинтересованности или увлечённости, как бы отдавая дань. Впрочем, причина исключения Величавого и Фрагмента заключается, по-видимому, не столько в исключительности автора, сколько в принципиальной, сущностной невписываемости аристотелевского идеала в идею заботы о себе, при том что этот идеал основан именно на исходности задания человеком себя в качестве достойного великого: задание себя оказывается отличным от заботы о себе, о чём несколько позже.

Рассмотрение Фрагмента как цельного и последовательного философского текста, не содержащего в себе случайностей и противоречий, — а именно так и возможно вести разговор о нём и с его автором, доверяя и допонимая его слова, хотя и по-своему (при том что многие исследователи ограничивают и его и себя утверждениями о случайности и противоречивости множества моментов этого текста), — придаёт рассуждению форму своеобразного кружева, постоянного возвращения к уже упомянутым местам для завязывания всё новых узлов: чем меньше исходный текст, тем больше их.

Текст Аристотеля (Фрагмент)

Вот текст Фрагмента в переводе Н.В. Брагинской[207]:

7(III). Проявлять себя в великом величавости подобает уже по самому названию, мы же прежде всего рассмотрим, в чем [именно]; а исследовать ли [сам душевный] склад или его обладателя — это безразлично.

Величавый же — это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным. Ведь вопреки достоинству так считает только глупец, а ни глупцов, ни неразумных (anoetoi) нет среди добродетельных. А значит, величавый [именно таков], как сказано. В самом деле, достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав, ведь величавость состоит в величии, так же как красота бывает в большом теле, а малорослые изящны и хорошо сложены, но не прекрасны.

Кто считает себя достойным великого, хотя не достоин, спесив, но спесив не всякий, [кто считает себя достойным] большего, нежели [действительно]достоин.

Приниженный же — это тот, кто считает себя достойным меньшего, [чем он достоин]; велики ли его достоинства или незначительны, он все равно считает себя еще менее достойным, и тот, кто достоин великого, [а считает себя достойным малого], — тот кажется, пожалуй, самым приниженным: каким же он считал бы себя, если б не был достоин столь [великого]?!

Величавый поэтому — крайний с точки зрения величия и срединный с точки зрения должного [поведения], ибо ему свойственно ценить себя по достоинству, а те, [другие], отклоняются в сторону излишка или недостатка.

Если человек считает себя достойным великого, этого достоин, и особенно если он достоин величайшего, то этим величайшим в первую очередь бывает что-то одно. [Понятие] достоинства (he axia) относится к внешним благам, а величайшим из таких благ мы признаем, видимо, то, что воздаем богам, то, к чему более всего стремятся высокопоставленные люди, и награду, присуждаемую за самые прекрасные [деяния]; это и есть честь, ибо именно она величайшее из внешних благ. Величавый, стало быть, как должно относится к чести и бесчестью. Что величавые имеют дело с честью, ясно и без рассуждения: они ведь считают самих себя достойными прежде всего чести, причем по достоинству.

Что касается приниженного, то ему недостает как чувства собственного достоинства, так и [понимания] достоинства ве-

[207] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 130—135.

личавого человека. Спесивый преступает меру применительно к самому себе, но все же не применительно к величавому.

Но величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего — самый добродетельный. Следовательно, поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого. Разумеется, величавому ни в коем случае не подобает ни удирать со всех ног, ни поступать против права (adikein). В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого? Если внимательно рассмотреть [все] по отдельности, станет ясно, что величавый, если он не добродетелен, предстанет во всех отношениях посмешищем. Как дурной человек, он не был бы достоин чести, ибо честь — это награда, присуждаемая за добродетель, и воздается она добродетельным.

Итак, величавость — это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть истинно величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства (kalokagathia). Величавый, таким образом, имеет дело прежде всего с честью и бесчестьем. При этом удовольствие от великих почестей, воздаваемых добропорядочными людьми, будет у него умеренное, как если бы он получал положенное или даже меньше: дело ведь в том, что нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели; он тем не менее примет эту честь, затем что нет ничего большего, чтобы воздать ему. Но он будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным [поводам]. Не этого он достоин. Соответственно он отнесется и к бесчестью, ибо по праву оно не может его коснуться.

Итак, величавый проявляет себя прежде всего, как было сказано, в отношении к чести; вместе с тем и в отношении к богатству, и к власти государя, и вообще ко всякой удаче и неудаче он, как бы там ни было, будет вести себя умеренно и не будет ни чрезмерно радоваться удачам, ни чрезмерно страдать от неудач, ведь даже к чести он не относится как к чему-то величайшему; а между тем и власть государя, и богатство избирают ради чести, во всяком случае, обладая ими, хотят за это быть в чести, а для кого даже честь — пустяк, для того и все прочее [ничтожно]. Вот почему величавые слывут гордецами (hyperoptai).

8. Принято считать, что удачные обстоятельства способствуют величию. Действительно, достойными чести считаются

благородные, государи или богачи, ибо они обладают превосходством, а всякое превосходство в благе заслуживает большей чести. Потому подобные обстоятельства и делают более величавыми: ведь некоторые почитают таких людей.

Однако только добродетельный поистине заслуживает чести, а у кого имеется и то и другое, [и добродетель, и удачные обстоятельства), те более достойны чести. Но кто, не будучи добродетелен, обладает подобными благами, не по праву считает себя достойным великого и неправильно именуется он величавым, ибо без добродетели, совершенной во всех отношениях, [величие] невозможно. Гордецами и наглецами (hybristai) также становятся обладатели этих благ, потому что нелегко без добродетели пристойно переносить удачи. Не способные переносить их и мнящие о себе, что превосходят других, они других презирают, а сами совершают какие угодно поступки. Они ведь только подражают величавому, не будучи ему подобны, и делают это, в чем могут, т.е. добродетельных поступков они не совершают, зато презирают других.

Что касается величавого, то он по праву выказывает презрение, ибо он составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад.

И тот, кто величав, не подвергает себя опасности ради пустяков и не любит самой по себе опасности, потому что [вообще] чтит очень немногое. Но во имя великого он подвергает себя опасности и в решительный миг не боится за свою жизнь, полагая, что недостойно любой ценой остаться в живых.

Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так как первое — признак его превосходства, а второе — превосходства другого. За благодеяние он воздаст большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован. Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал — нет (облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства), притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно — об оказанных им. Вот почему даже Фетида не упоминает благодеяния, оказанного ею Зевсу, и лаконяне — благодеяний, оказанных ими афинянам, но только те, что были оказаны им самим. Признак величавого — не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги.

Кроме того, с людьми высокопоставленными и удачливыми величавые держатся величественно, а со средними — умеренно, ибо превосходство над первыми трудно и производит впечатление, а над последними не составляет труда; и если

возноситься над первыми отнюдь не низко, то над людьми убогими гадко (phortikon), так же как выказывать силу на немощных.

Величавый не гонится за тем, что почетно, и за тем, в чем первенствуют другие; он празден и нетороплив, покуда речь не идет о великой чести или [великом] деле; он деятелен (praktikos) в немногих, однако великих и славных [делах].

Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому); и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой).

Он не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку, за исключением друга, ведь это рабская способность, недаром подхалимы [бывают] из прислуги и убогие — подхалимы.

Его нелегко удивить, ибо ничто не [кажется] ему великим.

Он и не злопамятен: величавому вообще не свойственно кому-то что-то припоминать, особенно когда [речь идет о причиненном ему] зле, скорее, ему свойственно не замечать этого.

Он не обсуждает людей (anthropologos), ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом; право же, ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп на похвалы. По той же причине он не злословит даже о врагах, разве только когда, презирая их, хочет оскорбить.

Менее всего он склонен горевать и просить помощи в связи с [повседневными] — необходимыми или малозначительными — делами, ибо так ведет себя тот, кому они важны.

И тот, кто величав, склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно.

Принято считать, что в движениях величавый человек бывает неспешен, голос у него глубокий, а речь уверенная, ибо не станет торопиться тот, кому мало что важно, и повышать голос тот, кто ничего не признает великим; а крикливость и поспешность от этого [— от того, что все кажется важным и значительным].

9. Таков, стало быть, величавый человек; [отклонения в сторону] недостатка [дают] приниженного, в сторону избытка — спесивого. Но и этих людей считают не злыми (kakoi) (так как они не делают зла), а заблудшими (hemartemenoi). Ведь приниженный, будучи достоин блага, лишает самого себя того, чего он достоин, и оттого, что он не считает себя достойным благ, кажется, что он наделен неким пороком

(kakon ti); и самого себя он не знает, [иначе] он ведь стремился бы к тому, чего достоин, во всяком случае [признавая] это благами. И тем не менее таких людей считают не глупцами, а робкими (okneroi). Подобное мнение о самих себе, видимо, делает их хуже, ибо всякий человек стремится к тому, что ему по достоинству, а они сторонятся даже прекрасных дел и занятий, а равным образом и внешних благ, как будто они [всего этого] недостойны.

Что до спесивых, то их глупость и незнание самих себя ясно видны. Не обладая достоинством, они берутся за почетные [дела], а потом обнаруживают свою несостоятельность; они и нарядами украшаются, и позы принимают, и все такое [делают], желая, чтобы их успех (entykemata) был заметен; и говорят о нем, думая, что за него их будут чтить.

Однако приниженность резче противопоставлена величавости, нежели спесь, и встречается она чаще и хуже [спеси].

Итак, величавость, как уже было сказано, имеет дело с великой честью.

Будем бродить вокруг этого текста, этого Фрагмента, и внутри него, проходя по одному и тому же месту несколько раз, повторяясь, озадачиваясь, смущаясь ответов и находя в этом проблему, от понимания которой зависит достоинство современной философской этики — проблему, данную нам через понятие морального субъекта, которое слишком легко утратить, но без которого невозможна этическая мысль.

О переводе и слове

Судьба Фрагмента была определена множеством моментов, ряд которых объединяется единой проблемой — проблемой перевода. Возможно, она по значимости уступает тому упорству, с которым моральные представления других эпох сопротивляются пониманию-принятию аристотелевской идеи, но в ней частично присутствует и само это сопротивление. Перевод имеет место даже тогда, когда мы читаем текст на языке оригинала: мы втаскиваем его в плоскость собственного понимания, индивидуального изложения, толкования, иногда полностью изничтожая первоначальный смысл (который всегда существует лишь как некоторое предположение). Когда речь идёт о столкновении цельных философских систем, перевод с языка одной на язык другой вообще невозможен вне полной ассимиляции чуждого понятийного ряда и превращения его в собственный. В пространстве монадных философий невозможен ни перевод, ни диалог. Но тем не менее оказывается возможным некоторое полифоничное звучание, переплетение идей — во всей полноте и богатстве искажённых пониманий и форм выражения: свобода или ошибочных, или приближающихся к некоторому гипотетически верному смыслу пониманий порождает возможность разговора между философами, отдалённость которых во времени и в пространстве становится невероятно малой и малозначимой по сравнению со сложностью собственно философского разговора.

Уже первый перевод μεγαλόψυχος на латинский Цицерона (magnanimus) стал рождением совершенно иного понятия и особой, очень долгой традиции не-аристотелевской интерпретации аристотелевского Величавого.

Переводы Фрагмента Аристотеля иногда содержат весёлые примеры невинного стремления переводчиков улучшить исходный текст — иногда непосредственно в отношении его морального содержания. Это вполне объяснимо, если вспомнить про философское переворачивание обыденных значений, моральных смыслов, ценностей, что оказывается вызовом не столько знанию переводчиком языка, сколько его собственным моральным представлениям и языку. «Улучшения» философского содержания, скорее всего, ещё

более обильны, но менее заметны. В результате некоторый исходный Фрагмент превращается в множество разных фрагментов, даже в границах одного языка.

Любое чтение (а также слушание, беседа и любые представимые способы сообщения мысли) связано с переводом: в любом случае восприятие мысли невозможно без перевода на свой индивидуальный язык, свой ряд понятий и смыслов в их уникальной взаимосвязанности, без превращения понятия в собственное.

Чтение Аристотеля оборачивается многократным и многослойным переводом. Можно было бы предположить, что, когда Цицерон перевёл греческое слово μεγαλοψυχία на латинский и появилось *magnanimitas* (*magnanimus)*, почти без изменения перешедшее в английский и французский и сохранившееся в них до нашего времени, было заложено некое благоприятное условие понимания[208], но на самом деле уже этот первый перевод стал рождением совершенно иного понятия и особой, очень долгой традиции не-аристотелевской интерпретации аристотелевского Величавого. Само это слово жило своей жизнью, впитывало в себя множество искажающих интерпретаций и откровений истории ценностей, и в результате современное слово-калька оказалось негодным для перевода греческого аристотелевского термина, на что жалуются почти все переводчики «Никомаховой этики». Так, Рэкхэм говорит в комментарии к своему переводу: «μεγαλοψυχία, magnanimitas, означает величавую гордость и чувство собственного достоинства скорее чем magnanimity or high-mindedness (в современном значении слова)»[209].

[208] Само описание Аристотелем megalopsykhos оказало влияние на историю ряда языков и, таким образом, подготовило почву для собственного перевода. Греческое слово нашло продолжение в латинском magnanimitas или magnitude animi. Именно magnanimitas стал предметом рассмотрения в «Сумме теологии» Фомы Аквинского. В современном английском это magnanimity, во французском – magnanimité. Тем не менее в переводе – в частности английском – так же как в переводе на русский «Эвдемовой этики», отдается предпочтение полному буквальному переводу (аналогичному тому, что некогда был сделан с греческого на латынь) – великодушный, great-souled, high-minded.

[209] “μεγαλοψυχία, magnanimitas, means lofty pride and self-esteem rather than magnanimity or high-mindedness (in the modern sense of the word)”. *Aristotle*. The Nicomachean ethics // *Aristotle*: in 23 vols. Vol. 19: / transl. by

Мартин Оствальд, тоже переводчик «Никомаховой этики», ссылается на то, что смысл аристотелевского понятия значительно шире современного magnanimity, включает и гордость, и самоуважение: в результате в его переводе мы читаем high-mindedness[210]. Леопольд Шмидт использует слово der Hochherziger – буквально: возвышенное, высокое сердце, но в сноске признает, что немецкого выражения, которое «покрывало» бы аристотелевское понятие μεγαλόψυχος, «вообще невозможно было бы найти»[211]. Переводчица «Никомаховой этики» Н.В. Брагинская пишет: «перевод "Этики" есть такая игра, в которой можно по-разному проигрывать, но выиграть нельзя»[212].

Отсутствие словарного соответствия (и, по-видимому, самой идеи) привело к невероятному разнообразию переводов слова μεγαλόψυχος (так что его иногда по-разному переводят одни и те же переводчики). Хотя количество переводов трудов Аристотеля на русский невелико, существует много вариантов перевода этого слова: так, в «Эвдемовой этике» в переводе Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер и М.А. Солоповой, «Риторике» в переводе Н. Платоновой, «Никомаховой этике» в переводе Радлова и во «Второй аналитике» в переводе Б.А. Фохта – это «великодушный», в «Большой этике» в переводе Т.А Миллер и «Второй аналитике» в сверенном с переводом Д. Росса переиздании перевода того же Фохта – «благородный», в «Политике» в переводе С.А. Жебелёва – «по праву гордый»[213], в «Никомаховой этике» в переводе

H. Rackham. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934.

[210] *Aristotle.* Nicomachean Ethics / transl. by M. Ostwald. Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962. P. 93.

[211] *Schmidt L.* Die Ethik Der Alten Griechen. Zweiter band. 1882. S. 484.

[212] *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 692.

[213] Этот же вариант используется Марией Оссовской. Она приводит аргументы польской переводчицы Д. Громской против использования слова «великодушный»: «Великодушным мы называем того, кто не воспользовался своим перевесом над кем-то, отпустил на свободу врага, который был уже у него в руках, того, кто способен забывать об оказанных кому-то услугах и причиненным ему обидах. Между тем значение слова "megalopsychos" у Аристотеля иное» *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987. С. 54. Безусловно – иное, противоположное забыванию собственных услуг и обид.

Н.В. Брагинской – «величавый». В английских переводах – «high-minded», «high-spirited» (в переводе «Эвдемовой этики» Х. Рэкхэма), «great-souled» (в переводе того же Рэкхэма, но уже «Никомаховой этики»), «great-minded», «proud[214] man» (в Оксфордском словаре и в переводе Дж. Барнса *Posterior Analytics*[215], в классическом переводе Дэвида Росса и критикуемое Б. Расселом, отдававшим предпочтение «great-souled»), «proper pride», «self-respect», «magnanimous». В некоторых случаях этот термин предпочитают вообще не переводить и использовать древнегреческое слово, что, по крайней мере, позволяет избегать искажений, наслоений современных смыслов и образов[216]. При отсутствии того, кто мог бы считаться бесспорным судьёй в данном вопросе и свидетельствовать от имени Аристотеля, приходится признать значение избрания такого слова собственного языка, которое, даже не будучи переводом в собственно лингвистическом смысле, наиболее приемлемо для мыслительного диалога с аристотелевским текстом. Н.В. Брагинская обосновывает свой выбор тем, что греческое слово по значению гораздо шире русского «великодушие» и включает гордость, благородство, значительность, масштабность. А предполагаемый некоторыми авторами налёт иронии в отношении описываемого характера заставляет переводчика отдать предпочтение величавости перед величием[217].

Обратимся теперь не к тому, как переводился термин μεγαλόψυχος, а к тому, когда и в каком соседстве он появ-

---

Оссовская оговаривает, что точнее передаёт аристотелевскую мысль слово «величавый», но при этом всё же использует «по праву гордый».

[214] Ханна Арендт написала карандашом на полях в самом начале Фрагмента о Величавом (она читала его в переводе Мартина Освальда): «μεγαλοψυχία: A. first to make it a virtue the highest pride» – μεγαλοψυχία («Аристотель первый сделал добродетелью высочайшую гордость»).

[215] Aristotle's Posterior Analytics / transl. by J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 74.

[216] Есть переводы, основанные на отказе от перевода, на утверждении непереводимости в качестве лучшего перевода – в этом случае, например, в английском тексте центральное понятие остаётся megalopsychos: См.: *Kristjansson K.* Liberating Moral Traditions: Saga, Morality and Aristotle's "Megalopsychia"// Ethical Theory and Moral Practice. 1998. Vol. 1, N 4. P. 398.

[217] См.: *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 712.

ляется в античной литературе, насколько он специфичен для Аристотеля, насколько способен принять на себя груз аристотелевской философичности. Философия заимствует термины из обыденного языка, философия часто возвращает их в обыденный язык уже с новым смыслом, а порой создаёт исключительно собственные понятия, делясь ими или, наоборот, обособляя и защищая себя с их помощью.

Надо сказать, что Аристотель именно подбирал подходящее слово для своей идеи, перебирал синонимичные слова, ведь он стремился найти имя той идее, тому образу, которого не было в философии до него. В гомеровских поэмах не встречается слово μεγαλόψυχος, но есть μεγάθῡμος (мужественный, отважный – в этом смысле оно есть и у Гесиода) и μεγᾰλήτωρ (также мужественный, отважный), которые выражают отношение человека к самому себе, оценку себя в связи с честью и бесчестьем, что не отражается в переводе на русский. Ещё в V веке до н.э. μεγαλόψυχος не встречается в значимых текстах. Геродот приписывает Ксерксу μεγᾰλοφροσύνη: «...Ксеркс сказал, что по своему великодушию он не поступит подобно лакедемонянам, которые, презрев обычай, священный для всех людей, предали смерти глашатаев. Сам же он не желает подражать им в том, что достойно порицания, а потому не умертвит послов, но снимет с лакедемонян вину за убийство» (*Hdt.* VII 136)[218]. У Геродота ὑπὸ μεγαλοφροσύνης – «из великодушия», но у него же оно в множественном числе означает «высокомерие», «надменность». Приписываемая Ксерксу μεγᾰλοφροσύνη, видимо, есть сочетание великодушия и высокомерия. Этим же словом характеризует Алкивиада Сократ в «Алкивиаде I» (в переводе С.Я. Шейнман-Тонштейн – «величие духа»): у Платона оно имеет значение «величие духа», «душевное благородство» (*Alc.* 1 103b)[219]. Платон однажды использует ὑψηλόφρων в связи с φιλότῑμος в «Государстве»: «...становится человеком честолюбивым и стремится выдвинуться» (*Resp.* 550 b7).

[218] *Геродот.* История в девяти книгах / пер. и прим. Г.А. Стратановского; под общей ред. С.Л. Утченко; ред. пер. Н.А. Мещерский. Ленинград: Наука, 1972. С. 348.

[219] «πολλῶν γὰρ γενομένων καὶ μεγαλοφρόνων οὐδεὶς ὃς οὐχ ὑπερβληθεὶς τῷ φρονήματι ὑπὸ σοῦ πέφευγεν»

Ахилл Еврипида по отношению к себе употребляет слово ὑψηλόφρων, означающее гордый, горделивый. В переводе И. Анненского, Ахилл говорит:

> Мой дух мечтой высокой напоен,
> И, горести людские понимая,
> Он спесь удач не ценит[220].

Аристотель оставляет некоторые описываемые им добродетели без названия, фиксируя, что они безымянны. Но он не поступает так с той добродетелью, о которой идёт речь в нашем Фрагменте, хотя в обыденном языке нет такого слова, которое точно соответствовало бы мысли философа (что и свидетельствует о том, что Аристотель в данном случае вовсе не описывает и не обобщает принятые мнения и суждения, но создаёт философско-этическое понятие). Он обращается к распространённому φιλότῑμος и отвергает его в силу его двойственности: «...[слово] “любитель” мы употребляем по-разному и понятие “честолюбие” не всегда относим к одному и тому же, но когда хвалим – [к тем, кто “любит честь”] сильнее, чем большинство, а когда осуждаем – [к тем, кто любит ее], больше, чем должно» (EN 1125b). И Аристотель отдаёт предпочтение менее распространенному и также несколько непроясненному для него самого (о чём далее в связи со *Второй Аналитикой*) слову μεγαλόψυχος. Хотелось бы подчеркнуть: Аристотель создаёт исключительно философское, метафизическое понятие, что часто недооценивается теми, кто видит в его описании добродетелей труд учёного-описателя некоей реальности нравов и языка. На это указывал ещё Гегель: «Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие»[221]. И Аристотель ищет, именно ищет слово для своего понятия: это постоянная, неустранимая боль для философа, неразрешимая задача выразить словами то, что

[220] *Еврипид.* Ифигения в Авлиде / пер. И. Анненского // *Еврипид.* Трагедии: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1999. С. 492.

[221] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994. С. 221.

в речи неизбежно искажается, более того – будучи облечённым в слово, становится доступным для полного искажения, непонимания, извращения и присвоения другими: другими людьми и эпохами. Мысль не существует вне этой словесной формы, но в ней она становится столь хрупкой, что более не доверяет сама себе. Без этого поиска слова и недовольства им не существует философа. Вот Иммануил Кант мечется между двумя словами – трансцендентальный или критический: «Слово же трансцендентальный, которым я обозначаю отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности, должно было бы предохранить от всякого ложного истолкования. Но чтобы оно впредь не подавало повода к недоразумениям, я беру его назад и заменяю словом критический. Если превращать вещи (а не явления) просто в представления есть действительно неприемлемый идеализм, то как же назвать тот идеализм, который, наоборот, выдаёт представления за вещи? Я полагаю, его можно назвать грезящим идеализмом в отличие от первого, который может быть назван мечтательным, и оба они должны быть отброшены моим так называемым трансцендентальным или, лучше, критическим идеализмом»[222]. «Предохранить от всякого ложного истолкования» – безнадёжная надежда. Попыток много и разных: от множества определений и систем определений до бесконечного перебора слов и их многократного повторения для схватывания и выражения одного (как у Бахтина в «К философии поступка»).

Слово μεγαλόψυχος (и μεγαλοψυχία) встречается в дошедших до нас источниках начиная с IV века до н.э., Демосфен (*De Corona* 247 25) и другие ораторы используют его как синоним φιλότῑμος и φιλοτιμία.

В «Эвагоре» Исократ говорит: «Ибо легко убедиться, что люди честолюбивые и сильные духом (μεγαλοψύχους) не только стремятся вместо всех прочих почестей к похвале, но даже готовы предпочесть жизни славную смерть и вообще более заботятся о славе, чем о жизни, делая все, чтобы оставить

[222] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / пер. с нем. В.С. Соловьёва // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Изд-во «Чоро», 1994. С. 66.

по себе вечную память»[223]. Здесь μεγαλοψύχους переведено как «сильные духом», в английском переводе этого места Дж. Норлина – «greatness of soul».

Собственно слово μεγαλοψυχία появляется у Демокрита в своём повседневном смысле: «μεγαλοψυχίη τό φέρειν πραέως πλημμέλειαν» – «Великодушие в том, чтобы кротко сносить обиду» (*Stob.* IV 34 69)[224]. Демосфен (полный современник Аристотеля) использует в повседневном смысле своего рода антоним – μικροψύχου, переведённый как «мелочный»[225]. Повседневное значение, конечно, сохранялось и впоследствии (что негативно повлияло на понимание аристотелевского понятия в его истории). Так, уже во II веке до н.э., Полибий в своей «Истории» любит описывать вождей как μεγαλόψυχος. Например: «Галат Ортиагонт, царь азиатских галатов, задумал присвоить себе власть над всеми галатами, чему благоприятствовали следующие черты характера, частью природные, частью приобретенные воспитанием: это был человек услужливый, великодушный (μεγαλόψυχος), ласковый в обращении, рассудительный и, что особенно важно у галатов, храбрый и к военному делу способный» (22.21.3)[226]. В английском переводе «open-handed and generous»[227]. Любой, знакомый с идеей Аристотеля, никогда не узнал бы её в этом высказывании, по смыслу противоположном. Трагичность судьбы философского понятия в том, что рано или поздно повседневные смыслы, некогда отвергнутые, перевёрнутые философом, окутают его туманом, сделают невидимым, непонимаемым, неприемлемым, разлагающимся.

Леопольд Шмидт пишет, что в классическую эпоху эллинистического общества обобщающим выражением мораль-

---

[223] *Исократ*. Речи, письма; Малые аттические ораторы. Речи / под общ. ред. Э.Д. Фролова. М.: Ладомир, 2013. С. 182.

[224] *Лурье С.Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследование. Ленинград: Наука, 1970. С. 376.

[225] *Демосфен*. За Ктесифонта о венке (269) / пер. С.И. Радцига // *Демосфен*. Речи: в 3 т. Т. 3. М.: Изд-во «Памятники исторической мысли», 1996. С. 289.

[226] *Полибий*. Всеобщая история / пер. Ф.Г. Мищенко. М.: Олма-Пресс Инвест, 2004.

[227] The Histories of Polybius / transl. by E.S. Shuckburgh. London, New York: Macmillan, 1889. Reprint Bloomington 1962.

ного одобрения всё чаще становится слово, которое означает заботливую установку по отношению к самому себе и совершенное неприятие, отрицание любого умаления собственного достоинства, а именно – μεγαλόψυχος. «И Стагирит из этого создал важнейшую добродетель своей системы»[228], – заключает он. Всё же этот термин практически не встречается в текстах аристотелевских современников, во всяком случае, встречается не так часто и не в таком качестве, чтобы предположить особое его значение в их системе ценностей. Аристотель, наводя порядок в многословном и многозначном языке, описывающем пространство добродетелей, выбирает, по-видимому, одно из слов, не занимавшее особого места в современном ему мире, не выделявшееся из ряда синонимичных ему ни частотой употребления, ни наличием традиции в философии, ни особо признанной значимостью, – выбирает и делает его центральным в ряду добродетелей и главным для обозначения персонифицированного нравственного идеала. И хотя последний смысл μεγαλόψυχος был существенно переиначен уже Цицероном, и в дальнейшем это понятие не занимало более центрального места в морально-философской теории, его, тем не менее, не обошёл вниманием почти ни один крупный мыслитель, осознанно или не осознанно отдавая дань его былой значимости или предчувствуя его скрытую этическую фундаментальность.

[228] *Schmidt L.* Die Ethik Der Alten Griechen. Erster band. S. 336.

Философский идеал

Прекрасное должно быть величаво...
А.С. Пушкин

О чём мы говорим, когда говорим о персонифицированном нравственном идеале, данном в философии, посредством философствования? В чем существенное отличие подобного образа в философии от того, как он дан в литературе, религии, вообще в культуре? Общество определяет для себя, какой облик человека оно оценивает положительно, считает идеалом, к тому же ещё и обладающим нормативным смыслом, в самых разных формах. Не всегда такой идеал в равной степени нормативно нагружен: например, образы античных героев, богов существенно отличаются по своему нормативному запалу от Робинзона Крузо или франклиновского человека, от рыцарского или монашеского образца – речь идёт не о содержании, а о заложенной в них призывной силе образца. Есть идеальные образы человека, обладающие нормативным смыслом, ограниченным общей недостижимостью идеала. Но есть такие образы, которые несоизмеримы с человеком изначально – они превосходят его не по степени воплощения добродетелей, а по самому основанию этих добродетелей, по самой своей природе: как маленький ростом человек может ценить высокий рост, не имея стремления стать выше, в отличие от толстяка, стремящегося похудеть, также и обычный человек может восторгаться героем или богом, принимая своё изначальное отличие от них.

Особенность философского идеала человека заключается в том, что философия задаёт в нём сами основания того человеческого образа, который она считает высоким: задача философии не в том, чтобы выработать диету для желающего похудеть, но в том, чтобы создать такой мир, в котором природно ограниченный человек способен сам устанавливать свой рост.

Понятие философского идеала обретает право на существование в силу, по крайней мере, двух моментов. Во-первых, мыслитель создаёт его именно в качестве философа, то есть того, кто «рассматривает человеческую жизнь так, как если бы она зависела от возможностей самого мысля-

щего и действующего индивида, а сами эти возможности были неограниченны... рассматривает её в перспективе индивидуально-ответственного существования»[229], не будучи сервильным, не обслуживающим никакие социальные и познавательные практики и поэтому способным отвергнуть всё то, что задаётся ими и служит их нуждам и интересам. Во-вторых, философ, в отличие от учёного, в построении своего идеала не исходит из обобщения или взламывания существующей ценностно-нормативной реальности, но стремится последовательно вывести идеал из некоторого исходного морально-метафизического постулата, а точнее – в поиске ответа на философский вопрос. Так, например, Аристотель пытается последовательно помыслить человека как *начало* поступка, как абсолютное начало поступка, а в силу этого и мира. Поэтому, несмотря на то что в его описании такого идеала присутствуют наблюдения за окружающими людьми, их отношениями и нравами, собственное содержание этого философского идеала составляют утверждения, явно противостоящие этим наблюдениям и общепринятым представлениям, не просто противостоящие, а являющиеся результатом своего рода переворачивания или выворачивания наизнанку. Философский идеал возникает в этом качестве (как и философское понятие вообще: и понятие поступка, и понятие Величавого) не в результате и не в силу этого переворачивания ценностных представлений, но само это переворачивание порождается единством моральной философии и метафизики, выражающемся в том числе в их понятийном единстве, в том, что Аристотель задаёт идеал поступающего человека понятиями ἐνέργεια, δύναμις (и их этическими коррелятами πρᾶξις и ἕξις) и ἀρχή. Он мыслит как философ в его целостности и единственности, не расчленяя самого себя на множество даже в том случае, когда оговаривает специфику этического. Переворачивание ценностей происходит в силу того, что морально-философская оптика противоположна и оптике мнения, повседневных оценок, и оптике учёного наблюдателя. Это взгляд не на поступающего, а самого поступающего

[229] *Гусейнов А.А.* Почему не любят философию и философов? // Институт философии РАН. 10.03.2015. URL: https://iphras.ru/page 23439754.htm

как начала поступка и мира поступка. Добродетельного невозможно унизить, сведя его к оценкам некоего сообщества, и невозможно допустить его самолюбование в зеркале собственных оценок: остаётся лишь возможность принять его как бы самоустраняющий, так как не на себя направленный, и задающий, порождающий взгляд на мир.

И тем не менее философский идеал является идеалом *самого себя* уже в силу того, что воплощает нечто совершенно простое: философ является самим собой, когда является философом, ведь его занятие является максимально самодостаточным. Поиск самого себя оборачивается для него раскрытием человеческой возможности быть самим собой — не функцией, не вещью, не орудием.

Философский идеал является образом, который не выводится из предзаданных норм, ценностных понятий, представлений о добре и зле. Он напоминает персонифицированную идею, рождённую метафизическими понятиями, является способом помыслить самого себя как начало. И уже в силу этого такой образ отторгает всевозможные морально-идеологические опосредования, опирается на то, что тождественно ему, что есть его бытие. Для Аристотеля — это тождество поступающего и поступка.

В сущности, философский идеал лишь кажется идеалом, и называется так просто в силу того, что воплощает некую философскую идею. Он находится вне дихотомии должного и сущего, но свидетельствует о том, что составляет сущность этического, его ключевую идею. То есть он есть лишь способ развёртывания теоретического понятия. От идеала в нем, пожалуй, особая пристрастность самого философа, увлечённого своей идеей и её персонифицированным, портретным выражением. Аристотелю нравится созданный им образ, нравится человек, мыслимый поступающим.

История аристотелевского философского идеала была историей его разрушения, попыткой превратить философский идеал в идеал морального сознания в его не-философской явленности. Его судьба была уподоблена судьбе всякой философской идеи, высказывания, переведённого на язык повседневного опыта и представлений. Его — презирающего — делали хоть частично смиренным, достойного великого

бытия началом видели просто мужественным. Философский идеал Аристотеля до сих пор воспринимается как некий курьёз, отвергается именно в силу того, что принимается за предлагаемый образец «хорошего поведения», морально достойного, тогда как он с самого своего возникновения противостоял общепризнанному мнению, будучи подлинно философским, а не «учёной» критикой нравов. Тем не менее сама идея, уже обезличенная идея человека как начала поступка, субъектности, с необходимостью оживала в моральной философии, ведь без неё последовательно помыслить человека как моральное существо невозможно.

В то же время попытки превратить аристотелевский философский идеал в моральный идеал той или иной эпохи потерпел крах. Питер Стросон, британец и аналитический философ, перечисляет идеи, которые могут быть основой индивидуального идеала: это идеи «самоуничтожительной преданности долгу или служению другим; *личной чести и великодушия*; аскетизма, созерцания, уединения; действия, господства и власти; культивирования “изысканного чувства роскоши”; простой человеческой солидарности и совместных усилий; утонченной сложности социального существования; постоянно поддерживаемой и возобновляемой близости к природным вещам, – любая из этих идей, а также очень многие другие могут составить ядро и суть личного идеала»[230], а благородство и святость оказываются лишь инструментами выбора той или иной идеи в конкретной ситуации. У философа XX века magnanimity как основа индивидуального морального идеала совершенно уравнена с другими идеями, более того – идёт в паре с понятием личной чести так, как если бы никакого Аристотеля и никакого Величавого не существовало.

Травматичным для понимания создаваемого Аристотелем образа является и вписывание его в историю морали, нравов и таким образом лишение его философской природы: он оказывается лишь одним из идеалов, образцов, в общем ряду с гомеровским, гесиодовским, спартанским и далее,

[230] *Strawson P.F.* Social Morality and Individual Ideal // Philosophy. The Journal of The Royal Institute of Philosophy. 1961. Vol. XXXVI, N 136. P. 1.

в ряду исторически сменявшихся и конкурировавших образов вплоть до рыцаря и буржуа, как это выглядит, например, у Марии Оссовской. Более того, он описывается как некий прикладной образец, созданный Аристотелем для воспитания Александра Македонского и несущий на себе печать личных комплексов Аристотеля – сына врача, создающего образец для царя на фоне величия Платона, притязавшего на власть (так чуть ли не с отвращением пишет о нём Карл Поппер в своём «Открытом обществе», обвиняя в преклонении перед идеей досуга и презрении к профессионализму – явным аристократическим вещам, на которые у него как бы не было права, но «выражало присущее ему чувство тревоги»). Всё это делает понятие философского идеала особенно важным в качестве очищающего от всех этих высказываний средства: принятие философской природы аристотелевского образа не только определяет путь к его пониманию, но и насколько возможно защищает его от агрессивного оценивающего потока, изливающегося из собственных ограниченных моральных и социальных представлений критиков.

Чьими глазами?

Видимо, важно начать с того, что в отличие от других описаний добродетелей, Аристотель перетягивает внимание с добродетели на добродетельного. И тем не менее речь во Фрагменте идёт именно об особой добродетели, выражающей то, с чего собственно Аристотель и начинает её рассмотрение: «...а исследовать ли [сам душевный] склад или его обладателя – это безразлично» (EN 1123b). Мало сказать, что это исходное суждение объясняет портретный характер посвящённого добродетели величавости текста (ведь то же самое суждение верно и в отношении других добродетелей), мало добавить, что в нём автор отдаёт предпочтение именно образу добродетельного человека, но, и это, возможно, главное, важно увидеть, что добродетель величавости выражает саму эту тождественность добродетельного человека и добродетели, морального субъекта и морального поступка (данная идея многократно воспроизводится Аристотелем, является фундаментальной для его этики и этики как таковой, которая не может опираться на описание причинных связей, но лишь на задание тождественности, ведь речь в этике идёт не о цепи целей и средств, от которой отталкивается Аристотель, а о предельных точках этой цепи). Итак, «поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен... кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (EN 1105в), поэтому исследование душевного склада, то есть добродетели, и его обладателя – одно. Но если речь идёт о величавости, то акцент на обладателе душевного склада представляется Аристотелю необходимым. В «Эвдемовой этике» он говорит: «...величие души существует наряду с остальными добродетелями как единая и особая добродетель («ἐστί τις παρὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς μία μεγαλοψυχία»), поэтому следует сказать в отдельности о том, кто ею обладает, – о великодушном» (EE 1132b 25). Действительно, речь идёт о такой сердцевине любой добродетели, которая выражает задающее отношение человека с самим собой: ведь он есть «тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным» (EN 1123b),

то есть относящийся к себе. И акцент здесь стоит не на самом отношении, а на том, *кто*.

В чем особенность того портретно детализированного образа человека, который возникает в середине аристотелевского перечисления добродетелей – уже после рассмотрения идеи блага, специфики этического знания, задания понятия поступка и рассуждения о добровольных и недобровольных действиях? Этот образ, при том что он признается аристотелевским нравственным идеалом, не есть совокупность добродетелей, хотя и обладает ими всеми: он «самый добродетельный» и обладает величием во всякой добродетели, «без добродетели, совершенной во всех отношениях, [величие] невозможно» (EN 1124a). Он, по словам Аристотеля, обладает ими всеми, но при этом нигде во Фрагменте не говорится, что Величавый исключительно мужественен или щедр, а о благоразумии или уравновешенности речь вообще не может идти. Благоразумие даже противопоставляется величавости, ибо «достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав». Сложен и вопрос о необходимости для него дружбы, и его место в полисе – также вопрос неоднозначный. Аристотелевский нравственный идеал оказывается кем-то принципиально иным, чем воплощение добродетельности, если даже оставить в стороне то, насколько он неприемлем во многих своих чертах для обыденного сознания, господствующего мнения, представлений о добродетельности.

Более того, сам оценочный взгляд как бы исключён или сведён к минимуму, низведён и обесценен в тексте, посвящённом высшему образцу человека. С одной стороны, его самого нельзя хвалить, так как «похвала предполагает соотнесение» (EN 1101b), а Величавый выше похвал: само его превосходство исключает сравнение (то есть это не такое превосходство, которое является результатом сравнения, а такое, которое изначально и исключает его[231]). С другой стороны, сам Величавый никого не хвалит и безразличен

[231] Превосходство (презрительность – см. ниже) Величавого исключает и такую форму сравнения, как соревнование: «Презрение противоположно соревнованию, и “презирать” [противоположно] понятию “соревноваться”» (*Rhet.* 2.11.7.).

к оценкам, ничтожит само оценочное начало. Получается, что возможности высказываний со стороны других, таких высказываний, которые имели бы значение, не игнорировались бы Величавым, существенно ограничены. А потому описание его вряд ли возможно свести к воспроизводству распространённых мнений и оценок. В то же время и сам Величавый не свидетельствует о себе: он «не станет говорить ни о себе, ни о другом». Сведение к минимуму оценочного начала в описании идеала свидетельствует о том, что речь идёт о *философском идеале* человека.

Развёртывание сюжета Фрагмента о Величавом своеобразно. Начинается рассмотрение с обычного для Аристотеля описания того, кого считают величавым, то есть каким он видится *мнению*, и основными понятиями тут становятся величие и честь. Обычным было бы или обобщение разнообразных мнений или противопоставление им некоторого философского суждения (как это происходит во многих местах произведения), но особенность Фрагмента заключается ещё и в том, что речь в нём идёт не о некоторой данности, доступной взгляду извне, не о поступке в его объективированной форме.

Одна из наиболее очевидных и важных особенностей добродетели величавости (помещённой Аристотелем в ряд из десяти добродетелей) заключается в том, что она характеризует не эмпирически данные поступки человека, а основу всякого поступания — его отношение к самому себе. Это такое отношение, которое имеет не столько познавательную, сколько ценностную основу: Величавый *считает себя достойным* великого, будучи этого достойным. Хотя его отличие от спесивого и униженного определяется согласованием «считания», видения себя и некоторой реальности, величавость определена именно через *задание* себя как достойного великого. Ведь гносеологически безошибочным является и *считание* себя достойным малого тем, кто только этого малого и достоен (то есть гносеологически и «мало-душие» безошибочно: Аристотель прямо на это указывает: «На самом деле тут нет противоположности и нечего порицать (поскольку все согласуется с рассудком), и по природе оба скорее тождественны — что этот,

что великодушный (ибо и тот, и другой притязает на то, чего достоин)...» (EE 1233b). Иными словами, и малый человек может знать себя (в узком смысле адекватности представления о себе), но от этого он не становится величавым. Считать себя достойным великого, будучи этого достойным – не познавательное отношение к себе, осуществляемое обращённостью взгляда на самого себя, что, как уже было сказано, дело безнадёжное, но это, скорее, своего рода установление, признание себя в некотором качестве. Это – некое решение, решимость, отвергающая знание как собственную основу и утверждающая свою беспредпосылочную изначальность. Это решимость и решение поступать, в которой и заложено «быть достойным»: быть достойным бытия.

Сложность всего фрагмента о Величавом связана с тем, что в нём речь идёт об отношении человека к себе и в то же время об эмпирической видимости этого отношения, то есть посредством взгляда на Величавого других людей, но обычный ход рассуждения в данном случае парадоксален, раз речь идёт не о поступке, явленном окружающим (хотя, в сущности, он не может быть объективирован), а об отношении с самим собой. Аристотель, как почти всегда, начинает описание с воспроизводства некоторых мнений, того, что «считается», «называется» и т.п., то есть описывает отношение человека к себе через отношение к нему окружающих, проявленное в их видении его. Но ведь Величавому «нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN 1125a), невозможно напоминание об оказанном ему благодеянии, услуге со стороны другого человека (как Фетида не напоминает Зевсу об оказанной ему услуге, так же как спартанцы ведут себя в отношениях с афинянами), то есть сам он не видит себя ни глазами других людей, совершающих благодеяния (не желая быть их объектом), ни глазами тех, по отношению к которым совершает благодеяние, исключая ответную благодарность, ведь в логике данного отрывка её ответное проявление забывается им. Получается, что возможности высказываний других, которые имели бы значение, не игнорировались бы Величавым, существенно ограничены. Величавого обвиняют в том, что он в своей гордости не способен прислушиваться

к словам других и таким образом учиться морали. Примером служит Гектор, не пожелавший быть обязанным кому-то за хороший совет и приносящий в жертву своей гордости свой город. При этом приводятся и цитируемые Аристотелем в первой книге «Никомаховой этики» слова Гесиода из «Трудов и Дней»:

> Тот наилучший над всеми, кто всякое дело способен
> Сам обсудить и заранее предвидеть, что выйдет из дела.
> Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает.
> Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета
> В толк не берет — человек пустой и негодный (EN 1095b).

Сами же критики фрагмента соглашаются, что, пожалуй, Величавый относится к первому из трех описанных. Но их смущает, что в этом он приближается к божественному, к божественной способности мыслью охватить бытие в его полноте до такой степени, чтобы знать все последствия поступка[232]. Далее следует такое рассуждение: а если Величавый не столь морально совершенен, то тут же окажется

[232] Забегая вперёд, скажем, что Величавый как наилучший способен обсудить дело сам, то есть с самим собой. Предвидеть, что выйдет из дела, он вряд ли может в том обычном смысле, в каком понимается такое предвидение (как знание конкретных вещественных последствий). Античное сознание прекрасно знает бесконечность, в которой исчезают следствия поступка. Но Величавый презирает необходимость в той же степени, в какой античный герой не подчиняется судьбе, и это презрение воплощается в том, что он не ставит себя в зависимость от последствий поступка, но задаёт их в предельном и абсолютном смысле, а именно, считает себя их началом, полагает себя таким началом, каким оно только и может мыслиться: не зависящим от уходящих в бесконечность последствий, неограниченным и ничем не причинённым началом, невыводимым ни из чего, но порождающим само бытие в качестве человека (то есть такое бытие, которое приближено к божественному). Начало не может быть следствием своих следствий. Величавый предвидит, «что выйдет из дела», ибо берет на себя ответственность за всё, что выйдет. Этим он преодолевает необходимость, освобождает себя от неё, задавая совершенно иную точку отсчёта и видения поступка. Действительно, совершенный поступок, казалось бы, принадлежит миру необходимости, причинности, детерминации, но его инициация, начало, решение о нём есть исключительное дело поступающего, субъекта морали, и идея моральной ответственности воплощает именно его абсолютную независимость от этой необходимости. Что может быть большим воплощением презрения к необходимости, чем принятие ответственности за всё?!

среди «пустых и негодных», – именно в силу того, что не способен с благодарностью воспринять чужой совет. Два вопроса к критикам рождаются с настойчивостью: как может Величавый быть не-Величавым? Добродетельный человек – недобродетельным? Если сам добродетельный поступок есть тот, который совершается добродетельным человеком. И как может совет другого сделать его добродетельнее? Ведь Величавый не только не благодарен за благодеяния и советы, но презирает всё, что стремится помешать ему говорить правду и быть прямым.

Остаться в оптике тех, кому Величавый оказывает благодеяния, воспроизводить мнения окружающих о добродетельном человеке – значит закрыть для себя доступ к тому, что и есть задача такого описания, а именно – отношения человека с самим собой. В сущности, это значит полностью развести данное описание и философию, занятую поиском *самого себя* человека. Но Аристотель считает недолжным делать это – избирать в себе не самого себя, а нечто другое: «...было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]» (EN 1178a). Эта мысль указывает не только на основания, по которым Величавый не ценит совершенное по отношению к нему благодеяние, но ещё и на сам способ размышления о нем: описание его вряд ли возможно свести к воспроизводству распространённых мнений и оценок. В то же время и сам Величавый не свидетельствует о себе: он «не станет говорить ни о себе, ни о другом» (EN 1125a). Соответственно, его портрет возможен исключительно как философско-этический образ, созданный философским взглядом, отвергающим взгляд тех, кто принимает его благодеяние и сам благодетельствует ему, то есть взгляд других: иными словами, философское видение Величавого как человека, совершающего поступки, возможно лишь в оптике самого субъекта морали. И это тот взгляд, который воспроизводит уединение человека в общении с самим собой, выражает принципиальное одиночество человека в пространстве морали.

И философ отказывается от взгляда стороннего исследователя, обобщающего или критикующего мнение, но воспроизводит взгляд, видение, оптику самого Величавого,

для которого мнение и оценки других не существуют[233], а изначальным является нечто иное, для которого и величие и честь оказываются ничем. Это слияние взгляда философа и описываемого им идеала человека является фундаментальным основанием философского идеала как такового: он исключает описание набора некоторых качеств, в нём речь идёт о некоторой изначальной вершине, взгляд на которую извне обнаруживает лишь бескачественное ничто, но взгляд на мир с неё (с бескачественной точки) обнаруживает полноту *самого себя*. Аристотель преобразовывает сказанное о Величавом в начале текста взглядом самого Величавого, отдавая ему первенство. Иными словами, философский идеал поступающего человека рождается из смены оптики: недоступное взгляду извне, открывается собственному взгляду на мир. Мнение о Величавом разрушается его собственным видением, которое и составляет содержание философского идеала. Поэтому тому, кто считает себя достойным великого, и великое оказывается ничем, тому, кто заботится о чести, и честь — ничто. В происходящем повороте оптики телесно ощутимым образом явлено особенное философии: она не обобщает многообразие знаний и мнений, не воспроизводит некое знание о мире как данности, но есть мышление философа о себе самом через мир, создаваемый, задаваемый им.

Важно, что Величавый не оценивает себя и не описывает себя, и когда философский взгляд рождается через смену оптики, то он сливается со взглядом Величавого не на себя, а на мир, от себя, со своего единственного места и совпадает с ним в том, что позволяет им слиться, а именно — в том, что философ через образ Величавого мыслит себя как поступающего, мыслит себя и героем, и автором своей философии поступка. Он не может описать свою начальность через предикаты, но может отнестись к миру в качестве его начала,

[233] Т. Ирвин в комментариях к своему переводу «Никомаховой этики» обращает внимание на то, что Аристотель, различающий «кажущееся» и «являющееся» (например, при рассмотрении блага и удовольствия в VII книге), при описании величавости, даже когда он видит неверность того, как она видится обыденному мнению, объясняет, как возникает это мнение, «считающееся», «кажущееся».

демиурга, став Величавым, то есть тем, кто и создан им в попытке помыслить человека как начало поступка.

Понятый таким образом текст о Величавом перестаёт быть противоречивым и провоцирующим, но становится удивительно гармоничным и последовательным. Он — не о некоем идеальном образе морального сознания, а о том, что делает возможным моральный поступок, то есть такое действие или речь, начало которого возведено моральным субъектом (то есть добродетельным человеком) к самому себе. Эта возможность укоренена в величии, в доведённом до единственности превосходстве и самодостаточности.

И конечно, аристотелевский философский идеал поступающего человека не может не вызывать у современного читателя негативную реакцию в силу заключённого в нём множественного конфликта: аристократического идеала и христианских ценностей, философии и обыденного сознания, собственного взгляда на мир и объективирующего взгляда извне, задаваемого способа бытия в качестве морального существа и оценочного сознания. Таким образом, трудность восприятия данного текста имеет не только интеллектуальный, но и ценностный характер, не случайно переводчики порой стремятся улучшить моральное содержание текста, кажущееся им неприемлемым или непонятным.

Аристотель пишет, что «исследовать ли [сам душевный] склад или его обладателя — это безразлично» (EN 1123b). И тем не менее, и это само по себе является аргументом, обладатель душевного склада выступает именно в облике Величавого во всей его портретной целостности — это не просто обладатель добродетелей, но идеальный образ, вступающий в равные отношения с другими героями аристотелевского этического пространства — блаженным, достойным, мудрецом, царём и, более того, так или иначе сливающийся с ними.

Итак, обратимся к некоторым из многочисленных «странных» мест Фрагмента Аристотеля о Величавом. Но сначала укажем на отдельную загадку для читающего или теоретическую задачу автора, которую проговаривает сам Аристотель и сам же даёт ответ, мало замечаемый интерпретаторами: это вопрос о портретности образа Величавого.

Портрет

«Принято считать, что в движениях величавый человек бывает неспешен, голос у него глубокий, а речь уверенная...»

Философский идеал Величавого рождается на пересечении философской мысли и существующих персонифицированных идеалов, воплощающих разные, точнее противоположные, оппонирующие друг другу системы ценностей. Его принципиальное отличие от этих образов заключается в том, что, если они являются своего рода образцами, воплощением некоторых ценностей, норм и форм поведения, то философский идеал не есть воплощение требования, не призыв к подражанию. В этом смысле он ближе художественному портрету, притягивающему наш взгляд. Здесь интересно было бы обратиться к одной дискуссии о восприятии портрета – пусть это будет очередным очевидным отступлением, но таким отступлением, которое позволяет обдумать только намечающуюся и не имеющую в философии особой традиции мысль. Главное отличие – в этой дискуссии речь идёт о восприятии портрета другого, незнакомого человека, Величавый тоже портрет незнакомого, но не другого, а самого себя, узнаваемого себя.

Напрямую теме портрета и философии посвящён сборник статей «Portraits and Philosophy»[234]. Пытаясь угадать, что видит, вычитывает, понимает читатель «Никомаховой этики», когда доходит до описания Величавого, перечислим некоторые идеи о восприятии портретов. Самая простая, почти банальная, принадлежит Гегелю – подлинный художник изображает душу, сущностные черты человека. Но тут Ганс Маес апеллирует к утверждению Дж. Бергера, что в типичном портрете эпохи Возрождения почти отсутствует психологическое содержание[235], добавляя ещё и такие аргументы: мы не можем знать, насколько правдиво «изображение души» (хотя, заметим, что это вряд ли имеет значение для созерцания портрета через много столетий), и вообще какое мне особое

---

[234] Portraits and Philosophy / ed. by H. Maes. New York and London: Routledge, 2020.

[235] *Maes H.* “And Time Will Have His Fancy...” On Being Moved by Portraits of Unknown People // Portraits and Philosophy / ed. by H. Maes. New York and London: Routledge, 2020. P. 193.

дело до того, каков был характер того или иного изображаемого лица – очевидно, что никакое знание такого рода не объясняет невероятную захваченность портретом: ведь речь идёт именно и принципиально о совершенно незнакомом человеке.

Вторая идея (или позиция в дискуссии) связана с акцентом на то, что портрет создаёт ощущение физического присутствия здесь и сейчас, что он есть живое присутствие как нечто необъяснимое. Но портреты XVI века, о которых пишет Маес, совсем не вызывают такого ощущения, такой иллюзии и притягивают совсем не этим. Третья идея может быть схвачена словом, предложенным Роланом Бартом – punctum, «точка», противостоящая и парная stadium. Он пишет об этом так:

> Именно благодаря studium'у я интересуюсь многими фотоснимками – потому ли, что воспринимаю их как политические свидетельства, потому ли, что дегустирую их как добротные исторические полотна; в этих фигурах, выражениях лица, жестах, декорациях и действиях я участвую как человек культуры (эта коннотация содержится в слове studium). Вторая часть разбивает studium (или его прерывает). На этот раз не я отправляюсь на ее поиски (подобно тому, как поле studium'а покрывалось моим суверенным сознанием) – это она, как стрела, вылетает со сцены и пронзает меня. Существует слово для обозначения этой раны, укола, отметины, оставляемой острым инструментом; это слово тем более мне подходит, что отсылает к идее пунктуации и что фото, о которых идет речь, как бы отмечены, иногда даже кишат этими чувствительными точками; ими являются именно отметины и раны. Этот второй элемент, который расстраивает studium, я обозначил бы словом punctum, ибо оно значит в числе прочего: укус, дырочка, пятнышко, небольшой разрез, а также бросок игральных костей[236].

Punctum – не то, что я «вычитываю» из портрета, используя все известные мне языки культуры, но наоборот – это тот факт, что сам портрет, игнорируя все нормы культурного, наносит мне укол, кусает меня, и именно про этот укус го-

[236] *Барт Р. Camera Lucida. Комментарий к фотографии* / пер. с фр., послесл. и коммент. М. Рыклина. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2011. С. 53–54.

ворят — пронзает. Этот укол может порождаться остановкой времени: на портрете всегда тот, кто умер или кто умрёт — для портрета нет различия в этом.

Для Маеса портрет есть встреча, если не столкновение, такая встреча, в которой рассматривающий, изучающий становится рассматриваемым и изучаемым: не только я смотрю в глаза героя Гольбейна, но это и он разглядывает меня — меня разглядывает тот, кто движется к своей смерти.

Добавлю от себя: в так называемой реальной жизни мы не можем изучающе смотреть в глаза другого человека, если только не играем в известную игру «кто кого пересмотрит». Точно так же мы не можем выдержать прямого взгляда другого и не приемлем его. Именно это отменяется портретом: разглядывая его, мы лишаем незнакомца права и возможности отвернуться, мы почти пытаем его своим взглядом и своей жаждой удовольствия, и хотя Маес и пытается уравнять нас, сделать и зрителя объектом рассматривания, мы остаёмся принципиально неравными и от этого подпитывается наше удовольствие от взглядывания. Как же быть с портретностью Величавого, если сам он есть образ, воплощающий всегда активное, и никогда не пассивное? Образ, не допускающий принудительного рассматривания и оценивания. Эта проблема, конечно, есть одно из проявлений более общей трудности: как возможно говорить о субъектности (по сути — о морали), не объективируя, то есть не уничтожая, не нивелируя её? Ответ, который в какой-то степени обнадёживает: не познавать субъекта морали, поступка, но быть им, мыслить в качестве него. Иными словами, Величавого невозможно рассматривать в его портретном воплощении, но можно пытаться «прочитать» то, что Аристотель говорит о его внешности и движениях, манере речи, так же, как прочитывается Фрагмент в целом, как воплощение общего замысла во всей его безнадёжности — помыслить человека как начало.

Аристотелевский портрет Величавого — портрет, рождённый философской мыслью, а не узнанный в эмпирии окружающей жизни. Это портрет-понятие, в высшей степени метафизическое понятие. И почти безнадёжная попытка найти воплощение для идеи, которая невыразима не только

в визуальном образе, но даже в иных понятиях, – для идеи моральной субъектности в её единственности и центральности.

Во Фрагменте можно найти целый ряд описаний таких индивидуальных черт, которые, казалось бы, не имеют отношения к сфере добродетелей, к предмету этики. Так, Величавый говорит и движется определённым образом. И тем не менее воспроизведённый Аристотелем образ не является портретом определённого человека и даже совокупностью наблюдений за теми, кого мнение считает величавыми. Большинство культур фиксируют некие внешние признаки облика и поведения человека, играющие роль знаков, отличительных признаков или символов не только социального положения, но и нрава, характера, добродетельности. «Прочитывание» созданного Аристотелем портрета могло бы как-то опереться на них.

Во Фрагменте всего пара строк посвящена чему-то внешнему в образе Величавого, но впечатление, что речь идёт о портретном изображении, рождается не ими, а описанием как таковым, в его целостности. Возможно, тут стоит снова воспроизвести идею А. Тесситоре: «Если можно сравнить подход Аристотеля к этической добродетели со схематическими изображениями, то обсуждение величавости (magnanimity) лучше всего сравнить со скульптурой. Подобно тому, как рассматривают статую, обходя ее вокруг, Аристотель предлагает читателям размышлять о величавом человеке с нескольких различных и даже конфликтующих друг с другом точек зрения»[237].

Тем не менее и несколько упоминаний внешности имеют значение для восприятия портретности Фрагмента. (Хотя тот же Тесситоре видит в этих финальных словах о внешности некую комичность, отстраняющую иронию, даже возвращение философа на позицию обывателя: «Наконец, для них характерны медленные движения, глубокий голос и твердая речь. Последние торжественные штрихи Аристотеля кажутся комично примененными»[238].) Во времена Аристотеля, но, видимо, и во все времена, внешние черты имеют содержание,

[237] *Tessitore A.* Reading Aristotle's Ethics: virtue, rhetoric, and political philosophy. P. 28.
[238] Ibid. P. 31.

интерпретируются, считываются. Аристотель, создавая философский образ, описывает и походку, и манеру двигаться, и тон голоса, и манеру речи. И делает он это уже после того, что сотворил с идеей связи внешности и философской гениальности Сократ, как бы и здесь споря с ним.

По мнению Руби Блонделл, описание внешнего поведения Величавого указывает на характер спокойный, последовательный, правдивый, на человека, не обращающего внимания на пустяки и точного в своей самооценке[239]. Но так ли это на самом деле? Ведь Аристотель не начинает описание Величавого с внешних черт, а скорее заканчивает ими, то есть мы «прочитываем» их, уже зная, о ком идёт речь, и приводим своё понимание к единству.

Внешний человек в античности по большей части рассматривается как естественное выражение внутреннего, что во многом связано с внешними проявлениями социального положения, о чём говорит яростный аристократ Феогнид:

> Нет, голова раба никогда не держится прямо,
> Вечно она склонена, шея кривая под ней.
> Как гиацинтов и роз из лука морского не выйдет,
> Так и свободных детей чрево рабы не родит[240].

Уродство человека, неподходящая одежда или неподобающее поведение могут быть истолкованы в афинском зале суда как признаки дурного характера, сочетание низкого характера с уродством было постоянным материалом для комедии. Конечно, красивая внешность может скрывать зло внутри: это предмет известной в разные эпохи озабоченности. Вот тот же Феогнид: «Мужа поддельного распознать — ничего нет труднее». И проблема расхождения внутреннего и внешнего известна задолго до Сократа, как и идея их схождения. В любом случае, презираемые нередко были клеймены или изуродованы как-то иначе, ручной труд менял и внешность, и внутренний мир, образуя этакую негативную гармонию,

---

[239] См.: *Blondell R.* The Play of Character in Plato's Dialogues. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2002. P. 59.

[240] *Феогнид.* «Нет, голова раба никогда не держится прямо...» / пер. С. Апта // Античная лирика. М.: Изд-во «Художественная литература», 1968. С. 153.

внешние черты персонажей драмы служили простыми и ясными знаками характера. Литературные персонажи по большей части не индивидуализированы, даже в биографиях очевидные особенности внешности отсылают к неким моделям, типам характеров и образу жизни. Философы – Платон, Теофраст, Аристотель – весьма интересуются типизацией характеров, в том числе их внешними проявлениями. Из всего этого Р. Блонделл делает вывод: «Таким образом, внешний вид и поведение аристотелевского Величавого являются не столько признаками индивидуальности, сколько внешним выражением типа морального и физического совершенства»[241].

Можно было бы довериться такой логике, если бы мы не обнаруживали в описании Величавого целый ряд таких вещей, которые не просто не соответствуют общепринятым представлениям времени, но и напрямую противоположны им: например, очевидно постулируемая «неблагодарность» Величавого. А это позволяет допустить, что и во внешних проявлениях Величавый есть совсем не воплощение общепринятых представлений, но их отвержение. Иными словами, является ли скульптурно высеченный образ Величавого классической портретной скульптурой своей эпохи, которая не одобряет индивидуальность и изображает своих героев в «стереотипном и монотонном» облике идеального гражданина? Является ли он дидактическим образом подобно этим скульптурам? Сократ, эпатирующий собеседников своими суждениями, одновременно эпатировал их своей внешностью.

Для Платона естественен переход от нравственности к внешней красоте («Уродство, неритмичность, дисгармония – близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположность, наоборот, близкое подражание рассудительности и нравственности» (*Resp*. 401a)[242]), и наоборот – от красоты произведения к его воспитательному следствию, в силу чего надо препятствовать мастерам «воплощать в образах живых существ, в постройках или в любой своей работе что-то безнравственное, разнузданное, низкое и бе-

[241] *Blondell R.* The Play of Character in Plato's Dialogues. P. 60.

[242] Здесь и далее цит. по изд.: *Платон*. Государство / пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 167.

зобразное» (*Resp.* 401в). В результате телесное разнообразие становится нежелательным, человеческий идеал является идеалом простоты и гармонии. С точки зрения человеческого характера сочетание разнообразного (*poikilia*) в античности ассоциируется с ложью и ненадёжностью. Своеобразие, физическое или психологическое, указывает не на особую красоту человека или характера, а на отклонение от некоего идеального и более однородного этического и/или эстетического стандарта. У Гомера, например, такие выдающиеся по красоте персонажи, как Елена или Ахиллес, практически не подвергаются индивидуализации, но Терсит, который в одном слове является и «самым безобразным», и «самым позорным» (aischistos) из греков, отличается подробным перечнем конкретных дефектов ума и тела: он – непрекращающийся болтун, кривоногий и хромой, горбатый, остроголовый и тонковолосый.

Платоновский Сократ, ценящий физическую красоту, усиливает своё «естественное» уродство намеренным выбором потёртой одежды и обуви: он бросает вызов не только своими мыслями, но и внешностью. Аристотель признает, что Сократа считают примером величавости (*An. Post.* 97b 18–21), но вдохновляется ли он его внешностью при описании Величавого? Очевидно, что в перипатетической физиогномической традиции величавость связана с совершенно иным образом: у «великодушного человека» глубоко посаженные глаза (не выпученные), орлиный нос и тонкие губы[243], – в ней воспроизводится доминирующее в культуре представление об идеальной внешности (и у самого Аристотеля есть высказывание в пользу невыпуклых, поглубже посаженных глаз).

В самом аристотелевском портретном описании Величавого нет упоминания о чертах лица, речь идёт не о том, как выглядит Величавый, но, и это соответствует общей идее этого образа, о том, как он действует, двигается, говорит. Его образ не может быть статичным, ведь речь идёт о том, кто действует, поступает, кто воплощает активное начало.

[243] См.: *Frischer B.* The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982. P. 243.

Но при этом, воплощая активность, он нетороплив. Вероятно, можно соотнести это описание с принятыми в культуре представлениями. Так, например, комментаторы Демосфена отмечают неприятие быстрой ходьбы. Величавый Аристотеля неспешен в движениях, «голос у него глубокий, а речь уверенная». Но далее Аристотель объясняет: «не станет торопиться тот, кому мало что важно, и повышать голос тот, кто ничего не признает великим; а крикливость и поспешность от этого [– от того, что все кажется важным и значительным]» (EN 1125a). То есть неторопливость движений и приглушённость голоса воплощают основную идею – ничто не имеет значения, кроме собственной изначальности.

Портретный характер образа Величавого проявляется в том, каким образом с ним соотносят себя и значимых для себя людей те мыслители, которые жили после Аристотеля, но были всё же относительно близки к нему по времени. Так, Бертран Фришер в параграфе «Epicurus as Megalopsychos»[244] прослеживает, как Эпикур воспринимался величавым в силу не только интеллектуальных и душевных качеств, но и в силу некоего внешнего сходства. То есть идентификация его как величавого основывалась на чертах лица и внешних особенностях поведения. Фришер находит (опираясь на свидетельства) целый ряд источников скульптурного портрета Эпикура – своего рода конвенций современного ему греческого искусства. Речь идёт о сочетании образов: философа, идеального отца, врачевателя (Асклепия), мощнейшего представителя культуры (Геркулеса), Величавого и бога[245]. В результате он одет и причёсан как философ, его поза и жест воспроизводят отца, выражение лица напоминает Асклепия, пропорции головы – Геркулеса, форма трона напоминает трон бога, а вот образ Величавого «ответственен за множество кажущихся обычными физиономических черт»[246]. О чём идёт речь? Воплощая собой достоинства Геркулеса и Асклепия, образ, воплощённый в скульптуре Эпикура, есть образ величия во всех добродетелях в сочетании с самодостаточностью (EN 1123b 30–31,

[244] *Frischer B.* The Sculpted Word... P. 241–246.
[245] Ibid. P. xvii.
[246] Ibid. P. xvii.

1124b 28, 1125a 12). Хотя в сохранившихся трудах Эпикура не встречаются упоминания о μεγαλοψυχία, но известно, что его любимый ученик Метродор из Лампсака посвятил ей отдельный трактат (он не сохранился), а Филодем утверждал в трактате об Эпикуре, что тот любил повторять: «Прояви великодушие!» («Прояви величие души!»). Как сочетается этот призыв с другим — «Живи незаметно!»? Как вообще сочетается с последним то скульптурное изображение, в котором обнаруживаются столь величественные образы? Подсказать ответ может предположение, что Эпикур интерпретировал созданный Аристотелем образ как образ мудреца, не боящегося ударов судьбы и предельно самодостаточного.

Образ Величавого вошёл в античную культуру портретно оформленным — величавость обнаруживалась в определённых чертах лица и особенностях движений. Так, в псевдоаристотелевском трактате по физиогномике, приписываемом неизвестному Перипатетику III века до н.э. слово μεγαλοψυχία часто употребляется именно в связи с некоторыми чертами лица. На этот трактат, между прочим, ориентировались чеканщики монет того времени. Можно сказать, что судьба идеи Величавого, совершенно разрушенной в ходе истории мысли, стала и судьбой портретного воплощения этого образа.

То единодушие, с которым воспринимают аристотелевский текст о Величавом как портрет, само по себе заставляет задуматься — почему? Ведь ощущение портретности в данном случае вообще возникает не из-за описания внешнего — лишь несколько слов о манере речи и общей неторопливости, несуетливости и всё. Но ощущение портретности (и скульптурности) очень сильное и возникает у большинства исследователей. Дело, очевидно, частично в том, что именно здесь Аристотель меняет нацеленность взгляда, описывает не добродетель, а добродетельного человека (хотя содержательно это одно и то же для него). Но, главное, объяснить это можно даже не индивидуальностью, а только своего рода вызывающей экстравагантностью Величавого, которая являет то, что в философии поступка схватывается понятием единственности. Описание Величавого воспринимается как портрет в силу того, что он мыслится как единственный

(а значит — не описываемый общими понятиями, не находящийся ни в каком ряду), а начало и не может быть не единственным. Портрет создаёт возможно иллюзорное впечатление — мы как бы не можем теоретически описать, но зато можем указать жестом на него, можем увидеть. Это впечатление, скорее всего, ошибочно: аристотелевская идея доступна лишь такому взгляду, который воспроизводит схваченную в ней оптику, направление взгляда, доступна лишь мысли, которая сама есть мысль поступающего, а не смотрящего извне.

Ахилл или Сократ? Портретный характер текста, в котором упоминаются детали внешнего облика и поведения, кажущиеся обычно необязательными, излишними или случайными при описании нравственного идеала человека, привёл к иногда даже яростным спорам среди интерпретаторов о том, чьим, какого конкретного человека, портретом является образ Величавого[247]. Само стремление свести аристотелевский текст к портрету *конкретного* человека провоцируется неприятием ряда черт описываемого образа и утверждений Аристотеля в качестве возможных для нравственно позитивного, а сведение к портретности объясняет кажущиеся неприемлемыми качества индивидуальными особенностями конкретного человека, что позволяет примириться с ними. При этом аристотелевский образ уже не видится как целостный философский идеал. Но те же раздражающие читателей черты Величавого могут быть поняты не как персональные отклонения от идеала, но как адекватно выражающие его сущность: аристотелевский текст сохраняет при этом свою философскую цельность и неуступчивость обыденным представлениям.

Надо сказать, что первый список гипотетических кандидатов предлагает сам Аристотель во «Второй Аналитике». Обращаясь к именам тех, кто считается величавым, Аристотель выстраивает два ряда: Алкивиад, Ахилл, Аякс — те, кто не терпит бесчестья, и Лисандр, Сократ — те, кого отлича-

[247] О споре, имеет ли Аристотель в виду Сократа, см.: *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. N 64. P. 27–56; *Hardie W.F.R.* Aristotle's Ethical Theory. Oxford: Clarendon Press, 1980. P. 372.

ет невозмутимость в счастье и несчастье. (Интерпретаторы Фрагмента предлагали и другие прообразы, например, Александра Македонского, а позднее – уже не в качестве прообраза, а как воплощения – Христа.) Аристотель описывает логику, способ нахождения сущности: «Теперь же мы скажем о том, как нужно находить то, что сказывается в сути [вещи]» (*An. Post.* II 13 96a)[248].

> Искать же при этом следует, обращая внимание на подобное, то есть на неразличимое [по виду], и прежде всего на тождественное в каждом, затем в свою очередь на другое, что хотя и принадлежит к тому же роду, что и те [вещи], и само оно одного и того же вида, но отличается от тех [вещей] [по виду]. ...Пока не дойдут до одного понятия. Оно-то и будет определением вещи. ...Если же доходят не до одного понятия, а до двух и больше, то ясно, что искомое имело бы не одну суть, а несколько. ...Если мы хотим выяснить, что такое благородство (так переведено слово μεγαλοψυχία – *О.З.*), то следует у некоторых благородных людей, которых мы знаем, посмотреть, что же тождественного имеется у них всех как благородных людей; например, если Алкивиад благороден или Ахилл и Аякс, то что же тождественного у них всех? То, что они не терпят бесчестья, ибо [из-за этого] один начал войну, другой был охвачен бурным гневом, третий лишил себя жизни. Затем следует обратить внимание на других [благородных], например, на Лисандра или Сократа. Если же они остаются невозмутимыми и в счастье и в несчастье, то, уловив оба [признака], я обращаю внимание на то, что есть [тождественного] в невозмутимости при превратностях судьбы и нетерпимости к бесчестью. Если же у них нет ничего тождественного, то было бы два рода благородства (*An. Post.* II 13 96a, 97b).

Алкивиад, Ахилл, Аякс, Лисандр и Сократ не ладят с социумом, но их тем не менее считают величавыми. Первые трое не терпят бесчестья, а его источником как раз и выступает общество. Алкивиад был изгнан, а потом убит, Ахилл постоянно конфликтует с другими вождями за честь и почести, Аякс, вынесший с поля боя убитого Ахилла, оскорблённый тем, что не ему достаются в награду его доспехи, хочет убить греческих вождей, по воле Афины лишается разума, уничто-

[248] *Аристотель.* Вторая аналитика / пер. Б.А. Фохта // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 334.

жает стадо скота, а когда разум возвращается – не может перенести позора и закалывает себя мечом, подаренным Гектором. Его оскорблённость отношением людей (и богов) столь велика, что, согласно мифу, изложенному Платоном в «Государстве», душа Аякса после смерти предпочла воплотиться в теле льва, а не человека, ибо он не хотел вновь столкнуться с несправедливостью[249]. Оскорблённый сообществом, герой более не хочет быть человеком.

Но особо важно и совершенно не осмыслено до сих пор соседство Сократа и Лисандра, тех, кто считается величавыми в силу того, что остаются невозмутимыми в счастье и несчастье. Лисандр – вовсе не равнодушный к невзгодам мудрец, а политик и полководец, жаждущий, по словам Плутарха, первенства и почёта, в то же время он угодлив и терпит «тяжесть чужого самовластия», а его «главным отличительным свойством было умение легко переносить бедность: его нельзя было соблазнить и подкупить деньгами...»[250] Понятно, что невозмутимость Лисандра совсем другой природы, чем у Сократа. Как вообще возможно, чтобы среди величавых назывался человек, которому приписывается высказывание «То, на что не натягивается львиная шкура, надо залатать лисьей»? Но Аристотель сосредоточен в данном случае на одном – равнодушии к невзгодам, невозмутимости в счастье и несчастье, и это исключительная сосредоточенность: всё остальное он выносит за скобки. Соседство Лисандра и Сократа, на мой взгляд, есть самый решительный и яркий аргумент в споре, о котором пойдёт речь: именно в силу такого соседства очевидно, что Сократ оказывается величавым не потому, что он философ, а потому, что он невозмутим, а невозмутимым может быть и столь далёкий от философии человек, как Лисандр.

Данный отрывок из *Аналитики* послужил поводом к спорам, является ли μεγαλόψυχος образом героя-война или фи-

[249] «Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва; это была душа Аякса, сына Теламона, она избегала стать человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов» (*Resp.* 620b). *Платон.* Государство. С. 419.

[250] *Плутарх.* Лисандр / пер. М.Е. Сергеенко // Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1994. С. 485.

лософа, но, по сути, сам текст практически обессмысливает их. Ведь в нём Аристотель принимает за исходное то, что и гомеровский герой и философ, оба являются примерами μεγαλόψυχος, и допускает наличие между ними тождественного, которое и позволило бы понять суть понятия. А, например, в «Политике» он указывает и на основание их сходства: «легко видеть, что люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают из этих двух образов жизни – практически деятельный и философский, так было раньше, так обстоит дело и теперь» (*Polit.* 1324a)[251]. То есть и Ахилл, и Сократ – «всего выше ставящие достоинство и честь»: их пути расходятся не в этой точке, не в том, что кто-то из них величав, а другой – нет. Величавость оказывается основой, опорой, выражением избрания и деятельного, и созерцательного образа жизни.

Важно и то, что предложив совершенно определённую логику установления содержания понятия μεγαλόψυχος как единого или имеющего два значения, Аристотель в своих этиках ведёт речь только об одном понятии – в этом и заключается его ответ на поставленный в *Аналитике* вопрос: есть только одно понятие величавости, и воплощением её является и Ахилл, и Аякс, и Алкивиад, и Сократ, и Лисандр. То есть содержание этого понятия – некое единое начало, которое обнаруживает себя *и в невозмутимости при превратностях судьбы, и в страстной нетерпимости к бесчестью.* Для понимания образа Величавого необходимо не развести Ахилла и Сократа, героя и мыслителя, но найти то общее, что есть между ними.

Тем не менее спор о том, чей портрет создаёт Аристотель, человека деятельного или созерцательного образа жизни, не утихает уже много веков, является своего рода константой любого обсуждения Величавого: список кандидатов, открытый во «Второй аналитике» самим Аристотелем, дополнялся Александром Македонским, затем Христом, и другими, менее яркими именами. Этот вопрос о том, кто описан во Фрагменте, кто является прообразом величавого

[251] Текст «Политики» Аристотеля даётся в переводе С.А. Жебелева и цитируется по изд.: *Аристотель.* Политика / пер. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 591.

или персонифицированным воплощением величавости, ставится и множеством современных авторов и лежит в основе целого направления в интерпретации Фрагмента. Вполне определённые противоположные точки зрения были высказаны Рене Антуаном Готье и Гарри Джаффой. Готье считает, что речь во Фрагменте идёт о философе, а Джаффа – что Величавость есть исключительно моральная, а не интеллектуальная добродетель. Р.А. Готье и Дж.Я. Джолиф берут за основу философски обоснованное сократовское безразличие к судьбе. Они опираются на следующие моменты. 1. Аристотель описывает Величавого как лучшего (aristos) и как обладающего совершенной добродетелью, но совершенная добродетель – теоретическая, созерцательная. 2. Описание Величавого восходит к описанию философа в 6-й книге «Государства» Платона и в «Теэтете». 3. Величавый празден, нетороплив, даже медлителен, это человек немногих действий, его образ жизни ближе к созерцательному. Ф. Дирлмайер считает, что Готье чрезмерно выпячивает созерцательный (теоретический) склад Величавого, а Д.А. Риз делает акцент на трудной совместимости деятельного и созерцательного и сомнительности Сократа как прототипа.

Контраргументы Дж. Хоуленда таковы: Аристотель нигде не утверждает, что величавый является лучшим или воплощающим совершенную добродетель, он ведёт речь о том, каким величавый видит себя. В приводимых местах из сочинений Платона идёт речь о различии между мудростью и любовью к мудрости, при этом философ описывается как совершенно оторванный от человеческой жизни. И далее – величавый празден и нетороплив, но только до тех пор, пока речь не идёт о великом деянии, он совершает немногое, но великое и исключительное, он – деятельный[252]. Так же и Харди утверждает, что у Аристотеля величавость проявляется в государственной и военной деятельности (поступках), которые обе отличаются «благородством и величием» (в русском переводе – «красотой и величием» (EN 1177b). Но Харди при этом обходит стороной, что Аристотель в этом месте как раз

[252] См.: *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man. P. 27–56. О споре по данному вопросу также см.: *Hardie W.F.R.* Aristotle's Ethical Theory. P. 372.

подчёркивает, что поступки такого рода не самодостаточны («не избираются во имя них самих»), в отличие от поступков созерцания, а ведь именно избрание ради него самого является неустранимым в определении поступка, которое он даёт ещё в начале «Никомаховой этики», то есть именно задавая основные понятия своего учения.

Многим авторам ответ Аристотеля видится неясным или непоследовательным. А. Тесситоре утверждает, что аристотелевский текст о Величавом допускает несколько трактовок. В нем, конечно, идёт речь о выдающемся политическом величии: Великодушный совершает великие и выдающиеся дела, готов противостоять великим опасностям, дарует великие блага и стремится оказать помощь другим. Но, с другой стороны, «помимо настойчивой и тягостной отстранённости, которой пронизан портрет Аристотеля в целом, великодушному человеку свойственны нарочитая праздность, предпочтение истины мнению, склонность к иронии и почти богоподобное стремление к самодостаточности. Аристотель здесь умалчивает как о самоотверженном действии во имя общего блага, так и о философской деятельности созерцания»[253], указание на которые могло бы придать образу определённость. В итоге Тесситоре признает, что Аристотель называет политический и философский образы жизни двумя образами жизни, которые выбирают те, кто наиболее ценит достоинство и честь, то есть едины в этом, о чем, собственно, напрямую и говорит уже цитировавшееся место из «Политики» (*Polit.* 1324a). По выражению Л. Арнхарта (L. Arnhart) аристотелевская величавость двулика: одно лицо её политическое, а другое – философское.

Так же и Л. Шмидт считает, что «Стагириту не удается найти чистое решение загадки этой двойственности»[254]. Собственное решение Шмидта заключается в том, что для Величавого существенно всё, что касается его личного достоинства, а содержание этого «существенного» может быть различно: если для него высшим благом, наиболее ценимым является то, насколько достойно он выглядит в глазах

[253] *Tessitore A.* Reading Aristotle's Ethics: virtue, rhetoric, and political philosophy. P. 33–34.

[254] *Schmidt L.* Die Ethik Der Alten Griechen. Zweiter band. S. 484.

граждан, и каждое их неодобрение является для него ощутимым унижением, тогда он должен направлять все усилия на достижение одного и избегание другого. Но иное дело, если осознание собственной подлинной ценности не затрагивается ни тем, ни другим. Получается, что величавость может быть описанием и честолюбивого гражданина афинской демократии, и гордящегося своей добродетелью киника или стоика. В её основе – избрание человеком самого себя, порождающее равнодушие и даже презрение ко всему иному.

Решусь высказать «особое мнение», которое с момента возникновения кажется мне простым, ясным и очевидным: смена оптики с научной на философскую заключается, и об этом уже говорилось, в том, что Аристотель воспроизводит оптику самого Величавого, взгляд поступающего, бытийствующего в поступке, то есть сам он мыслит в качестве этого поступающего, деятельного начала, и в то же время он есть философ, а не воин-герой, его поступание есть само его мышление. Именно в силу этого возникает спор между сторонниками величавого Сократа и сторонниками величавых Ахилла или Александра, человека деятельного образа жизни и созерцательного. Именно потому они воспринимают текст как неопределённый, двойственный, что Аристотель слит с Величавым как поступающим, мыслит с его места, в его оптике. Но стоит допустить, что и самодостаточное мышление философа есть поступок, форма бытия, действительный образ жизни, и этот спор лишается смысла, так как Величавым является сам Аристотель, и поступающий, и созерцающий, а самодостаточность поступка есть самодостаточность мышления философа. Если величавость есть нечто общее и для деятельного, и для созерцательного образа жизни, то идеал добродетельного человека выражает то общее, что есть и в этическом, и в дианоэтическом: это особое отношение к самому себе, установление себя в качестве наиболее значимого, исходного начала. Ведь величавость и есть установление себя как достойного великого, а что может быть более великим, чем ἀρχή?!

Но действительно ли Аристотель не даёт собственного понимания того, что объединяет Ахилла и Сократа, или самого

Аристотеля и его ученика Александра Македонского и что является сутью, главным в образе Величавого?! Аристотель не только ведёт речь об одном понятии, но логика разворачивания его содержания во Фрагменте – как бы движение от Ахилла к Сократу: Аристотель начинает со значимости чести, а заканчивает тем, что и честь для Величавого – ничто.

Ещё один аргумент – величавость выражает начальность человека (то, что он бытийствует в качестве начала), общую и для деятельного, и для созерцательного образа жизни. Идеал добродетельного человека выражает то общее, что есть и в этическом, и в дианоэтическом: это особое отношение к самому себе, установление себя в качестве наиболее значимого, исходного начала. Ведь величавость – установление себя как достойного великого: именно из такого понимания этой добродетели исходит Аристотель.

В «Эвдемовой этике» упоминается чувство великого, способность знать подлинное великое в отличие от того, что считается им обычными людьми в повседневной жизни; то есть война-героя и философа объединяет способность знать великое – и этим объединяющим великим выступает сам человек, избирающий собственную изначальность и отстаивающий её в одном случае с помощью яростной схватки, а в другом – духовно исключая любое, и позитивное и негативное, влияние судьбы. Описанные во *Второй Аналитике* Аристотелем деятельные войны-герои нацелены на установление такого мира и отношений, которые задаваемы их ценностным первенством, в котором они утверждают себя как начало, и в этом они совпадают с Сократом.

Еще одним важным для понимания этой проблемы может служить вот это место в «Политике»: «Но практическая деятельность не обязательно направлена на других, как думают некоторые; практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но ещё большее значение имеют те теории и размышления, цель которых – в них самих и которые существуют ради самих себя» (*Polit.* 1325b). В нём Аристотель описывает созерцание, размышление точно такими же определениями, какими он описывает в «Никомаховой этике» поступок: «самоцельные и ради самих себя», и это позволяет

помыслить и созерцание как поступок, как актуальную действительность, энергию, а то, что это есть образ жизни, способ бытия человека, Аристотель и сам многократно говорит. И поступок Ахилла, и размышление Сократа являются тогда поступками как «самоцельные и ради самих себя». И оба они есть величавые будучи началом этих поступков.

Бытие началом есть бытие самодостаточным: и то, что это объединяет всех, перечисленных Аристотелем, подтверждается ещё и тем, что все примеры Величавых во «Второй Аналитике» – примеры конфликта человека с социумом[255]. У Сократа беседа с Алкивиадом, которого он и сам называет величавым и самодостаточным, заканчивается пессимистическим замечанием: *если* город им не помешает – «как бы он не одолел и тебя, и меня» (не помешает позаботиться о своей душе, о самом себе). Создавая образ Величавого (блаженного, себялюбца и т.д.), Аристотель обращается к проблеме моральности и социальности во всей её болезненности.

[255] См.: *Tessitore A.* Reading Aristotle's Ethics: virtue, rhetoric, and political philosophy. P. 32.

Каков же он?

Добродетель есть способность *поступать* наилучшим образом (во всём, что касается удовольствий и страданий), и Аристотель именно понятие поступка делает основой философско-этического рассуждения. В тексте «Никомаховой этики», предшествующем Фрагменту, он отличает поступок от действий, объективируемых в своих результатах: «... творчество и поступки – вещи разные...» (EN 1140a), «цель творчества отлична от него [самого], а цель поступка, видимо, нет...» (EN 1140b). Поступок является самодостаточным, его качество заключается в нём самом, а не в его результате, и это – первое отличие философско-этической мысли (и сущностная особенность морали): она таким образом изымает действие и слово человека из эмпирического потока, в котором всё есть следствие и всё сковывается (определяется) результатом. Поступок, по Аристотелю, является таковым в силу того, что совершается определённым образом. Во-первых, совершение его сознательно. Во-вторых, оно избрано преднамеренно (добровольно) и ради самого поступка. А в-третьих, оно «уверенно и устойчиво». И Аристотель указывает ещё на одно отличие – «для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего» (EN 1105b). В следующей, третьей книге, рассуждая о неведении, он указывает на то знание, которое всегда присутствует: «никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам» (EN 1111a)[256]. Само это знание есть не то, что предшествует поступку в качестве условия и причины, но воспроизводится в самом поступке, ведь деятеля нет вне последнего. Склад души не предшествует поступку, а есть то, «как» он совершается, есть своего рода возможность, становящаяся действительностью в поступке. Это «*как*» доведено Аристотелем в нашем Фрагменте до визуального выражения тогда, когда он выстраивает свой ряд тождественного: добродетель – добродетельный поступок – поступающий.

---

[256] «Пусть неизвестно, откуда эта самость, из человеческого субъекта, из материи, от Бога или от сатаны. Но зато всякому известно, что она *есть*, что она есть непреложный факт, без которого невозможно ни мыслить, ни говорить, ни жить...» (*Лосев А.Ф.* Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 329).

«...Исследовать ли [сам душевный] склад или его обладателя – это безразлично»

Утверждая это, Аристотель не предвидел, сколь существенно будет в дальнейшей истории его идеи то, как изощренно и целеустремленно «обладатель» будет устранён, и на первый план выдвинется добродетель без того, *кто* достоен великого и *кто* способен считать себя достойным великого. Начиная так Фрагмент, его автор раскрывает исключительность величавости, той добродетели, описание которой – в отличие от других – не случайно превращается в портрет её обладателя. Именно это утверждение можно считать фундаментальным основанием всего дальнейшего рассмотрения и поворотной точкой в теории добродетелей, которая становится философией поступка. Исследовать добродетель (душевный склад) или её обладателя – безразлично в силу их тождественности и данности в поступке, но это и совершенно не безразлично, о чём свидетельствует совершаемый Аристотелем очевидный поворот от описания добродетелей к попытке помыслить добродетельного человека как поступающего, как начало поступка. Та же мысль о тождестве добродетели и добродетельного высказывается им ещё и так: «в каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой» (EN 1176a); «добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек» (EN 1106b-1107a). Добродетельный человек есть тот, кто поступает добродетельно, но добродетельный поступок есть совершенный так, как его совершает добродетельный человек: добродетельный поступок и добродетельный человек как бы ссылаются друг на друга. И это немного напоминает более древнюю историю с поступками героев и богов: они являются героическими и божественными исключительно в силу того достаточного основания, что их совершают боги и герои. Нет никакой внешне и прежде заданной нормы или меры, позволяющей их оценивать. У Аристотеля также нет такой меры, ведь середину находит только сам поступающий

и в этом проявляется его добродетельность, он находит её именно для себя – и другой, предзаданной ему середины, то есть добродетели, нет. И всё же, в отличие от древнего эпоса и мифа, уже существует общее понятие добродетели, в поисках определения и содержания которого и рождается моральная философия. Эта мыслительная ситуация – более сложная, и ответ на неё укоренён в метафизическом языке, на который и опирается в конечном счёте Аристотель. В кульминационной точке рассмотрения добродетелей он делает решительный шаг, поворотный шаг и начинает говорить именно о поступающем, о добродетельном человеке, он разворачивает человека лицом к героическому и божественному. Почему, если два понятия тождественны, он всё же делает этот выбор, переходит от добродетели к добродетельному? Думается, в этой точке он переходит от теории добродетели к философии поступка, а это уже нечто совершенно иное, иной понятийный ряд: поступок невозможно помыслить без поступающего и вполне можно, и даже необходимо, освободить от идейного опосредования, на которое всё равно посягает и претендует понятие добродетели. Философия поступка с необходимостью притягивает человека к герою и богу, ставит его в один ряд именно с ними.

«...Считает себя достойным великого, будучи этого достойным»

«δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν» (EN 1123b 1)[257]

Таково своеобразное определение Величавого (можно сказать, что это и очень точное определение достоинства). И в нём взаимосвязанными оказываются два содержательных пласта. Первый, и это обращает на себя обычно большее внимание, – Величавый имеет отношение к великому. Это великое ценно именно в силу своего большого масштаба, и ему противостоит малое. И у Конфуция благородству

[257] Это определение Аристотеля перекликается со словами Сократа из *Апологии*: «Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым?» («τί οὖν εἰμι ἄξιος παθεῖν τοιοῦτος ὤν» (36d1)).

противопоставляется малое, благородному человеку – малый человек. Подобно тому, как масштабность отличает изящное от прекрасного, так же и великое возвышает образ человека до некоторого предела, превращая его в идеал, имеющий дело с добродетелями. На таком понимании великого – как очень масштабно проявляющейся добродетели – можно было бы и остановиться, если бы не существовало Фрагмента со всеми его «неприятностями». Аристотель не только не приводит примеров великого, но приходит к тому, что для Величавого «ничто не велико».

Второй пласт определения Величавого указывает на то, что в основе этого образа, этой идеи лежит отношение человека к самому себе, а именно: каким он себя считает и как это соотносится с тем, каков он есть. Нравственный идеал задаётся не содержанием тех или иных ценностей, а в первую очередь – отношением человека с собой, причём таким отношением, которое является не познавательным, а чем-то иным, что выражается словосочетанием «считать достойным». Считать себя достойным великого – это решение, решимость быть, явить себя в поступке, которое тождественно поступку, дано в нем. В этом определении Аристотель закладывает основу создаваемого им образа, более того – основу философии поступка, того ряда тождеств, который составляет её понятийный ряд.

Итак – великое. Уже во Второй книге «Никомаховой этики» Аристотель как бы предварительно перечисляет (даже называя этот перечень таблицей) добродетели, определяя их как середину: мужество (середина между страхом и отвагой), благоразумие (середина между трудно называемым бесчувствием и распущенностью), щедрость (середина между мотовством и скупостью), великолепие (середина между безвкусной пышностью и мелочностью), и вот тут дело доходит до величавости, которая описывается как середина между честью и бесчестьем, причём Аристотель оговаривает, что речь идёт о великой чести, а небольшой касается другая добродетель, не имеющая названия и являющаяся серединой между честолюбивым и нечестолюбивым. Далее идут ровность (середина между гневливостью и безгневностью) и ещё три добродетели, касающиеся взаимоотношений лю-

дей «посредством слов и поступков»: правдивость (середина между хвастовством и притворством), остроумие (середина между шутовством и неотёсанностью) и дружелюбие (середина между угодником и зловредным, вздорным) (EN 1107b2 1–1108a 30). Аристотель оговаривает, что он даёт здесь определения «в общем виде и в основных чертах», а впоследствии даст более точные определения.

Две вещи о величавости узнаются из этого перечня: во-первых, она есть середина между честью и бесчестьем с несколько неопределённым упоминанием, что речь идёт о великой чести («В отношении к чести (time) и бесчестию (atimia) обладание серединой – это величавость (megalopsykhia)...» (EN 1107b)). Во-вторых, величавость занимает не просто срединное место в перечне добродетелей – она очевидным образом видится как некая вершина: к ней восходят, взбираются к ней, а затем идёт резкий спуск, своего рода обрыв. Наиболее значимые добродетели достигают в ней кульминации, продолжения нет.

В четвертой книге Аристотель, в сущности, уходит от этого понимания и описывает, во-первых, уже не столько добродетель величавости, сколько Величавого, а во-вторых, основными для него становятся понятие великого и отношение человека к самому себе, честь явно утрачивает своё определяющее место. Знаменитый переводчик и комментатор Аристотеля Франц Дирлмайер считает, что описание добродетелей во второй книге представляет более ранний этап развития аристотелевской мысли, то есть логика осмысления величавости и в масштабе всей «Этики», и в рамках Фрагмента заключается в уходе от чести и бесчестия как смыслообразующих крайностей величавости. Более того, сама логика середины по отношению к заданию образа Величавого утрачивает своё значение: сам он в первую очередь есть некая вершинная крайность (все добродетели обладают такой вершинностью, но величавость сфокусирована на ней).

Фрагмент начинается с совершенно иного определения и речь сразу заходит о великом. Это великое само по себе, а не великая честь: Величавый не просто обладает всеми добродетелями, но главное – считает себя достойным и является достойным некоего великого, которое некото-

рым образом есть в каждой из них. Именно в отношении величавости Аристотель столь заметно меняет своё определение, что подсказывает — это понятие обладает для него особым смыслом, имеет особое значение, отличается особой живостью: Аристотель увлечён им, ибо он создаёт его заново, он создаёт своё понятие, используя мало используемое слово, и оно особенно важно для него. Если бы речь шла о великих людях, во всяком случае о тех, кого считают великими, то величавость так бы и описывалась с помощью понятия чести — великой чести. Но Аристотель увлечён уже принципиально иной идеей, несовместимой ни с какой оценкой извне, — идеей самодостаточности человека как поступающего. Вот вокруг чего он будет выстраивать своё рассмотрение кульминации добродетелей — не об отдельной добродетели он будет здесь размышлять, а о том, что присуще каждой из них и в чём заключается подлинное (а не преходящее и часто случайное, зависимое от недостойных) величие человека.

Один из первых вопросов, возникающих у читающих Фрагмент, и первый камень преткновения: «что есть великое?» Самые обыденные ответы таковы: это или нечто очень значимое, трудное, большое... величие поступка; или значимое в публичном смысле, поворотное в судьбе рода или полиса; или это всё, что делает Величавый (подобно тому, как героическое есть то, что совершает герой), то есть он придаёт величие совершаемому. Но стоит только увидеть, как меняет Аристотель своё определение, куда он движется, что пытается определить, выразить с помощью нового понятия (ведь в отличие от всех других добродетелей, она не присутствует в обыденном сознании и в трудах мыслителей или учителей морали), открывается, что великое — это сама способность человека совершать ответственные «от себя» поступки, величие заключается в бытии началом, самодостаточным. Величавый считает себя достойным этого, будучи таковым. И это единственный способ его бытия как человека (качественного, добродетельного человека), не как вещи или стадного животного. Нет ничего более великого, чем бытие самим собой, то есть началом. Это и есть то, к чему всегда стремилась философская мысль, чему Аристотель даёт новое

имя Величавый и ради чего и возникает его теория поступка. «Будучи достойным великого» значит будучи достойным бытия самим собой. Совпадение «считает» и «будучи» – в высшей степени не гносеологическое: вне бытия великим, то есть началом поступка, нет никакого «себя».

Когда Аристотель переходит к сравнению Величавого с приниженным – который, «будучи достоин блага, лишает самого себя того, чего он достоин», – он ещё более подчёркивает, что речь идёт не о различии в достойности величайшего (блага, чести), а о различии в особом отношении к самому себе.

Было бы ошибкой искать великое вне поступка: высшее из всех благ, осуществляемых в поступках (akrotaton ton prakton agalhon), – не результат поступка, не нечто, что зависит от оценки извне, от какого-либо чествования. Сама честь, по сути, в итоге отвергается Аристотелем как нечто значимое, и его утверждение, что даже честь – ничто, не случайно, не попутно, но является ключевым. Это становится понятным, если принять, что важнейшее для него – бытие активным началом, чествование же делает чествуемого пассивным объектом.

Величавый считает себя достойным чести, но не стремится быть чествованным[258], –как человек, считающий, что мир принадлежит ему, а потому не ценящий никаких даров этого мира, или ценящий их не более самого себя[259]. По мере развития сюжета Фрагмента, становится всё яснее, что речь идёт о величии самого Величавого как того, кто принимает решение, кто поступает, кто есть воплощение активности и сам есть начало поступка. Он есть воплощение особого

[258] См.: *Hoffman T.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity // Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500. Leiden: Brill, 2008. P. 103.

[259] А.А. Зиновьев: «Ты живешь, не понятый другими, и умрешь непонятым. Это общий закон. Только тот, кто не претендует на некое объективное понимание своего поведения другими, живет достойно человека. Смерть и забвение исправляют все "несправедливости" в этом отношении. Добавь ко всему прочему умышленную ложь и клевету, а также стремление людей идеализировать избранные личности. Помни: ты есть единственный и высший "объективный" судья своего поведения, ибо оно есть твое поведение, и ты волен судить его по своему усмотрению» (*Зиновьев А.А.* Иди на Голгофу. Lausanne: L'Age d'Homme, 1985. С. 138).

совпадения: быть достойным великого и считать себя таковым, при том что это великое есть способ его бытия как начала, в качестве начала.

Такое понимание делает Фрагмент совершенно цельным, понятным, не озадачивающим, но радующим. Чуть далее в нём Аристотель замечает: величавому «мало что важно» и он «ничего не признает великим» (поэтому он не повышает голос) (EN 1125a). Это один из «озадачивающих» интерпретаторов моментов, ведь величие – суть величавости. Для них вопрос стоит так: как можно считать себя достойным великого, ничего великим не признавая?

Фома Аквинский рассуждает так: добродетель связана с привычкой, и величавым называют человека, главным образом потому что он настроен на совершение великого дела. Дело же может быть названо великим в двух смыслах: пропорциональном (тогда оно может быть связано с использованием малых или обычных вещей, например, если их удачно используют), но дело является просто и абсолютно великим, когда оно заключается в наилучшем использовании величайших вещей. (Слово «использование» звучит в контексте аристотелевского Фрагмента странно, ведь величавому мало что нужно и он предпочитает прекрасное полезному.) Величайшая из всех таких вещей – честь (она наиболее близка добродетели, и она оказывается Богу и наилучшим людям, а также потому, что ради чести и чтобы избежать позора человек отбрасывает всё остальное). Таким образом, величавость касается чести подобно тому, как смелость – сложных и опасных вещей.

«...Для кого даже честь – пустяк»

Отношение к чести в тексте Фрагмента воплощает общее движение аристотелевской мысли: от утверждения, что величавые имеют дело с честью как величайшей из воздаваемых благ до признания, что даже честь для Величавого – пустяк.

Действительно, Аристотель пишет, что величайшим является честь, но объясняет, что честь есть величайшая из *внешних* благ. Величавый, таким образом, считает себя достойным прежде всего чести, причём по достоинству (см.: EN 1123b

20–24). Но далее Аристотель замечает, «даже к чести он не относится как к чему-то величайшему» (EN 1124a). Кроме того, бесчестье «по праву ...не может его коснуться» (EN 1124a). Что означает «...для кого даже честь – пустяк, для того и все прочее [ничтожно]» (EN 1124a)? Это ещё один озадачивающий интерпретаторов момент. (Вопрос о связи величавости с честью и почестями – один из наиболее обсуждаемых, в том числе и Фомой Аквинским; по сути, в истории интерпретаций Фрагмента он затмил его подлинное содержание.)

Утверждение Аристотеля о том, что достоинство касается внешних благ, утрачивает свою значимость на фоне целого ряда замечаний о пустяшности чести (эти дополнения и позволяют предположить, что, когда он говорит о Величавом как достойном великого, речь идёт не только и не столько о внешних благах, но и о чём-то ином). Сравнительный анализ «Никомаховой» и «Эвдемовой» этик показывает, что в EE величавость главным образом связана с честью, с почестями, с положением правителя, тогда как в EN речь идёт, в сущности, о добродетели и о независимости от внешних благ[260].

Конечно, когда Аристотель описывает, кого окружающие считают, называют Величавым (во «Второй аналитике»), оказывается, что к величавым относят и тех, кто яростно отстаивает свою честь, подобно Ахиллу и другим героям, и тех, кто безразличен к внешним благам, дарам и ударам судьбы, подобно Сократу. Но во Фрагменте Аристотель замечает, что «нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели», и если величие проявляется в добродетели, то никакие почести не могут быть соразмерны ей, а потому и всякая честь – ничто. Соответственно, ничто – и всякая оценка (а она и есть главное содержание чести и почести) извне совершаемого Величавым поступка.

Вопрос о значении чести, а в сущности – оценки извне (даже если это собственный взгляд, но с точки зрения полиса), поднимается Аристотелем уже в I книге «Никомаховой этики» в рассуждении о трех образах жизни, в частности

[260] Такова точка зрения Шмидта (E.A. Schmidt) и следующего за ним Риза (D.A. Rees).

о государственном образе жизни, именно в котором честь, почёт являются главной целью. Но «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают» (EN 1095b), от тех, кто стремятся к нему, чтобы удостовериться в собственной добродетели, то есть ради неё, поэтому для добродетельного человека добродетель «лучше почёта» (EN 1095b). Величие не может определяться тем, что порождено почестями, то есть оценками других людей, его нельзя поставить в зависимость от взгляда извне, так его видит только *мнение*, сам этот обыденный взгляд.

Когда возникает вопрос о том, кто достоен выступать в качестве оценщика, кто является достойным источником чести, то уже в самом этом вопросе акцент переносится на самого Величавого – именно он решает, чьё мнение имеет для него значение, и таким образом честь перестаёт быть чем-то абсолютно значимым. Даже почести добропорядочных людей приносят ему лишь умеренное удовольствие, ну а если люди случайны, а поводы ничтожны, то такой честью он пренебрегает. Следующий шаг по дискредитации чести – утверждение, что ценность добродетели заключается в ней самой и, в сущности, никакая честь не может быть уместна и достаточна по отношению к тому, что самоценно: «нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели». Поэтому и бесчестье не может коснуться Величавого. Логика рассуждения о чести есть путь утверждения самоценности и автономности совершающего добродетельные поступки человека. Для него, конечно, «даже честь – пустяк».

Сам Величавый не сравнивает себя с малым, не нуждается в сопоставлении себя с ним, но пишущий о нём и созерцающий его со стороны обращается к контрастности благородного и малого (Конфуций), величавого и малого (Аристотель), аристократизма и мещанства. Эта противопоставленность двух ценностных миров является, с одной стороны, очевидностью истории, но с другой – некоей скрытой альтернативой всякого индивидуального сознания. Конфуций пишет: «О благородном муже нельзя судить по мелочам. Ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам» (*Лунь Юй*. 33 / пер. В.А. Кривцова). Возможно, более выразителен,

хотя не столь гладок, перевод В.П. Васильева: «Благородный муж не может (иногда) малого (ничтожного) знать, а может принять большое, малый (подлый) человек не может большого принять и может малое знать»[261]. Способность принять на себя великое и не разбираться в малом выделяется как важнейшая особенность аристократизма, и достаточно различима её противоположность малому. Но для Конфуция не менее значимо и другое утверждение: «Человек способен сделать путь великим, но великим человека делает не путь» (в пер. И.И. Семененко)[262]. Аристократизм заключается в способности на великое, но само великое порождается благородным мужем, обладающим как бы сказочным даром золотого прикосновения: всё, чего он касается, обретает отблеск величавости, и, таким образом, мир малого оказывается просто закрыт, недоступен для него. Подобно этому и малый человек своим прикосновением уменьшает и принижает всё великое, а последнее становится недостижимым для его ценностного сознания.

Обратимся за тем же к Аристотелю. Он пишет: «...достойный малого благоразумен, но не величав, ведь величавость состоит в величии...», а величавый – это тот, «кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным» (EN 1123b). Но осознание своей соизмеримости великому ведёт к тому, что величавый «ничего не признает великим» (EN 1125a). Ему мало что важно, и он предпочитает владеть прекрасными и невыгодными вещами, будучи самодостаточным, ведь праздность не нуждается в выгодном и полезном, но тяготеет к прекрасному. Даже честь – величайшее из внешних благ не воспринимается величавым как нечто величайшее.

Идея великого находит своё развитие в следующем важнейшем и удивительном утверждении Аристотеля: *«В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?»* (EN 1123b), но ему предшествует и к нему подводит один интересный сюжет – о том, как Величавый отступает.

---

[261] Беседы и суждения Конфуция. Изд. 2-е, испр. СПб.: Кристалл, 2001. С. 588.

[262] Там же. С. 581.

«Ни в коем случае не подобает… удирать со всех ног»

Величавому «ни в коем случае не подобает ни удирать со всех ног, ни поступать против права (adikein)» (EN 1123b). Это одно из первых мест Фрагмента, озадачивающих интерпретаторов-переводчиков: в выражении «удирать со всех ног», а буквально – «размахивая руками», можно предположить указание на Сократа или даже цитату из «Пира» Платона[263]. В нём Алкивиад описывает, с каким самообладанием отступал Сократ:

> Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друзья, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а он в тяжёлой пехоте. Он уходил вместе с Лахетом, когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих и, едва их завидев, призываю их не падать духом и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с ещё лучшей стороны, чем в Потидее, – сам я был в меньшей опасности, потому что ехал верхом. Насколько, прежде всего, было у него больше самообладания, чем у Лахета. Кроме того, мне казалось, что и там, так же как здесь, он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо», то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, и поэтому оба они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто *бежит без оглядки* (курсив мой – *О.З.*) (*Sym*. 221a)[264].

Речь идет не о том, что Величавый не должен отступать, а о том, *как* ему следует это делать: в этом Аристотель верен своему пониманию поступка. Сократ осуществляет действие, которое обычно кажется предельно вынужденным, но он совершает его как собственное действие, как то, начало чего он возводит к самому себе, то есть как поступок, с которым

---

[263] Иной вариант интерпретации «размахивания руками» связан со своего рода запрещённым, нечестным приёмом, которым пользовались некоторые бегуны на соревнованиях, мешая обгоняющим. Но в «Пире» данный способ отступления описан другими словами: φεύγοντας διώκουσιν, у Аристотеля это φεύγειν παρασείσαντι – буквально: убегать, размахивая руками.

[264] *Платон*. Пир / пер. С.К. Апта // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 132.

он отождествлён. И следующие слова Аристотеля подтверждают такое понимание: «В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» (EN 1123b). Именно в этой строке текста читатель, спокойно до этого бредший по описанию в согласии со своими представлениями и опытом, наталкивается на стену, ведь Аристотель говорит, что ничего великого нет для Величавого, то есть того, кого он ранее сам же определил как того, «кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным». Более того, здесь он утверждает, что отсутствие великого для него лишает его основания для постыдных поступков. Сочетание этих двух суждений возможно, если *быть достойным великого означает быть тем, для кого нет ничего великого.*

Стоит взглянуть на спокойно отступающего ещё пристальнее и вспомнить, что для аристократической ментальности, так же как и для собственно поступка, не важен результат: не важно, выиграна или проиграна битва, но важно, как в ней участвовал человек в своей единственности (то есть не в группе, а именно в качестве военачальника, в подчинении которого или армия, или он один — это уже привходящие, внешние моменты). И задавая понятие поступка, Аристотель говорит — не *что*, а *как*. То есть это не материя действия, не движение и его разнообразные осмысления в социуме, со стороны других, но нечто совершенно иное — это не внешнее качество, а *как* поступающего: его бытие или небытие.

Если понимать под величием определённые качества действий, нечто уже отчуждённое от деятеля, то очень сложно примирить суждение о неважности великого с определением величавости. Но если величие есть сама субъектность человека, то ничто вне него действительно не есть великое, ибо уже отчуждено, уже порывает свою связь с автором и принадлежит мнению людей, силе изменчивых обстоятельств, капризам богов. Для Величавого нет ничего великого именно в силу того, что велик он сам. И считает он себя достойным великого в том отношении, что достоен он самого себя, своей самодостаточности, достоен сам устанавливать для себя закон — быть автономным. А потому для него и нет ничего великого — великого в том смысле, что оно было бы великим по сравнению с ним самим и задавало бы его.

Впрочем, Аристотель ищет образ, который бы сделал понятие величия доступным взгляду извне, он говорит: *«величавость состоит в величии, так же как красота бывает в большом теле»* (EN 1123в). Но именно этим он ещё более утверждает то, что для Величавого ничто не великое. Величие как нечто видимое и описываемое со стороны не существует для Величавого, так как Величавый (как воплощение аристократизма) не рефлексирует, не объясняет и не обосновывает себя. Он описывается так, как он видится малому человеку, а в его глазах он очевидно велик, как велико всё значимое, как велик герой, вождь, царь. Но для самого Величавого нет ничего великого именно в силу того, что велик он сам. И считает он себя достойным великого в том отношении, что достоен он самого себя, своей самодостаточности, достоен сам устанавливать для себя закон – быть автономным. А потому для него и нет ничего великого – великого в том смысле, что оно было бы великим по сравнению с ним самим и задавало бы его.

Величие заключается в самой включенности в известную аристотелевскую закольцованность: добродетелен тот, кто совершает добродетельные поступки, а поступки добродетельны в силу того, что их совершает добродетельный человек (именно поэтому говорить о человеке и добродетели – одно и то же)[265]. Быть достойным великого при условии, что нет вне меня самого ничего великого, и означает, что я устанавливаю себя самого в качестве основы того, к чему я стремлюсь и чего я достоин. Предельным образом, придающим визуальную ясность этому высказыванию Аристотеля, является образ бога, для которого нет ничего великого, который не совершает (и, в сущности, не может совершить) ничего постыдного (так как собой, своим авторством и задаёт смысл и ценность поступка) и предельно тождественен поступку-миру как своему.

[265] Ту же мысль можно выразить внешне противоположным суждением: человек добродетелен не потому, что совершает добродетельные поступки, а поступки добродетельны не потому, что их совершает до и вне них существующий добродетельный человек: между человеком и поступком – не причинная связь, а тождество, одно не существует вне другого ни пространственно, ни во времени.

Идея великого уходит корнями в гомеровскую Грецию, когда добротным – предшественником добродетельного – человеком является вождь рода, дома (ойкона), принимающий решения о совместных действиях и отвечающий за выживание того человеческого сообщества, которое он воплощает и олицетворяет. Это порождает два важнейших для истории и теории морали следствия: фундаментальность самодостаточности и такое понимание великого, которое ведёт к понятию индивидуально ответственного поступка. Великое заложено в самом акте поступка и не допускает никаких предикатов. Словами Х. Арендт, «в отличие от способа, каким мы так или иначе поступаем в конкретной ситуации и о каком греки, естественно, подобно нам судили по определенным “нравственным меркам”, разбирая побудительные причины и намерения, цели и последствия, действие по своей сути подлежит исключительно критерию величия...»[266]

Итак: «В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» (EN 1123b). То есть, с одной стороны, Величавый считает себя достойным великого, и он действительно его достоин, но при этом для него ничего великого нет. Разрешается это кажущееся противоречие одним напрашивающимся уточнением: для него нет ничего великого, кроме того, которое он обнаруживает, отнесясь к самому себе, нет ничего великого, вне его собственного задания этого великого собой. Для Величавого нет в мире ничего столь значимого, что заставило бы его исходить в поступках не из себя, не из того, что он достоин великого. Как пишет Х. Рэкхэм, корысть не может стать для него соблазном совершить недостойное. Он является добродетельным именно поэтому. Он стремится к благу и благо есть то, к чему он стремится. Величие его самого и заключается в том, что он неустраним из этой закольцованности: и добродетелен он, так как совершает добродетельные поступки, а поступки добродетельны потому, что он их совершает.

Быть достойным великого при условии, что нет вне меня самого ничего великого, и означает, что я устанавливаю себя

[266] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 272.

самого в качестве основы того, к чему я стремлюсь и чего я достоин. В сущности, великое в человеке есть его субъектность, то есть его способность быть причиной, основанием собственного бытия, собственных поступков как формы этого бытия. Каковы бы ни были неодолимость и масштаб детерминирующих его сил, каким бы малым в социо-природном отношении ни был индивид, в качестве субъекта морали он является автором, творцом мира, он способен нести ответственность за свой поступок, а так как этот поступок в своих следствиях уходит в бесконечность, то и за весь бесконечный мир. Таким образом он оказывается соизмерим бесконечности, он объемлет её своей ответственностью и велик как самое большое, самое могущественное начало. Поэтому для него и нет ничего великого, что он сам есть начало и конец всего великого. В бытии началом он подобен богам, то есть воплощённому величию.

Р. Пейн иронизирует: «В чем Аристотель действительно преуспел, так это в представлении героя без какого-либо героизма. Подобно тому, как в наши дни мы представляем христианство без чудес и огня преисподней»[267]. Действительно, Величавый чуждается опасности, не блещет в малых делах, предпочитает праздность и неторопливость. Он, однако, деятелен в немногих великих делах. Более об этих делах мы ничего не знаем. Это просто те дела, которые достойны величавого в силу того, что он достоин их. Никто и ничто извне — из мира малых дел — не может предложить ему дело. В этом смысле Величавый как раз полностью воплощает древнегреческую идею героизма. Геракл — герой прежде и вне своих подвигов, он таков по факту своего рождения. Так же и Величавый — горд и величав по праву. Не герой ждёт подвига, а подвиг ждёт своего героя, чтобы свершиться и стать именно героическим деянием. Величавый добродетелен, но не в добродетельности заключается его величавость, а в том, что и в добродетели он величав.

По Аристотелю, Величавый не совершает плохого именно потому, что для него нет ничего великого. Это важнейшее утверждение не только для понимания создаваемого образа,

[267] *Payne R.* Hubris: A Study of Pride. New York: Harper, 1960. P. 35.

оно ключевое для современной моральной философии. Она не может сохраниться, не осознав, какую роль сыграло возвеличиваемое, трансцендируемое ею «великое», к которому апеллировали многочисленные творцы насилия ради блага, в борьбе со злом. Аристотель находит великое в самом том, что ничто не великое, что ничто не может превзойти, подавить бытие началом; или, если сказать иначе о том же, само это бытие началом и есть великое, которого достоин Величавый.

Величавость против силы необходимости

Обратимся к одному странному обстоятельству биографии Фрагмента – в многочисленных посвящённых ему работах в качестве вспомогательного источника интерпретации часто привлекается уже приведённая нами цитата из Второй Аналитики, но практически нигде (насколько можно судить) авторы не обращаются ещё к одному аристотелевскому тексту, который по одному основанию мог бы претендовать на особое значение для понимания Фрагмента, а именно – в нём речь также идёт о величавости, о megalopsykhos, причём он также написан в жанре портрета – описания определённого характера, психологического типа человека. Это то место в «Риторике», где Аристотель описывает юношу, старца и зрелый возраст как середину между этими двумя крайностями и где, как пишет В.П. Зубов, «Аристотель отказывает старикам в “мегалопсихии”, то есть в способности сознавать свое собственное достоинство и величие, ибо “жизнь смирила их”»[268]. Противостояние величавости и малодушия персонифицируется в «Риторике» в образах юноши и старца. (Это заставляет вспомнить, как переосмыслил Шелер понятие ресентимента Ницше, выведя его из контекста аристократ-раб и связав с раздробленной сетью отношений неравенства – мужчина-женщина, юноша-старик и т.д., и тем самым теоретически оскопив

[268] *Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 26–27.

его.) Зрелый возраст выступает своего рода серединой, уходящей от крайностей как юности, так и старости. Нельзя утверждать, что величавость (великодушие) не свойственна зрелому мужу, но именно в связи с описанием юноши Аристотель даёт определение величавости (великодушия): юноши великодушны, так как жизнь ещё не смирила и не принизила их, и они еще не испытали на себе силы нужды (необходимости). Далее Аристотель пишет, что величавость (megalopsykhia) заключается в восприятии себя как достойного великого – это чувство свойственно тому, кто полон надежды. Старик же малодушен, ибо не желает ничего великого или необычного, но только необходимого, полезного, он смирен жизнью.

Данный фрагмент из «Риторики» вписывает величавость в контекст изменения человека в ходе жизни, в пространство жизненных утрат, психологических реалий и т.п. Но особое значение имеет замечание, что *величавости противостоит сила необходимости* (*Rhet.* II 12 1389a), замечание, указывающее на возможность и «обратного» хода мысли: сущность величавости заключается именно в противостоянии необходимости, вернее, в способности поступать от своего имени в пространстве необходимости.

Когда Фуко в своих лекциях говорит об эллинистических практиках себя, которые отдаляются от педагогики и более родственны медицине, имеют целью приготовление к старости как высшей точке существования, он приходит к формулировке: «Чтобы стать субъектом, надо состариться»[269]. Но в «Риторике» именно молодость способна противостоять необходимости – а это и есть форма, способ задания себя как субъекта. Здесь проявляется отличие практики себя, заботы о себе и задания себя не как результата некоторой деятельности, а как *основания* любого поступания, то есть проявляется мысль, что забота, практика укоренена в том, кто избирает себя, кто изначален, а не является продуктом, кто воплощает абсолютное инициирующее начало поступка, начало, которому ничто не предшествует: потому именно

[269] *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 146.

величие юности олицетворяет его. Величавость принципиально не может быть результатом воспитания, обстоятельств, необходимости: во всех этих случаях утрачивается субъектность.

«Что есть высшее из всех благ, осуществляемых в поступках»? Высшее, что избирает человек, есть бытие самое себя, и именно бытие осуществляет он в поступке: Аристотель открыл поступок как пространство, в котором бытийствует *самое себя* — образ Величавого и есть философский идеал бытия самим собой в поступке. Невероятно трудно давалось осмысление Фрагмента о Величавом в истории философии: оно превратилось в попытки примиряющих искажений. Образ μεγαλόψυχος тем не менее вновь и вновь с настойчивостью неустранимой сущности возникает в философских текстах, рождается в философском вызове произведений искусства[270]. И до сегодняшнего дня он остаётся, возможно, наиболее полным персонифицированным воплощением идеи субъекта морали.

Безымянная добродетель

Аристотель странным образом завершает Фрагмент о Величавом, напоминая лектора, который в самом конце лекции, в которой много всего разного и непростого говорил, устав и видя нетерпеливые движения слушателей, говорит то, с чего начинал и от чего ушёл очень далеко, во многом обесценивая всё сказанное. Так и Аристотель завершает словами: «Итак, величавость, как уже было сказано, имеет дело с великой честью». Он возвращается к роли учёного, стремящегося описать и классифицировать некую реальность максимально подробно, и как бы дистанцируется от всего сказанного во Фрагменте, от своей метафизической фантазии о Величавом. Это подтверждается и тем, что он, чувствуя, что отдал чести недостаточно, приступает к описанию ещё одной добродетели, связанной с ней и не имеющей названия, безымянной. Его не очень смущает, что, по сути, и предыдущая

[270] В первую очередь в облике героя 94-го сонета и Кориолана Шекспира.

была безымянной, что именно он дал ей имя, он создал её в качестве спекулятивного понятия, в качестве философского идеала человека как начала. Ни в двух других своих «Этиках», ни в «Риторике» он не упоминает эту безымянную добродетель, так что в «Никомаховой этике» она появляется как бы в виде платы за роскошь философского мышления в рассмотрении о величавости.

Как щедрость относится к великолепию, так и эта безымянная добродетель относится к величавости – именно в ней речь идёт о середине между честью и бесчестьем, о человеке, который, не будучи Величавым, ставит себя в зависимость от воздаваемого ему другими. Она касается «обычных и незначительных дел», но вовсе не великого, и ещё она касается колебаний вокруг некоего «должного» поведения, то есть того, о чём совершенно не может и не идёт речь в связи с Величавым. Если описание щедрости предшествует великолепию – своей великой степени, то безымянная добродетель, имеющая отношение к чести, идёт после Фрагмента, это не движение вверх, а почти падение в обыденность, повседневный опыт.

Как замечает Тобиас Хоффман, Величавый «считает себя достойным чести, не стремясь быть чествованным, тогда как безымянная добродетель устремляет человека к получению соответствующей чести»[271]. Но главное – величавость выражает отношение человека к самому себе, задание самого себя, тогда как безымянная добродетель ориентирована на отношение к человеку других людей, отдаваемой ему ими чести, на их одобрение или порицание: в этом отношении эти две добродетели разнонаправлены, несоизмеримы.

В «Эвдемовой этике» Величавый отвергает «малую честь», но предпочитает «великую честь», оказываемую достойными людьми и на достойном основании, а в «Никомаховой этике» доминирующим становится стремление к независимости, и так как даже великая честь делает человека зависимым и, возможно, ещё в большей степени, то и она отвергается, становится «ничем», наряду с любыми

[271] *Hoffman T.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity. P. 103.

ударами или дарами судьбы. Именно способность легко переносить многочисленные и великие несчастья — «и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости» (EN 1100b) — есть основание нравственной красоты (tokalon): так в первой книге «Никомаховой этики» величавость появляется как основание исключить удары и подарки судьбы, а также многие случайности жизни, из того, что претендует на господство над человеком, на причинение его чувств и поступков. Но только во Фрагменте Аристотель приходит к ответу на вопрос, что есть благородство и величавость. Важно, что именно благодаря величавости возможно существование нравственной красоты, и в этом Ахилл и Сократ сходятся.

Отказ от понимания величавости как добродетели, связанной в первую очередь с честью, с внешним благом, был выражением избрания независимости, самодостаточности, самозаконодательства (автономии) как того, что позволяет человеку быть моральным существом: в результате основой величавости становится отношение человека к себе, избрание себя как великого в противостоянии как оскорблениям, подобным нанесённому Ахиллу, так и каких-либо иных попыток мира и судьбы устранить некое исходное *себя сам* из ряда причинности или поставить его в этот ряд вместе с другими причинёнными и причиняющими вещами. Аристотель начинает с чести потому, что это наиболее устойчивое представление об аристократическом идеале, господствующее мнение. И тем мощнее являет себя его философское низвержение этого мнения, чем простодушнее и привычнее он заявляет о том, что величавость имеет дело с честью в начале Фрагмента.

При перенесении акцента с единства поступающего и поступка, персонифицированности добродетели на абстрагированную добродетель — как это случилось в ходе интеллектуальной истории понятия величавости — честь снова начинает занимать своё доминирующее место в его определении: при умалении автономности, исходности субъекта освобождающееся пространство немедленно занимает внешняя детерминация — в самых различных формах, в том числе и в виде оценки.

«…Они жаждут превосходства…»

Величавый жаждет превосходить: «βούλεται δ' ὑπερέχειν» (EN 1124b 10). Классический греческий герой всегда жаждет превосходства: таков Ахилл, которому заповедано «тщиться других превзойти (ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων), непрестанно пылать отличиться» (*Il.* 6.208)[272]. Но превосходство Величавого – то есть добродетельного человека – фундаментальная для аристотелевской этики идея, указывающая не только на её героико-аристократическую ориентацию, но и на её философскую сердцевину. Превосходство Величавого не является результатом сравнения, оценки или победы в соревновании, ведь он не участвует в соревновании (он презирающий, а «презрение противоположно соревнованию, и "презирать" [противоположно] понятию "соревноваться"» (*Rhet.* 2.11.7.)[273]), никого сам не хвалит и безразличен к оценкам других («нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN 1125a)), по сути, он ничтожит само оценочное начало. Превосходство вообще не может быть порождено оценивающим взглядом снизу, ведь «похвала предполагает соотнесение» (EN 1101b)[274], что невозможно для наилучшего[275].

Это не превосходство в сравнимых вещах – богатстве, власти и даже не в чести: всё это – ничто. Речь не идёт и о превосходстве в «большей» добродетельности: моральный поступок содержит свою ценность в себе и принципиально не рядоположен и не сопоставим (он также не есть описываемый и сопоставляемый факт), – используя сравнение

---

[272] *Гомер*. Илиада // Илиада. Одиссея / пер. с древнегреч. Н. Гнедича, В. Жуковского. М.: Эксмо, 2004. С. 135.

[273] «Риторика» цитируется по изданию: *Аристотель*. Риторика / пер. Н. Платоновой // Античные риторики / под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.

[274] В сущности, в образе Величавого Аристотель отменяет взгляд снизу или сбоку, но воспроизводит оптику самого героя, то есть сверху, и в этом он реализует направление взгляда философствования как такового, то есть с единственной точки субъекта.

[275] Здесь уместно вспомнить восклицание Сократа: «Разве достойно мужа, приписывающего себе величие духа, задавать себе подобный вопрос?», а речь идёт о вопросе: «Кого я должен считать достойными соперниками?» (*Alc.* 119d).

Канта, не может круг быть более круглым, а прямая линия более прямой. Соответственно добродетели и как способности, и как середины, и как устоя не может быть больше или меньше: Величавый обладает добродетелями, но не превосходит в них.

Если превосходство, о котором говорит Аристотель и к которому стремится Величавый, не есть результат сравнения и оценки, не результат деятельности, не следствие, то это – изначальное, невыводимое превосходство, превосходство самой изначальности, то есть активного над пассивным[276].

Если превосходство не есть следствие, принципиально невыводимо, то его можно локализовать исключительно в точке обрыва причинно-следственной цепи, а именно – в её начале, через понятие начала, ἀρχή, а в силу того, что это и некий предел стремления, то и через понятие возведения, ἀνάγω. Единством изначальности и возведённости вверх является понятие великого, через которое Аристотель определяет Величавого в начале рассмотрения: Величавый «считает себя достойным великого, будучи этого достойным» (EN 1123b). Аристотель всё меньше говорит о величавости как середине в определении собственной ценности и всё более как о крайности, вершине. Можно сказать, что Величавый полагает себя превосходящим, будучи таковым, или даже – жаждет превосходства, будучи превосходящим.

Ключом к пониманию превосходства добродетельного человека является заострённость аристотелевской мысли на идее «*превосходства с точки зрения действия*» («τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν» (EN 1168a)). Речь идет о превосходстве деятеля: онтологическом (поступок – способ бытия человека самим собой) и гносеологическом, так как, в отличие от

[276] Одна из сложностей перевода-понимания связана с различием активных и пассивных залогов в разных языках (наиболее острый пример – отсутствие в русском языке пассивной формы глагола «дружить», которая есть в древнегреческом и которую можно было бы перевести как «быть дружимым»; активная форма «дружить кого-то» не означает взаимного отношения, а именно активное действие деятеля; с глаголом «любить» таких трудностей нет): в данном случае чисто лингвистический момент создаёт порой почти неодолимое препятствие для проникновения в самую сердцевину аристотелевской идеи, связанной с различием между активным и пассивным.

множества обстоятельств поступка, невозможно не знать деятеля, ведь «как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a). Аристотель объясняет «превосходство с точки зрения действия» как бытие активным началом или как возведение начала поступка к самому себе (такой человек будет «“питать дружбу” и “проявлять дружбу”» (EN 1168a), а не быть *дружимым*), «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают...» (EN 1095b); и таких сопоставлений активности и пассивности у Аристотеля множество. Величавый превосходит в том, что это *он* поступает, *он* есть начало поступка, то есть он превосходит в качестве субъекта морали. Себялюбец (а это ещё одно имя добродетельного человека у Аристотеля) «всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки», подобающие добродетели (EN 1168b).

Различие активности и пассивности является ценностным (ведь достойно быть активным началом, а не пассивным, активное — это то, что безусловно лучше) и философски-этическим (ведь речь идёт об инициирующем поступок человеке) в их единстве. Совершение поступка есть то, в чем человек причастен бытию, а бытие — «предмет избрания и приязни» (EN 1168a). Бытие в качестве человека возможно лишь в той точке, в которой человек не подчинён необходимости, то есть в которой он не есть результат, вывод, функция чего-либо иного, но *самое себя*: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а чего-то другого в себе» (EN 1178a). Этика Аристотеля есть поиск ответа на вопрос о бытии человека как *самого себя*, которое по способу есть бытие началом (а не вещью или функцией вещно-социальных отношений), и таковым оно является лишь в поступке (и соответственно в полисе как пространстве поступка), а по сути — божественное, превосходящее самого человека[277]. В совершении поступка человек достигает самодостаточности именно в том, что инициирует его, является его абсолютным началом, считает его своим. И именно в этом он превосходит всех и каждого. В этом заключается моральное превосходство, сливающееся с аристократической

[277] См.: EN 1177b 30–1178a 1.

идеей превосходства. Эта идея – бытия активным началом и превосходства с точки зрения действия – становится стержневой для этики, и рассматриваемое ниже рассуждение о благодеянии Аристотель строит на принципиальном различии: «τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δ' ὑπερεχομένου» – превосходящего и превосходимого (EN 1124b).

В «Никомаховой этике» Аристотель непрерывно ведёт неявный диалог с Сократом – не только споря с ним, но и отвечая на поставленные им вопросы: таковы, например, его рассуждения о дружбе, соотношении активного и пассивного и о зеркале (явно перекликающиеся с «Алкивиадом» и «Лисидом»). Но во фрагменте о Величавом можно заметить и некую языковую перекличку, менее заметную в переводе[278]: «δοκοῦσι δὲ καὶ μνημονεύειν οὗ ἂν ποιήσωσιν εὖ, ὧν δ' ἂν πάθωσιν οὔ (ἐλάττων γὰρ ὁ παθὼν εὖ τοῦ ποιήσαντος, βούλεται δ' ὑπερέχειν)» (EN 1124b 10) – Величавый не помнит претерпевания хорошего (ποιήσωσιν εὖ) и не желает претерпевать хорошее, ведь совершающий благое принижает претерпевающего благое (ὁ παθὼν εὖ, εὖ πεπονθώς) (причём принижает его дважды: тем, что тот является объектом, пассивной стороной действия, и тем, что оказывается в несамодостаточном состоянии должника). Аристотель не спорит с Сократом, но задаёт иную логику, иные приоритеты: в данном рассмотрении для него первенство в поступке (бытие его началом) существеннее противопоставления благого и злого, справедливого и несправедливого. Известный тезис Сократа-Платона – лучше пострадать от несправедливости, чем совершить несправедливость – отзывается здесь искажённым эхом: *лучше сотворить благое, чем претерпеть его*. В «Критоне» идёт речь о претерпевающем зло, плохое (οὔτε κακώς πάσχοντα), о страдающем от плохого. Эта же мысль несколько раз высказывается и в «Горгии» (см.: *Gorg.* 469c, 475c) – во всех случаях предпочтение отдаётся пассивности (претерпеть, перенести несправедливость лучше, чем причинить, совершить её). Аристотель использует то же слово, но на место плохого ставит хорошее: претерпевший хорошее –

[278] В переводе Н.В. Брагинской: «Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет (облагодетельствованные-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства)...»

«εὖ πεπονθώς, ὁ παθὼν εὖ», и далее – «πεπόνθεσαν εὖ». Для Величавого лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его, то есть быть началом поступка, деятельным и в этом превосходящим и самодостаточным, чем превосходимым, чем претерпевающим, объектом действия. Он – себялюбец, совершает поступки сам. Аристотель не противостоит Сократу, но другое является для него наиважнейшим: не содержание добродетели, не *как* поступить, но как *поступить*. В конечном итоге, первое и второе оказываются тождеством, одно невозможно без другого, но путь к этому выводу начинается с вопроса, как *поступить*, то есть, как *быть*.

Аристотель настойчиво и даже страстно подчёркивает значимость активности, давая свой ответ на призыв «Познай самого себя»: смысл этого призыва оказывается не гносеологическим, познание снимается *бытием* самого себя, призывом «Будь!»[279]. Мысль, что *самое себя* не может быть выведено из связей и понятий мира, не может быть схвачено никакой иной идеей, кроме идеи самодостаточности, начала, ἀρχή, автономности, – эта мысль находит своё наиболее полное выражение именно у Аристотеля. Вопрос о *бытии самим собой* требует обнаружения его действительности – и таковой для человека оказывается поступок, то есть действие (или речь), началом которого, то есть его первой и последней, единственной причиной (а по сути – не причиной, а таким началом, которое отменяет причинность как таковую) является сам человек: и именно в этом качестве он есть *самое себя*. Жизнь *самого себя* есть активность, авторство в отношении мира: эта простая, очевидная мысль претворится позднее в идее субъектности.

Было бы неверно понять мысль Аристотеля так, что Величавый стремится просто быть активным, деятельным. Как раз наоборот, он «празден и нетороплив» (EN 1124b), «он деятелен в немногих, однако великих и славных [делах]» (EN 1124b)[280]. Но при том, что Величавый низводит значи-

[279] Который, если следовать мнению Платона и Плутарха о надписи в Дельфах, есть смысл обоих призывов.

[280] Конечно, тот факт, что идеал поступающего человека описан Аристотелем таким образом, озадачивает исследователей. Так, Р. Крисп объясняет медлительность благородством, тем, что он заботится лишь

мость оценки извне до минимума, что для него ничто не великое и честь – ничто и что для него исключена важность дел, диктуемых необходимостью (EN 1125a), то великим оборачивается любое действие, начало которого возведено к самому Величавому, то есть его поступок как таковой. И он жаждет не внешней активности, а именно поступания. В этом Аристотель оказывается очень точным. И в утверждении, что лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его, речь идёт не о действии, не о движении, а именно о поступке: совершение благодеяния может заключаться в несовершении несправедливости – это тоже поступок, ибо начало его возведено к самому деятелю.

Было бы неверно сталкивать жажду превосходства, стремление быть активным, началом собственного поступка (поступок и не может быть чужим) с самодостаточностью Величавого, с тем, что он ни в чем не нуждается. Жажда превосходства есть жажда быть, она собственно совпадает с бытием (так, видимо, и стоит понимать «причастность бытию»), а не предшествует ему, ведь невозможно жаждать жизни, будучи мёртвым. Жажда превосходства не есть выражение нужды в нем, она подобна любви к самому себе, невозможной при небытии самого себя.

Возведение к бытию, великое, превосходство задаётся движением вверх. И Аристотель говорит о возведении (ἀναγάγῃ) начала поступка к поступающему: «...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор» («παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον: τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον» (EN 1113a 5)). Чуть далее он повторяет эту мысль в тех же словах: «...мы не можем возводить наши поступки к другим источникам, кроме тех, что в нас самих...» («μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν» (EN 1113b 20)). В «Эвдемовой

о величайшей чести (см.: *Crisp R.* Aristotle on Greatness of Soul // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics. P. 173). Дж. Хоуленд видит в этом описании иронию Аристотеля: Величавый, видя себя глазами полиса как совершенного, не стремится к движению-изменению (см.: *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man. P. 54).

этике» Аристотель также говорит о возведении начала к самому себе: «Мы все не перестаем обсуждать до тех пор, пока сами не станем первоисточником этих вещей» («ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν» (EE 1226b 10)). Та же идея возведения (ἀνάγεσθαι) обнаруживается и в «Риторике» (*Rhet.* 1. 4). Поиск того, как поступить, прекращается через возведение начала к самому себе, то есть обсуждение гасится решением о поступке и самой решимостью поступить. Аристотель неоднократно использует слово ἀνάγω именно тогда, когда речь идёт о возведении начала поступка к нам самим, и небезразличие данного глагола к пространству задаёт некоторый пространственный рельеф, в котором поступающий человек есть несомненная вершина. Эта вершинность задаётся именно поступком, воспроизводится в нем. И сам поступок возможен именно как действительность человека в качестве вершины (а потому и великого). Чтобы поступить, надо быть этой вершиной. Но быть вершиной и означает превосходить: возведение начала к самому себе означает превосходство в поступке – именно то превосходство, на которое указывает Аристотель.

Понимание этого превосходства было бы совершенно неправильно окрашивать в психологические тона: оно является метафизическим и выражает превосходство энергии, актуальной действительности, поступка перед ἕξις, нравом, привычкой, способностью, возможностью. В «Эвдемовой этике», удивляясь тому, что человек полжизни проводит во сне, не являясь ни добродетельным, ни порочным, Аристотель утверждает: ἐνέργεια лучше, чем ἕξις, деятельность, поступание лучше некоего состояния, способности, возможности (EE 1219a)[281]. Эта позиция Аристотеля интерпретируется некоторыми как противостояние платоновскому учению об идеях и даже подвергается критике (что, честно говоря, звучит смешно). Так, например, З. Бехлер оценивает эту мысль Аристотеля из «Эвдемовой этики» как «важный инструмент

[281] К сожалению, тот факт, что в переводах разных произведений одни и те же понятия Аристотеля переведены на русский разными словами, они мало узнаваемы, и в результате оказываются содержательно разорванными – не только, например, «Эвдемова этика» и «Метафизика», но даже все три аристотелевские «Этики» между собой.

денормализации», когда не только все поступки понимаются как направленные на некое благо, но они неизбежно таковы[282] (так Аристотель оказывается втянутым в современные дискуссии «актуалистов» и «потенциалистов», в разговоры конвенциалистов, до которых ему, на самом деле, дела нет). Для Аристотеля первичность действительности по отношению к способности (возможности) слита с её ценностным превосходством: «действительность и лучше и ценнее, нежели способность к благу» (*Met.* 1051a); превосходство и есть слитость онтологического и этического: именно таково превосходство Величавого в качестве и считающего себя достойнейшим, и являющегося таковым. Тем не менее и при рассуждении о δύναμις в «Метафизике» Аристотель говорит о двойственной способности (возможности): быть совершающим и совершаемым, активным и пассивным, творящим и творимым, но также указывает на превосходство в возможности, в способности (силе) (ὑπερέχον τῇ δυνάμει), так что превосходящее оказывается движущим, а не движимым, – решающим, избирающим началом (ἡ δὲ προαίρεσις ἀρχή) (*Met.* V 1 1018b 25). И в «Никомаховой этике» человек, избирающий бытие, с необходимостью жаждет быть движущим: способность быть человеком, быть самим собой и есть способность быть началом, быть вершиной – слиянием решающегося на бытие в поступке и действительности самого поступка.

«...Потому что презирает...»

Презирающий[283] – иное слово для самодостаточного и превосходящего, и именно в силу этого оно не случайно, но

[282] См.: *Bechler Z.* Aristotle's Theory of Actuality. P. 198.

[283] Аристотель – не первооткрыватель идеи добродетельного как презирающего: она занимает и Платона. Так, в Апологии оказывается важной способность «не обращать внимание», «презирать» и «считать ничем». Когда соображения справедливости и добродетельности приходят в конфликт с соображениями опасности и безопасности, презрение к последним помогает выбрать первые: презрение оказывается способом достижения добродетели. В предельном смысле презрение к смерти есть и путь к добродетели, и сама добродетель. Тот, кто презирает смерть, будет презирать всё, противоречащее добродетели; и любой, кто не мог бы проявить презрение к смерти, не обладал бы добродетелью. О сыне Фетиды Сократ говорит, что он презрел опасность и даже смерть, из

занимает особое место в аристотелевской этике (что, конечно, стало камнем преткновения для христианских интерпретаторов и что до сих пор смущает читателя). В небольшом фрагменте о Величавом Аристотель говорит о презрении по крайней мере пять раз. Сначала он употребляет слово ὀλιγωρήσει – Величавый «будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным [поводам]» (EN 1124a): «пренебрегать» здесь значит «мало обращать внимания», «исключать из сферы значимого». Далее о презрительности идет речь при описании того, как видится Величавый мнению: «διὸ ὑπερόπται δοκοῦσιν εἶναι» (EN 1124a 20) – его считают исполненным презрения и гордецом. Следующее обращение к презрению – когда речь идёт не о Величавом, а о тех, кто не может достойно отнестись к удаче (обретению благ) и думает, что превосходит других. Такие лишь подражают Величавому, но не совершают добродетельных поступков. В таком критическом контексте появляется слово καταφρονοῦσιν (EN 1124b) – «презирают». И сразу это же слово описывает уже самого Величавого, который презирает по праву (δικαίως καταφρονεῖ), а большинство – случайным образом (EN 1124b): право же определено тем, что он «составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад». Истинность в данном случае – не гносеологическое, а этическое понятие, ведь Аристотель говорит «ничто, вероятно, так не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину (talethes) так, будто он для них правило и мерка (kanon kai metron)» (EN 1113a). Презрительность имеет основание в том, что Величавый составляет мнение истинно, но и сама истинность, так же как и парресийность, возможны благодаря презрительности:

страха сделать что-нибудь постыдное (*Apol.* 28c). Лестница любви в Пире тоже предполагает, включает в себя презрение: поднимающийся по ней, с презрением отвергает то, от чего сделал шаг вверх: «сочтет такую любовь ничтожной» (*Symp.* 210b). И в Федоне «душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?» (*Phaed.* 64d1): добродетель подразумевает презрение, основанное на различении истинного и видимости: оно является предпосылкой для решительного отказа от телесных благ (об этом см.: *Pakaluk M.* Socratic Magnanimity in the Phaedo // Ancient Philosophy. 2004. Vol. 24(1). P. 101–117).

Аристотель указывает на самую суть презрения Величавого: «παρρησιαστὴς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι, καὶ ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν [εἰρωνείαδὲ] πρὸς τοὺς πολλούς» (EN 1124b).

Здесь мы сталкиваемся со странностями перевода: в оригинале буквально – он парресиен (правдив и свободен в речи) благодаря тому (из-за того), что *презирающий есть*. Переводчики – в зависимости от степени желания морально улучшить героя – указывают на тот или иной объект презрения. У Н.В. Брагинской – «и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой)». У М. Оствальда – «смотрит сверху вниз на других»[284]. И у Рэкхэма – «говорит и действует открыто, так как он презирает других людей – то он искренен (прям) и откровенен (открыт)»[285]. У Ф. Дирлмайера – «так как может себе позволить смотреть на других с презрением (сверху вниз, с надменностью)»[286]. У Р. Криспа – «тот факт, что он склонен смотреть на людей свысока и говорить правду... делает его свободным в своей речи»[287]. И наиболее классический и вполне точный перевод Росса – «он свободен в речи, потому что презрителен...»[288]

---

[284] «He speaks and acts openly: since he looks down upon others his speech is free and truthful...» (*Aristotle*. Nicomachean Ethics / transl. by M. Ostwald. P. 97–98).

[285] «...Speak and act openly, since he despises other men he is outspoken and frank» (*Aristotle*. Nicomachean Ethics / transl. by H. Rackham // *Aristotle*: in 23 vols. Vol. 19. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934).

[286] «...Auf die anderen mit Herablassung zu blacken» (*Aristotle*. Nikomachische Ethic / übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1969. S. 83).

[287] «For the fact that he is inclined to look down on people and to speak the truth, except when he speaks self-deprecatingly to the masses, makes him free in his speech» (*Aristotle*. Nicomachean Ethics / transl. and ed. by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. P. 71).

[288] «...He is free of speech because he is contemptuous and he is given to telling the truth...» (*Aristotle*. Nicomachean Ethics / transl. by W.D. Ross. N.Y.: Oxford University Press, 2009. P. 70). Под редакцией Дж. Барнса это место выглядит несколько иначе: «...Must speak and act openly; for he is free of speech because he is supercilious, and candid, except when he speaks in self-deprecation to the vulgar» (Aristotle's ethics: the complete writings / ed. by J. Barnes and A. Kenny, transl. by W.D. Ross. Princeton Univ. Press, 2014. P. 292). («...Должен говорить и действовать открыто; ибо он свободен

И трусы, и просто люди примыслены переводчиками в качестве объектов презрения. Тем не менее, если обратиться к смыслу отрывка, возникает два момента в понимании презрительности Величавого: презрение к суждениям недостойных, к оказываемой ими чести и презрение ко всему, что пытается ограничить стремление Величавого и его способность исходить из себя, быть самодостаточным.

Попутно – о переводе. Конечно, перевод есть всегда попытка понимания, придания смысла высказыванию. В нём всегда есть переиначивание, добавление, искажение, которое, даже будучи ошибочным (а оно осуждено на ошибочность), порождает новые линии интерпретаций, размышлений, развития идеи, ассоциаций и т.п. Иногда переводчик отказывается от употребления некоторого слова по моральным соображениям, так как слово несёт в себе негативный смысл и не укладывается в представления о достойном, наилучшем... Возможно, это повлияло на особенности перевода «kataphronetikos». Возможно, именно поэтому перевод Фрагмента и соответствующих ему мест из двух других Этик содержит в себе стремление сгладить смысловые углы.

Аристотель говорит не о презрении к трусам или вообще людям, но о презрении ко всему, что препятствует правдивости, бытию самим собой, собственной изначальности.

Собственно, презрительность в этом смысле содержится в самой добродетельности, по-своему включена в каждую добродетель: мужественный «презирает опасность» (EN 1104b). В «Эвдемовой этике» Аристотель также говорит о Величавом как презирающем в этом смысле: «...каждая добродетель заставляет человека пренебрегать даже великими вещами, если они не сообразны рассудку...» (EE III 1232b): мужественный презирает опасность, умеренность – великие удовольствия, щедрый – богатство. Т. Хоффман расшифровывает καταφρονεῖν не как презрение, а скорее, как равнодушие и порождённое им принижение значения: всякая добродетель принижает что-то, что противоположно разуму. Таким образом, оказывается, что в самой добродетели уже заложена возможность

в словах, потому что он презрителен и честен, за исключением тех случаев, когда он говорит с самоуничижением перед простыми людьми».)

возвышения, осуществления превосходства, точно так же как, во встречном направлении, превосходство индивида задаёт возможность такого принижения. То, что добродетель принижает — и в этом смысле презирает нечто в мире — есть лишь верхний слой того презрения, о котором говорит Аристотель. Его глубинные слои раскрываются им в связи с описанием Величавого как свободного в речи — парресийного человека. Как пишет Тобиас Хоффман, «различные качества, которые Аристотель приписывает величавому в этой главе, берут свое начало в стремлении величавого к превосходству и самодостаточности, независимости»[289].

Превосходство человека в пространстве морали не может заключаться в количественном выражении присущей ему добродетели (которая содержит свою ценность в себе), это не превосходство в масштабе добродетельности — невозможно сравнивать добродетельность двух индивидов ещё хотя бы потому, что каждый из них занимает своё место в мире и никто не может оказаться в том же месте, а значит поступать с той же точки.

В «Эвдемовой этике» предлагается и некоторое объяснение «кажущейся» презрительности Величавого: «Великодушный же человек кажется пренебрежительным потому, что его старания — о малом, которое на самом деле есть великое, хотя и не представляется таковым кому-нибудь другому» (EE 1232b). В таком переводе акцент делается на то, что Величавый сам задаёт смысл великого. В переводе, например, Рэкхэма речь идёт не о малом, а о немногом[290], но великом. В любом случае Величавый в отношении остального — презирающий. То есть добродетель включает в себя презрение-исключение того, что мешает быть добродетельным, более того — она может пониматься как устранение того мира или того в мире, что препятствует полаганию себя началом (что угадывается и в интерпретации Фомы Аквинского: «он не настолько высокого мнения о других, чтобы ради них попирать

[289] *Hoffman T.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity. P. 104–105.

[290] Вот это место у Аристотеля: «μεγαλοψύχου δὲ δοκεῖ τοῦτο διὰ τὸ περὶ ὀλίγα σπουδάζειν, καὶ ταῦτα μεγάλα...» У Рэкхэма: «...his caring about few things and those great ones...»

праведность»[291]). Такое устранение другого, включённое в избрание жизни самого себя, предполагаемое им, и есть презрительность Величавого. Он презрителен по праву, ибо действительно превосходит всё и всех, превосходит именно в качестве начала поступка. Но и превосходит он в силу того, что презирающий, ведь через презрительность он исключает препятствующее быть началом.

Тема презрения присутствует во Фрагменте, а также в Эвдемовой этике ещё в одном смысле — когда Аристотель говорит о том, что для Величавого мало что значимо, и даже честь — ничто, ничто не велико. В «Эвдемовой этике» презрение (ὀλίγωρον — малозаботящийся, презирающий) — особая черта Величавого, так как из всего того, что ценят люди — честь, жизнь и богатство — он ничего не ценит, кроме чести (EE III 1232b), но в «Никомаховой этике» и честь — ничто. В сущности, Величавый презирает не просто отдельные ценности — он презирает саму возможность зависимости от ценимого. Ценность чести, жизни и богатства могут склонять его ко лжи, к избранию не себя в поступке, а потому он отвергает, презирает их. Как замечает Л. Шмидт, это «чуждое для нас презрение к людям Величавый разделяет с киником и последовательным стоиком... Все требования основываются на личном достоинстве индивида, и это тем более выпукло видно, чем больше он презирает ценности других»[292].

Презрение Величавого распространяется не только на мнения и ценности других людей — презрительность есть общая основа его отношения с миром, в котором существует слишком много причин не быть открытым и правдивым, то есть того, что противоречит избранию самого себя. На это Аристотель указывает и в «Риторике»: мы дружим с людьми, перед которыми не краснеем (стыдимся) за вещи, которые порицаются общественным мнением, если только это не обусловлено презрением (не как презирающие), но кого стыдимся за действительно постыдное (*Rhet.* 2.4.23). То есть презрительность может относиться и к мнению, и к человеку,

[291] *Фома Аквинский.* Сумма Теологии. Ч. II—II. Вопросы 123—189 [Вопрос 129] / пер., ред., примеч. С.И. Еремеевой. Киев: Ника-Центр, 2014. С. 63.

[292] *Schmidt L.* Die Ethik der Alten Griechen. Zweiter Band. S. 453.

как к тому, кого принимают в расчёт при решении о поступке. В своём предельном выражении она относится к любой необходимости, и намёк на это можно заметить в «Риторике» – там величавые юноши и старики противопоставлены как велико-душные и мало-душные через отношение с необходимостью: первые еще не испытали её «нудительной» силы (*Rhet.* II 12 11), а вторые подчинены ей[293] (*Rhet.* II 13 5). Величавый «Никомаховой этики» отличается в этом и от тех и других: для него изначально, а не в силу биографии, исключена важность дел, диктуемых необходимостью, в частности выгодой и пользой.

Величавый «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку» (EN 1125a), и презрительность есть выражение именно этого устранения другого: и не только человека, но и всего эмпирического мира, требующего приспособления (за исключением друга, потому что он не есть другое).

Презрительность Величавого есть не унижение окружающего, а средство устранения его как детерминирующего: она нацелена не на возвышение человека среди других, а на устранение видения себя посредством других – она делает взгляд и слово истинными, ибо основой (каноном, законом и мерилом) их является сам Величавый. Его презрение есть не оценка, а *отстраняющий жест*.

Целый ряд ценностных понятий отличается своего рода смысловой раздвоенностью. Например, гордость есть, с одной стороны, гордость чем-то: владением, талантом, творением; а с другой – гордость как нечто предваряющее, как задание себя в качестве вершины, начала, доверие к собственному превосходству: именно так её понимают И. Кант и Х. Арендт[294]. И Величавый заслуживает наименования «proud man» (а это один из вариантов перевода μεγαλόψυχος)

[293] Фома Аквинский натужно оправдывает величавость как презрение других тем, что они отступают от дарованного богом, и как презрение чести, ибо она – ничто по сравнению с божеским воздаянием, но он восполняет величавость смирением – его герой невысоко ставит и себя, и в этом он есть полная противоположность аристотелевскому идеалу.

[294] «Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное *кто* превосходит по величию и значимости все, что личность способ-

именно в этом, втором, смысле: он горд, хотя ничем не гордится; он не превосходит в чём-то конкретном, но, будучи началом поступка, охватывающего собой весь мир, сотворённый им, превосходит всё: его взгляд есть взгляд стоящего на вершине, то есть всегда вниз.

Презрение раздвоено и в отношении к ценности презираемого: оно может заключаться в снижении ценности чего-либо и включении через это последнего в пространство значимого, и оно может исключать его из сферы значимого, детерминирующего, вознося себя на высоту моральной субъектности. Презрение задаёт ценностное существование и наоборот – лишает его. Но Величавый не оценивает других и ему не нужна оценка себя другими, то есть его презрение не оценочного толка, а бытийственное. Взгляд презирающего есть не унижающий и не принижающий, не оценивающий в силу того, что он есть взгляд изначально превосходящего: он, лишая эмпирический мир значимости, исключая его, опирается на то, как «превосходящий в поступке» возвращает бытие миру уже в качестве собственного творения. И Аристотель обозначает направление этого взгляда, когда говорит, что творец более ценит-любит своё творение, чем творение ценит своего творца, и что бытие друга для него есть и его собственное бытие, так как он является и его началом.

Аристотель тщательно описывает не только ценностную, но и *онтологическую* асимметрию активного и пассивного, по крайней мере, в двух сюжетах: совершающий благодеяние любит облагодетельствованного как форму своего бытия, а «претерпевший» благодеяние, наоборот, не хочет бытия облагодетельствовавшего и сделавшего его должником; и отец более любит сына как своё творение, чем сотворённый им любит его. Через поступок, в поступке человек бытийствует, становится действительностью и более того – придаёт действительность другим людям, всему миру: он устанавливает своё бытие как основу. Аристотель указывает на принципиальную асимметрию, не-взаимность, лежащую в основе морали, в утверждении ценностного различия между совер-

---

на обеспечить и осуществить» (*Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 41).

шающим благодеяние (ποιήσωσιν εὖ) и претерпевающим его (πάθωσιν οὔ), превосходящим (τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος) и превосходимым (τὸ δ' ὑπερεχομένου), между дружащим (ἡ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν) и дружимым (τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν), активным и пассивным. Но эта асимметрия не есть исключение пассивного, порождённого, страдательного из этического рассмотрения и сферы морали, но, наоборот, включение другого и мира в бытие в качестве «моих». Они в качестве *моих* творений освобождаются от вещной отчуждённой кажимости и оборачиваются формой подлинного бытия *самого себя* как абсолютного начала, осуществляемого в поступке.

Наивысшее, к которому восходит, возводится начало поступка есть наивысшее не только по отношению к миру (исключаемому презрением), но это есть наивысшее и в самом себе, то, что «по силе и ценности... все далеко превосходит» («πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει» (EN 1178a 1)). Именно это, всё превосходящее в самом себе, оказывается подлинно самое себя и при этом – не человеческим, но божественным. Н.В. Брагинская даёт и второй вариант перевода: «...главная и лучшая его часть и есть сам человек»[295]. Иными словами, человек как незавершённость (подвижность) превосходит сам себя и в этом является самим собой.

Стремление *совершать* (добродетельные) *поступки*, в той же степени, в какой оно задает единственность, исключительность, абсолютное превосходство поступающего, помещает его в мир людей. Бытие есть не данность, а задача, предмет ежесекундного стремления. Очевидно, что бытие самого себя не может быть дано одному человеку другим: отдавая первенство бытию Другого, человек не может бытийствовать, ибо невозможно перепоручить своё стремление другому. И тем не менее в своей самодостаточности, не-нужды ни в чем, поступающий «находится в отношении к другу». Аристотель предлагает ряд оснований для этого, давая ответ на вопрос, поставленный Сократом в диалоге «Лисид».

Моральный субъект, самое себя, есть чистая активность, возможность, бескачественное Ничто, которому с необходимостью противостоит пассивность: эти два грамматических

[295] *Аристотель.* Никомахова этика. Сноска 51 к Кн. 10. С. 750.

залога – активный и пассивный – неравнозначны в моральной перспективе не только с точки зрения более ценного и избираемого в качестве способа бытия, но и в силу того, что активность порождает пассивность. Невозможно любить самого себя и заботиться о самом себе, ибо *самое себя,* в сущности, есть начало чистой активности и не может быть любимо, дружимо и облагодетельствовано, не может быть объектом заботы или взгляда, в принципе не может быть страдательной стороной. Поступок и есть то, в чем Ничто активного начала обретает бытийственное наполнение, порождает того другого и тот мир, которые с одной стороны страдательны, а с другой – тождественны своему началу, а потому не нарушают его самодостаточности: в поступке ничто начала становится всем, человеческим бытием в его полноте.

Поступок *из себя* совершенно не означает *для себя* (так же как не означает он и ради другого), и единственность субъекта не устраняет другого: как раз наоборот, идея субъектного начала поступка в его единственности порождает возможность *бытия другого в пространстве морали* (а не в вещном эмпирическом мире) *в качестве друга.* Величавый (важно, что это суждение о нём у Аристотеля является продолжением высказывания о презрительности как основании правдивости, что теряется в переводе) не может жить в отношении к другому, но только в отношении к другу («καὶ πρὸς ἄλλον μὴ δύνασθαι ζῆνἀλλ᾽ ἢ φίλον» (EN 1124b)), то есть друг есть тот, кто не препятствует бытию *самим собой* (в данном контексте он не препятствует правдивости), а это возможно только в одном случае, если сам друг есть форма бытия *самим собой.* В силу этого друг не исключается и не может исключаться презрительностью подобно толпе, множеству людей и другому вообще. В «Риторике» (книга II, гл. 3) Аристотель указывает на то, что ни о ком не думают, что он относится с презрением к самому себе – значит, и друг есть тот, кто не исключён презрением, ведь для Аристотеля отношение к другу есть форма отношения к самому себе (дружбы с самим собой). Жизнь, подчинённая другому, ориентированная на отношение с ним, есть рабская, лживая (жизнь подхалима, льстеца) (EN 1125a), ведь она есть избрание не самого себя в себе,

а другого. Друг же – не другой. Уже упоминавшийся сюжет из «Риторики» указывает на то, что друг есть именно тот, кто не исключён, не нейтрализован презрительностью (и кто в этом отношении тождественен самому себе): мы любим (дружим) того, к кому относимся так, что стыдимся в действительно постыдных вещах, но не стыдимся в осуждаемом мнением, и это принципиально отличается от отсутствия стыда перед презираемым (см.: *Rhet.* II. 4. 23)[296]. То есть друг и есть тот, кто не устранён презрительностью.

Другой возникает не только как пассивная сторона поступка, как объект благодеяния, ведь «трудно непрерывно быть самому по себе деятельным» (EN 1170a), но и как результат видения поступка: ведь поступки окружающих мы способны созерцать быстрее, чем собственные (EN 1169b). Но и с точки зрения созерцания поступка другой возможен именно как друг: удовольствие от поступка друга, очевидно, Аристотель не считает внешним; объяснение этого заключается в следующем суждении: «проявления дружбы к самому себе распространяются на отношение к другим» (EN 1168b), и так как «добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам), – [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b). В силу этого поступок друга есть как бы доступный созерцанию собственный поступок, собственное бытие. В «Большой этике» Аристотель говорит о том же: «самодовлеющий человек должен нуждаться в дружбе, чтобы познать самого себя» (MM 1213a). Друг порождается ценностным взглядом поступающего, признающим в нём самого себя. Дружба, как и отношения с миром, построены не на взаимности, а на тождественности человека и мира: такова логика ценностного сознания, схваченная Аристотелем. И так понимаемая, она не разрушает исходную идею самодостаточности Величавого: ему свойственно то, что более присуще самодостаточному, «αὐτάρκους γὰρ μᾶλλον» (EN 1125a 10). Он и есть тот,

[296] Смысл этого отрывка из «Риторики» схватывается, пожалуй, легче в переводе Фриза: «We do not blush before them for faults merely condemned by public opinion. Provided that this is not due to contempt» (transl. by J.H. Freese).

кто сам себе полагает закон (в «Политике» Аристотель так говорит о таком человеке: «Для такого рода людей и законов не нужно, потому что она сами — закон» (*Polit.* 1284a)), а потому не может быть гражданином полиса, подчиняющимся законам, разве только если сам полис есть его собственная развёрнутость в бытие, то есть дружба. Зевсу нет места в полисе так же, как и нет места в хоре тому, кто поёт лучше всех остальных: такой человек должен быть или царём, или изгнанником. Этот аристотелевский пример с хором вновь перекликается с сократовским восклицанием (со снова переиначенным акцентом): пусть даже лира у него скверно настроена (как если бы он фальшивил в хоре), пусть нестройно поёт снаряжённый им хор, главное, чтобы он не имел разлада, противоречия с самим собой (*Gorg.* 482b–c).

В третьей книге Аристотель замечает, что возможными являются такие действия (поступки), которые происходят «благодаря нам» (δι᾽ ἡμῶν), а те, которые «благодаря друзьям» — тоже δι᾽ ἡμῶν, ведь начало в нас (ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν): «δυνατὰ δὲ ἃ δι᾽ ἡμῶν γένοιτ᾽ ἄν• τὰ γὰρ διὰ τῶν φίλων δι᾽ ἡμῶν πως ἐστίν• ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν» (EN 1112b 25). Эту же мысль Аристотель повторяет, развивая свою идею дружбы: «А можно предоставить другу и [прекрасные поступки], и даже прекрасней оказаться причиною [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому» («καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν πρᾶξαι τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ γενέσθαι») (EN 1169a). Словами комментария Н.В. Брагинской, дружба увеличивает область «самости». Поступок Величавого (как образа морального субъекта) порождает не нужду (в другом, пассивном объекте благодеяния или средстве познания самого себя), несовместимую с самодостаточностью, но другого как друга: того, чьё бытие он порождает своим поступком и в ком признает самого себя.

Почему Аристотель говорит о презрительности и превосходстве именно Величавого, именно во фрагменте, в котором он даёт его живописный портрет? Это является не только понятным, но и существенным, так как философски очерченный образ Величавого можно признать первым цельным теоретическим воплощением идеи морального субъекта. Аристотелевская мысль ведёт к пониманию поступка как ак-

туальности *моего* бытия, как ответа на вопрос о бытии *самим собой*, с которого начинается философская этика и к которому она возвращается в XX веке. И в этом этика есть первая философия.

И именно попытка помыслить морального субъекта и понять мораль как субъектность приводит к радикальному разрыву с *мнением*, с повседневными моральными представлениями. Концентрированное выражение этого расхождения – мысль, что лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его. Сам язык – само «претерпевание» благого в отношении себя со стороны других есть очевидный вызов. Если Сократ сосредоточен на содержании, на знании поступка, на его оценке, то Аристотель – на том, *кто* его совершает, на начале поступка, на том, как вообще возможен поступок, *как* он его совершает. Взгляд самого поступающего в силу этого абсолютно доминирует и становится основой моральной философии. Или, иначе, моральная философия и формируется у Аристотеля как самодостаточное мышление поступающего. Она отвечает той страсти, которая ведет его: как не стать рабом, как *быть*, то есть быть самим собой. Он не может опереться на ту социальную реальность, в которой живёт и в которой внешне оцениваемое действие никогда не устойчиво, никогда не прочно. Толпа то подносит лавровый венок победителю, спасителю полиса, то растирает для него цикуту как изменнику, она то ходит за учителем толпой, ловя каждое слово, то и ему растирает цикуту как развратителю. И единственное, что я могу знать о своём поступке и о себе, – это то, что я знаю деятеля. То есть единственное знание, на которое можно опереться – это знание изнутри поступка, а не извне него. И главное: любой может стать рабом, не быть рабом есть главнейшая задача. И Аристотель, не проговаривая, думает именно об этом: он определяет рабство философски – когда начало действий находится не в действующем, он есть раб, не человек, но вещь, инструмент в руках другого, того, кто принимает решение. Но пока я поступаю, то есть являюсь началом поступка (а поступок и есть действие, слово, мысль, началом которых я являюсь), пока я есть решающий, я – не раб, но человек, и человек я тогда, когда избираю не человеческое, а божественное

в себе. Вот к этому приходит Аристотель в кульминации своего морально-философского рассмотрения. Его движение далее – от теории поступка к теории справедливости от единственности к плюральности, можно сказать даже – от морали к праву.

«…Люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет»

> Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так как первое – признак его превосходства, а второе – превосходства другого. За благодеяние он воздаст большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован. Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет (облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства), притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно – об оказанных им. Вот почему даже Фетида не упоминает благодеяния, оказанного ею Зевсу, и лаконяне – благодеяний, оказанных ими афинянам, но только те, что были оказаны им самим. Признак величавого – не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги (EN 1124b).

В целостном, доведённом до портретной выразительности Фрагменте «Никомаховой этики» это место смущало и раздражало практически всех. Собственно, причина такой реакции понятна, ведь во Фрагменте Аристотель задаёт идеальный образ добродетельного человека в пространстве деятельного образа жизни, то есть моральный идеал. То, что этот идеал является явно аристократическим, хотя и признается большинством исследователей, но тем не менее остаётся на периферии их внимания. И указанное место коробит их в силу несовместимости с рядом христианских и новоевропейских ценностей и ценностных понятий, среди которых взаимность и равенство занимают не последнее место. Более того, эти понятия – взаимности и равенства – положены в основу всей новоевропейской этической мысли, и данное высказывание Аристотеля оказывается для неё совершенно разрушительным (впрочем, как и вся его философия

поступка, квинтэссенцией которой и является это место). Смущает критиков и несоответствие подобного описания представлениям о ценностях и нравах Античности. В античной литературе, как утверждается, благородство связывается с благодарностью, а её отсутствие часто воспринимается как трагическая ошибка. Так, критики Величавого приводят пример из «Аякса» Софокла:

> В нас чувство благодарное родится
> От чувства благодарного, – супруг,
> Забывший нежность ласк, неблагороден[297].

Можно привести и высказывание Демосфена, полного современника Аристотеля: «В общем мои убеждения вот каковы. Я лично держусь того взгляда, что *человек, получивший благодеяния, должен всю жизнь помнить об этом, а человек, оказавший благодеяние, должен сейчас же забыть об этом*, если один хочет поступать, как порядочный человек, а другой не хочет быть мелочным. А напоминать и говорить о собственных благодеяниях это почти то же, что бранить. Так я и не стану делать ничего подобного и не поддамся на его вызов; с меня достаточно того мнения, которое сложилось обо мне на этот счет у вас»[298]. Эти слова Демосфена буквально противоположны аристотелевским: «люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет».

Собственно говоря, вся история агрессивного неприятия аристотелевского текста о Величавом или его переосмысления, доводящего до уничтожения авторского содержания, есть редкий пример открытого противостояния обыденных представлений, впрочем, пропитанных определённой морально-этической традицией, и философского понимания-задания морали. Причём выразителями обыденного представления оказываются сами философы. Подобное нежелание слышать

---

[297] *Софокл.* Аякс / пер. С.Н. Шервинского // *Софокл.* Трагедии. С. 298.
[298] *Демосфен.* За Ктесифонта о венке (269) / пер. С.И. Радцига // *Демосфен.* Речи. В 3 т. Т. 3. М.: Изд-во «Памятники исторической мысли», 1996. С. 289.

мнение о себе интерпретируется Дж. Хоулендом как неспособность учиться морали[299].

Критики Фрагмента почти единодушно ставят Величавому в вину то, что он помнит, кого сам облагодетельствовал, но не помнит, кто облагодетельствовал его. Правда, Аристотель говорит далее, что «величавому вообще не свойственно кому-то что-то припоминать, особенно когда [речь идет о причиненном ему] зле, скорее, ему свойственно не замечать этого» (EN 1125a)[300]. То есть он не помнит не только благодеяния, но и злодеяния. (Кстати, именно с этой особенностью Величавого связывает У. Черчилль идею magnanimity: «In war: Resolution. In Defeat: Defiance. In Victory: Magnanimity. In Peace: Goodwill» – «В войне: решительность. В поражении: непокорность. В победе: великодушие. В мире: добрая воля» – с этих слов начинается его «История Второй мировой войны».) И ещё: «ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN 1125a). То есть Величавый не припоминает, а его пространство – не пространство оценок. Аристотель явно показывает: не оценки и действия других движут поступающим. Возможно, исключением является то, что *«за благодеяние он воздает большим благодеянием»*. Это высказывание стало для комментаторов основанием примириться с забыванием тех, кто облагодетельствовал Величавого. Так, в его портрете Альберт Великий насчитывает девятнадцать черт, некоторые из которых могут быть поняты как грехи: неблагодарность, неактивность и лень. Тем не менее он утверждает, что неактивность и лень не являются грехами, так как порождены сосредоточенностью на великих деяниях и стремлением избежать недостойного, некоторой осторожностью. А вот с неблагодарностью справится сложнее. Альберт цитирует Сенеку и Цицерона: дающий должен немедленно забыть, а получающий должен

[299] См.: *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man. P. 27–56.

[300] Теренс Ирвин в специально посвящённой этому работе приходит к выводу, что современники совершенно не связывали megalopsychia с «забыванием» причинённого зла, так что Аристотель в этом опять же не описывает существующее представление и нравы, а создаёт свой образ (См.: *Irwin T.* Magnanimity as Generosity // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity / ed. by S. Vasalou. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 21–48.).

вечно помнить – эта идея прямо противоположна аристотелевской. Но так как Величавый у Аристотеля за благодеяние воздаёт большим благодеянием и охотно оказывает услуги, то это и становится у Альберта главным свидетельством благодарности[301]. Таков же аргумент и Фомы Аквинского: высказывание «люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет» напрямую цитируется им наряду с другими, подобным же образом «сомнительными» характеристиками Величавого (празден и нетороплив, не может жить с другими, предпочитает прекрасное полезному). Эти качества, поскольку они принадлежат Величавому, ни в коей степени не заслуживают, на его взгляд, осуждения, но наоборот – заслуживают предельного восхваления. Так, нежелание помнить тех, кто его облагодетельствовал, должно быть понято так, что Величавый не любит быть облагодетельствованным, не ответив ещё большим благодеянием, а это есть добродетель благодарности (см.: *Secunda Secundae* CXXIX III 5).

Но сам Аристотель даёт однозначное объяснение, почему Величавый способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их (забывая): «первое – признак его превосходства, а второе – превосходства другого. За благодеяние он воздаст большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован»[302]. Аристотель вновь и вновь подчёркивает и именно в этом месте Фрагмента: «признак величавого – не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги» (EN 1124в). Благодарность присутствует здесь лишь внешне – за ней скрывается страстное желание

[301] См.: *Hoffman T.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity. P. 101–130.

[302] Величавый не ценит благодеяние, в котором он выступает пассивным объектом. Но это не мешает ему воздавать во много раз большим. Моралисты видят в этом порочный мотив – освобождения от зависимости от другого: он совершает ещё большее благодеяние, чтобы сохранить самодостаточность. Но аристократический ценностный взгляд видит в этом лишь дарение, имеющее своим основанием лишь самое себя – совершающееся лишь ради самого себя, отвергающее торгово-обменную логику. Величавый дарит многое, потому что он сам есть многое. Но ничего бы не изменилось, если бы он дарил количественно малое, ибо где та ценностная мера, которой измеряется дар?

преодолеть её, смести её неодолимой мощью дарения, установить своё превосходство, свою единственность в пространстве поступка. Это и подчёркнуто тем, что Величавый не помнит того, кто оказывал ему благодеяние. Ответное благодеяние совершается не ради него самого, а лишь от того, что Величавый стремится быть самодостаточным (ни в чем не нуждаться) и активным началом.

В пространстве деятельного образа жизни самодостаточность сочленена с активностью, противостоящей пассивности, страдательности. Но активность в данном случае не означает энергичность, торопливость и т.п. Величавый как раз, наоборот, медлителен, неторопли́в, празден. Активность как ценностно позитивное, как качество Величавого не означает обилия и энергичности действий, но – как противопоставленная страдательности – она означает бытие источником поступка, «полагание себя началом». Это позволяет понять абсолютно всё сказанное о Величавом как прямое осуществление и проявление этого полагания. Здесь Аристотель совершенно последователен. И Величавый пассивен в физическом смысле, медлителен, приближаясь к ещё одному аристотелевскому образу субъекта – «недвижному двигателю». Для Аристотеля полагание себя началом поступка есть сущность самого поступка. Поступок в первую очередь – это ἀρχή (начало, первопричина, решение, принцип, власть), о чём пишет Х. Арендт: инициация действия, решение о нем, а не действие как физическое осуществление. Инициация (от глагола «инициировать», а не в другом смысле), принятие решения о поступке есть то, что делает вождь по отношению к своему племени, народу. Именно инициация есть суть поступка, она задаёт его моральную природу, вне этого он был бы просто действием, причём неважно – действием ли физическим, внечеловеческим или действием, оцениваемым социумом, правом, имеющим многочисленные значения во вне-моральном пространстве. Эта инициация есть возведение основания поступка к себе самому. Аристотель фиксирует это, отождествляя принимающего решение и царя, извещающего народ о выборе: «всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвёл источник поступка к себе самому, а в себе самом – к ведущей части

души (to hegoymenon), ибо она и совершает сознательный выбор... Цари извещали народ о выборе, который они уже сделали» (EN 1113a). Герой, вождь – образцовые примеры совершающего поступок в этом смысле. Осуществление его в вещном мире может быть опосредовано действиями многих людей, но сам поступок останется поступком того, кто принял решение. Он оказывается защищённым от уходящих в бесконечность хрупких последствий, от судьбы творения, результата и не объективируем в нем, а потому абсолютно замкнут на поступающего.

Человек активен как полагающий себя в качестве начала не только по отношению к поступку, но и к своему бытию: для него «собственное бытие – предмет избрания» (EN 1170b). То есть Величавый (поступающий человек) является активным в избрании своего бытия, в предпочтении одного в себе другому – он есть начало этого избрания и предпочтения. В этом и заключается самодостаточность деятельного человека – так она раскрывается в философии и задаётся философией, так она философски проговаривается. Добродетельный человек понимается как начало (можно сказать, абсолютный субъект). Бытие заслуживает избрания, причастности само по себе. Моральный субъект не предшествует этому избранию и не является его следствием, он тождественен избранию бытия, бытия самого себя и самим собой, он заключается в нём и задаётся им. Или, иными словами, само избрание бытия, активность в отношении собственного бытия и есть бытие в качестве человека. Стремление Величавого быть самодостаточным – не просто выражение аристократического ценностного сознания или образца эпохи, это стремление, основанное на философской идее: самодостаточность есть тождественность полагания себя единственным основанием поступка, избрания в себе самого себя, а не чего-то иного в себе, и избрания бытия. Избирающий бытие может избрать только собственное бытие, а потому вовлечённые в действие принципиально неравны: у одного из них есть «превосходство с точки зрения действия» (EN 1168a) – и это превосходство инициирования, авторства, полагания себя началом (он дружит, а не дружим – различие это подобно различию совершения благодеяния и получения его).

Превосходством с точки зрения действия исторически обладали, сменяя друг друга, три поколения: сначала поступком было то, что совершают боги и герои мифов, так как только они действуют от своего имени[303], затем в качестве инициаторов поступка выступают герои-вожди, принимающие решение, и поступок становится тождественным их поступкам, и сами они тождественны этим своим поступкам, слиты с ними. Их поступок возможен в необычных, редких обстоятельствах, ради него мужи, герои, вожди «должны были покинуть дом, двор и отечество, чтобы в далёких странах исполнить нечто чрезвычайное»[304]. И третьим поступающим становится добродетельный человек — именно потому, что способен положить себя началом. Спускаясь с Олимпа, отделяясь от предзаданного пространства — божественного или героического — поступок сохраняет своё прежнее лицо: теперь человек совершает его в качестве аристотелевского Величавого. Он оттого и достоин великого, что, совершая поступок, поступая, становится в один ряд с богами и героями. Подобно герою он стремится быть первым, преобладать над остальными, и он превосходит всех в пространстве поступка именно в силу того, что является его началом (предпочитая и нечто божественное в себе) — в этом он самодостаточен.

Но Величавый — не возглавляющий военный поход вождь и не гомеровский герой, не вдали от дома совершает он поступок: пространством этого поступка становится полис. Полис — не собрание богов на Олимпе или в Аиде и не толпа вооружённых воинов (как и не стадо пасущегося скота, если следовать Аристотелю). «Полис имел задачу упорядоченного предоставления ситуаций, в которых можно было стяжать “бессмертную славу”, соотв. организовать стечения событий, когда каждый мог отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой особности»[305].

[303] «Он послал меня в Трою и мне заповедовал крепко // Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться» (*Il.* VI 208). Эти слова дословно повторяются и в Девятой книге «Илиады»: «Старец Пелей своему заповедовал сыну Пелиду // Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться» (*Il.* XI 784) (*Гомер.* Илиада / пер. Н.И. Гнедича).

[304] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 260.

[305] Там же. С. 260.

Став пространством поступка, полис одновременно обеспечивает «непреходящую славу великих поступков и речей», давая поступку независимость от «создающих и поэтических искусств»[306]. Поступающий больше не является героем мифа или эпоса, он возможен в человеческом пространстве. Но как ему оставаться самодостаточным, началом, причиной поступка в пространстве полиса, среди других людей? Как быть превосходящим, единственным в этом «собрании экстраординарностей»? Аристотель в осмыслении поступка оказывается в точке напряженного перехода от героя к гражданину. Герой не может исчезнуть – это было бы исчезновением поступка (так же как и невозможен был бы героический поступок без его божественного начала), но что-то должно случиться такое, что позволяет ему стать человеком деятельного образа жизни, самодостаточным в жизни среди людей, как полисного существа. В том, как развивается аристотелевское рассмотрение благодеяния, обнаруживается его видение и разрешение этого напряжения.

В IV книге «Никомаховой этики» Аристотель говорит о человеке, который помнит (ценит) собственное благодеяние и не помнит совершенное по отношению к нему. И в основе этого – стремление к самодостаточности (ни в чем не нуждаться), превосходству и к активности. Но в IX книге Аристотель вновь возвращается к благодеянию. Анализируя принятое мнение, что «благодетели больше питают дружбу к облагодетельствованным, нежели принявшие благодеяние...» (EN 1167b), он ещё больше разводит совершающего благодеяние и принимающего его тем, что первый избирает бытие себя, второй же оказывается на уровне пользования.

> Причина в том, что для всех бытие (to einai) – это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т.е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо, что человек есть в возможности (dynamei), его творение являет в действительности (energeiai). Вместе с тем, если для благодетеля связанное с его поступком

[306] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 261.

> прекрасно и поэтому радует его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни (EN 1168a).

Живя и поступая, человек становится причастным бытию, которое есть предмет приязни и избрания, то есть, живя и поступая человек только и становится человеком в действительности, тем в себе, что является основанием мира, моральным Я. Платоновский Алкивиад стремился заполонить собой, своим именем весь мир, аристотелевский герой осуществляет эту мечту, устанавливая себя в качестве начала, источника поступка и воплощая аристотелевское тождество добродетельного поступка и добродетельного человека.

Но в процитированном месте из IX книги в связи с прежним сюжетом о благодеянии возникает новая тема — тема творения. В первом отрывке из IV книги поступок понимается в первую очередь как инициация, решение, активность поступающего. Теперь Аристотель говорит о поступке как о творении: с точки зрения деятельности создатель есть его творение, оно есть действительность человека, его бытие (во всяком случае, он любит его как своё бытие). Подобное изменение бросается в глаза в силу того, что Аристотель неоднократно подчёркивает различие действия и творения (тождественного результату как созданному).

Ханна Арендт, обращаясь к этому месту «Никомаховой этики», считает, что в примере с отношением между благодетелем и получателем, когда «благодетель нечто сделал, некое ἔργον, так сказать, произведение собственных рук, тогда как получателю пришлось просто остаться пассивным»[307], действующий относится к поступку как к результату, как к созданию рук, а философ мыслит действие как создание, тогда как он неоднократно различал πράττειν и ποιεῖν. Казалось бы, действительно, Аристотель отказывается здесь от понимания поступка прежде всего как ἀρχή, как основанного на полагании себя началом. Само πράττειν есть исполнение этого решения, этой решимости к поступку, тогда как ποιεῖν тяго-

[307] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 259.

теет к результату, творению как к своему основанию: угасает в нем. По мнению Арендт, пример с благодеянием в IX книге свидетельствует, что понимание поступка как творения разрушает и сам поступок и порождаемые им отношения между людьми. Пример с благодарностью ведёт её к выводу: поступок «только тогда способен оформиться в реальный конечный результат, когда люди готовы отказаться от того, что он способен произвести сам от себя, – от объективно не фиксируемых, неуловимых и всегда крайне хрупких связей между людьми»[308]. Под связями она подразумевает, в частности, те, что сплетаются из дарения и принятия. Оставив в стороне вопрос о ценностном смысле дарения (Аристотель бесспорно не видит его как уравненность дарения и принятия, но наоборот предельно разводит их, повторяя эту мысль неоднократно), обратимся к следующему: описывая поступок как творение, отказывается ли он от выведения поступка из решения, из активности, началополагания поступающего? Или он задаёт иное движение прежней мысли? Не случайно, его возвращение к теме благодеяния происходит уже не в описании ряда добродетелей, а в рассуждении о дружбе: если сначала само философское рассмотрение воспроизводило взгляд поступающего на самого себя, то теперь оно воспроизводит взгляд того же поступающего на мир, вовне, на поступок как действительность собственного началополагания. В этой оптике поступок оказывается творением и возникает новый вопрос: возможно ли такое творение, которое не уничтожает инициацию, авторство поступка; возможен ли такой результат поступка, который не оказывался, в конечном счёте, ничтожением его начала, его субъектности, самодостаточности его автора? Именно этот вопрос возникает на пересечении двух аристотелевских рассуждений о благодеянии: в одном поступающий ценит, видит и помнит лишь свой поступок, основанный на его самодостаточности и воплощающий её, во втором рассуждении он ценит того, кому оказывает благодеяние, как отец сына – в качестве своего творения. Поступающий ценит *свой* поступок, ибо в нём он причастен бытию (которое есть удовольствие и благо), но он

[308] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 260.

ценит и своё *творение*, причём по той же причине, что и своё бытие, так как *с точки зрения деятельности* создатель есть его творение: творение есть действительность того, что есть в деятеле в возможности. Но что означает эта действительность, если речь идёт о поступающем человеке? Что или кто является творением поступка?

Важно отметить, что героем и этого рассуждения IX книги также является Величавый – именно его краткое описание Аристотель повторяет в кульминационном месте (EN 1169a). Величавый выступает здесь как себялюбец. Большинство называет себялюбцами тех, кто «уделяет самим себе» имущество, почести и телесные удовольствия, а Аристотель считает себялюбцем того, «кто всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки» (EN 1168b) добродетельные, ведь такой человек уделяет себе «самые прекрасные и первейшие блага и угождает самому главному в себе, во всем ему повинуясь» (EN 1168b), уделяет себе «большую долю нравственной красоты» (EN 1169a). Себялюбец усерден в совершении добродетельных поступков – в этом он любит и избирает себя в себе. Но именно стремление *совершать* (добродетельные) *поступки*, в той же степени, в какой оно задавало единственность, исключительность, абсолютное превосходство поступающего, теперь помещает его в мир людей.

Бытие есть не данность, а задача, предмет ежесекундного стремления, а стремление есть то, что необходимо сопутствует мысли для того, чтобы она могла перейти в поступок, стать решением и решимостью одновременно. Очевидно, что бытие самого себя (а иным человеческое бытие немыслимо) не может быть подарено одному человеку другим: отдавая первенство бытию Другого, человек не может бытийствовать, ибо невозможно перепоручить своё стремление другому. И тем не менее в своей самодостаточности, не-нужды ни в чем, поступающий, только в поступании бытийствующий человек нуждается в друге. И Аристотель признает несколько оснований этой нужды. Во-первых, подчёркивая, что собственный поступок есть бытие и он несопоставим по значимости с действиями других людей, которые лишают человека самодостаточности, ставят его в зависимость, он тем не менее замечает, что «добропорядочный человек» нуждается в тех,

«кто примет его благодеяния» – отсюда делается вывод, что блаженному (а речь в данном случае идёт о блаженном) нужны друзья.

Во-вторых, сама возможность поступка связана с наличием других людей. Аристотель так говорит об этом: «трудно непрерывно быть самому по себе деятельным, зато с другими и по отношению к другим это легко» (EN 1170a). И, в-третьих, ему – блаженному и самодостаточному – не нужны друзья как источник полезности или удовольствия, но друзья нужны в связи с тем, что счастье есть деятельность и в высшей своей форме – созерцательная деятельность: а удовольствие доставляет созерцание добрых и родственных поступков, а таковы поступки друга, являющегося добродетельным человеком. Поступки окружающих мы способны созерцать быстрее, чем собственные (EN 1169b); так, во всяком случае, считалось от начала философии в Греции до Сократа – наблюдение над другими имеет преимущество перед интроспекцией в силу публичного характера жизни[309]. Добавим, что величавость как отношение к самому себе не есть некая позднейшая субъективность или интроспекция: она осуществляется именно в полагании себя началом поступка, то есть в решимости быть в мире, ворваться в него. Правда, Аристотель замечает, что раз жизнь самодостаточного доставляет удовольствие сама по себе, «не нужно никакого удовольствия, привлекаемого извне» (EN 1169b). Но удовольствие от поступка друга, очевидно, Аристотель не считает внешним: друг не является другим (или, иначе, другой существует лишь как друг), он есть своего рода проекция отношения к себе на мир – «проявления дружбы к самому себе распространяются на отношение к другим» (EN 1168b), и «добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам), – [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b). В силу этого созерцание поступка друга есть созерцание собственного поступка. В «Большой этике» Аристотель говорит

[309] См.: *Брагинская Н.В.* Комментарий 44 к IX книге «Никомаховой этики» // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 744.

о том же: мы не можем увидеть себя своими силами и, «как при желании увидеть свое лицо, мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга» как на «второе я», поэтому «самодовлеющий человек должен нуждаться в дружбе, чтобы познать самого себя» (ММ 1213a).

Но меняет ли взгляд на поступок друга общую оптику превосходящей единственности: если друг является не безликим исполнителем, не тем, кто принадлежит к выпадающей из пространства поступка совокупности людей, осуществляющих, реализующих решение, превращающей его в результат, но именно совершающим поступок, то не возникает ли наряду с Величавым равный ему другой? Ведь пока все связи Величавого и друга имеют природу отношения и познания, они не могут быть противопоставлены утрате самодостаточности того, кто существует в таком пространстве, где возможен ещё и поступок друга, который ставит дружащего в страдательное положение, лишает его самодостаточности. И повод для такого опасения есть – ещё одно высказывание, как бы противоречащее сказанному о Величавом, находим в «Политике»: Аристотель говорит о том, что невниманием или оскорблениями со стороны близких дух возмущается намного больше, и люди «великие духом» особенно оскорблены в этом случае, так как «те, кто, по их мнению, должен оказывать им благодеяния, не только причиняют вред, но и лишают их этих благодеяний» (*Polit.* 1328a 13). Данное рассуждение возвращает к тем величавым (в русском переводе – благородным), которые приходят в ярость от оскорбления, не терпят бесчестья – Ахиллу, Аяксу, Алкивиаду (См.: *An. Post.* II 13 97b). Это отношение к благодеянию со стороны других как бы противоречит исходной идее: Величавый не помнит чужих благодеяний и не желает их, а здесь он возмущён отсутствием благодеяния со стороны «близких». Не просто возмущён, но даже приходит в ярость. Выделенные Аристотелем величавые герои в ярости выступают против собственного сообщества, при этом их действия направлены на установление такого мира и такого отношения, в котором они утверждают своё ценностное первенство, утверждают себя как начало – и в этом

совпадают с Сократом. Важно, что возмущает действие не любого безликого другого, а именно друга.

На эти вопросы Аристотель даёт ответ, или намёк на ответ, исключительной философско-этической глубины: «А можно предоставить другу и [прекрасные] поступки, и даже прекрасней оказаться причиною [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому» (EN 1169a)[310]. Поступающий человек, возводящий источник поступка к себе, является причиной поступка и друга, то есть *возводит к себе источник поступков как собственных, так и друга*. Таким образом, поступок друга является поступком Величавого: поступающий, Величавый несёт исключительную ответственность за весь мир поступков, за поступание как таковое. Это позволяет понять всю основательность высказывания Аристотеля о том, что «для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b). Ведь он является началом поступка друга, который и есть действительность его бытия. Для него добродетель друга тоже существует (EN 1170b), но она наполняет нравственной красотой самого блаженного, себялюба, Величавого именно в силу того, что он сам есть причина добродетельного поступка друга или поступка как такового. В третьей книге Аристотель замечает, что возможными являются такие действия

[310] Когда Аристотель говорит о полагании себя началом поступка, он, как уже говорилось, употребляет слово ἀρχή (EN 1113a 5), в этом же месте он использует слово τὸ αἴτιον – причина. *О соотношении этих понятий пишет М. Хайдеггер:* «Здесь для выражения αίτιον и αίτία недвусмысленно стоит слово ἀρχή. В большинстве случаев греки слышали в этом слове нечто двойственное: во-первых, ἀρχή разумеет то, от чего нечто берет свой исход и начало: во-вторых же то, что в то же время как этот исход и начало берет верх над тем другим, что от него исходит, и таким образом держит это другое, а тем самым над ним господствует, начальствует. Ἀρχή означает одновременно начало и господство. В соответствующем несколько сниженном расширении это означает: исход и распоряжение; чтобы это балансирующее единство выразить с обеих сторон, можно перевести ἀρχή через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно. И такое понятие об ἀρχή дает тут же употребленному αίτιον, причине, более определенное содержание. (Это понятие ἀρχή, по всей вероятности, не есть “архаическое” понятие, но понятие это задним числом впервые с Аристотеля начиная и затем через “доксографию” было обратно вмыслено в начало греческой философии.)» (*Хайдеггер М.* О существе и понятии Φύσις / пер. В. Микушевича // *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. С. 127).

(поступки), которые происходят «благодаря нам» (dia hemon), а те, которые «благодаря друзьям и близким» тоже зависят от нас, «так как в нас источник [действия]» — тоже dia hemon: ведь архэ в нас (he gar arxe en hemin) (EN 1112b).

Слова Аристотеля о том, что прекрасней оказаться причиною прекрасного поступка друга, можно было бы понять так, что речь идёт о положительной оценке поступка друга как благодеяния, направленного на меня, когда я являюсь такого рода причиной его поступка. Но тут невозможно не обратиться к настойчиво проводимой Аристотелем идее о том, что добродетельный человек избирает активность как собственное бытие и не желает быть тем, на кого направлено благодеяние. Значит, Аристотель, когда говорит о бытии причиной поступка друга как наиболее ценной, имеет в виду причинность другого рода, такую же, какова она в отношении собственного поступка. То есть поступок друга есть мой поступок, за который я ответственен.

И бытие друга не есть ограничение собственного бытия Величавого, но и есть само его бытие. И когда он созерцает поступки друга, то он созерцает такие поступки, началом которых он сам является. И ярость Величавого по отношению к поступкам друзей не отрицает самодостаточности, но проявляет его отношение к ним как к собственной самости. На самом деле, ко всему, что пытается ограничить его самодостаточность, он испытывает не ярость, а презрение. Величавый есть презирающий всё и всех, что и кто покушается на его стремление исходить из самого себя и себя полагать началом — он презирает в этом качестве и людей (так его описывает Аристотель в связи с парресийностью), и необходимость (таков он в «Риторике») и таким образом ничтожит их. Оказывается, что избрание бытия друга основано на том же, что и избрание собственного бытия, — в сущности, это есть избрание бытия как такового — на инициации поступка. Друг есть тот, кто поступает, а так как поступок есть решение, инициация (а вне этого остаются лишь действия осуществления, исполнения), то друг есть автор решения. Но таковым в пространстве морали может быть лишь Величавый — в этом его превосходство, его величие. И он полагает себя началом действия другого, превращая его из действующего в посту-

пающего, то есть включая его в моральное пространство, придавая ему моральный смысл.

Обратимся снова к проблеме соотношения поступка как полагания себя началом и как творения. Друг любим Величавым. Величавый любит его как того, началом которого он является, как своё творение, как отец любит сына. Аристотель различает поступок как решение, инициацию действия и творение как результат и действие, имеющее целью нечто внешнее себе — этот результат, но является ли друг таким творением-результатом? У Аристотеля есть высказывание, что дружба есть действие (EN 1211b 31), а друг есть творение, но ведь это творение не иного, а собственного бытия, развёртывание своей самости, то есть творение такого, что тождественно самому творящему. Это не созидание амфоры или даже закона, подобного стене, огораживающей полис. Это творение, тождественное способу бытия, это такое произведение, результат поступка, который не существует вне и отдельно от самого этого поступка. Точно также как само решение о поступке. Иными словами, в творении дружбы, а так как дружба есть полис, то полиса, в поступке сливаются поступок как решение и поступок как результат. Или, если творчество связано «с чьей-то и относительной» (EN 1139b) целью, а в поступке цель есть благополучение, то в рассматриваемом случае, когда Величавый является началом поступка друга, то есть его нацеленности на благо, речь идёт не о творчестве, а о поступке, задающем пространство морали, которое, видимо, не сопоставимо ни с каким действием, результат которого отчуждаем от него. Это замыкание начала и результата поступка выражается и в сопоставлении Аристотелем отношения к облагодетельствованному и к другу как к творению: «Все бывают благосклонны к тому, что они сами создали. ...Отец больше любит сына, чем сын отца» (EN 1211b). Х.-Г. Гадамер обращается к идее единства отца-сына у Гераклита и диалектике этого отношения: человек генерирует себя в качестве отца и так генерирует сына[311]. Когда отец делает себя отцом, он становится и сво-

[311] *Gadamer H.G.* The Beginning of Knowledge. New York., London: Continuum, 2003. P. 24–26.

им сыном (он становится отцом в результате собственных действий, то есть создаёт себя (в качестве отца) и становится собственным сыном). Творец есть собственное создание ещё и в том смысле, что, творя нечто, он творит себя в качестве творца: отец создаёт сына, становясь собственным сыном; совершая поступок, полагая себя его началом, поступающий сам становится собственным творением, началом начала, то есть абсолютной самодостаточностью. И он становится собственным творением именно в силу того, что является полной причиной. Когда поступающий любит своё творение, он любит себя как начало творения, и в этом инициация поступка и творение становятся неразличимы.

Поступок не разворачивается в цепь, не превращается в поведение — он единственен и вневременен: его невозможно помыслить в качестве объективированного и непредсказуемого результата, аннигилирующего инициацию, само изначальное решение совершающего его. Герой поступает, но не «ведёт себя». Это выражается в том, что, словами Ханны Арендт, «лишь кто не живет дольше своего высшего подвига, остается бесспорным господином установившейся в нем идентичности и потенциального величия, поскольку через смерть он уходит от последствий и от продолжения начатого им»[312]. Когда конец усилия и конец жизни не совпадают, человек постоянно что-то приоткрывает из своего, но никогда не может вполне себя обнаружить[313], и поступок, ядром которого выступает инициация, решение, теряется в бесконечности, в которой теряется из виду и сам поступающий. Самораскрытие содержится в самой инициации поступка и не является той целью, которая воплощается в результате. Для греческой античности, что и подчёркивает Арендт, прообраз действия, поступка связан с феноменом самораскрытия и откровенно индивидуалистичен. Это и есть поступок, являющийся подвигом героя. В нём — слитость, тождественность поступка и поступающего, когда вне поступка нет и самого деятеля, и его гибель совпадает с полным самораскрытием, самобытием в поступке.

[312] *Арендт Х.* Vita activa... С. 256.
[313] Там же.

Философия осознает хрупкость человеческих дел, «тщетность, беспорядочность и необозримость последствий, тянущихся за всяким поступком»[314]: она отказывается от понимания способности к действию «в ее чистейших и радикальнейших формах». Встаёт вопрос о поступке не героя, но человека полиса, добродетельного человека, продолжающего жить и тогда, когда решение о поступке перешло в действие, причём действие, в которое вовлечены другие люди, обстоятельства, случайности и т.п. Именно в этой точке перехода от поступка героя к поступку добродетельного человека возникает напряжение отношения между поступком как решением, инициированием и поступком как творением. Поступок как деяние бога сливается со своим деянием в вечности бытия, они тождественны в своём обличье. Поступающий герой отличается от поступающего бога своей смертностью – и завершение его жизни придаёт поступку окончательный смысл, познаваемый извне, остающимися в живых, изнутри же поступка он дан лишь как инициация, решимость, принятие решения поступающим. (Впрочем, так называемый смысл поступка, видимый извне оставшимся в живых наблюдателям, несоизмерим со смыслом инициации как таковой и ни в коей мере не выражает её: они разведены в той же неодолимой мере, что и поступок и познание.)

Поступающий человек – вот та полная трагизма и энергии проблема, с которой сталкивается античная философия. У Аристотеля она приобретает множество форм, и одной из них – парадоксальной, напряженной – является обсуждение им благодеяния. В нём находят выражение две заострённые идеи: одна, основанная на понимании поступка как инициации, решения, авторства, другая – на понимании поступка как творения. Важным моментом является то, что к первой Аристотель обращается в связи с образом Величавого, а ко второй – в ходе обсуждения понятия дружбы. Первый – образ субъекта морали, он самодостаточен и полагает себя в качестве начала и поступка, и всего мира, делает его своим. Для него ценным является собственный поступок, это

[314] *Арендт Х.* Vita activa... С. 259.

его бытие как действительность. Он помнит своё благодеяние и не помнит совершенное по отношению к нему. И то, что может быть в его действиях понято как благодарность, вовсе ею не является, — это лишь форма устранения зависимости от другого, установления своей самодостаточности, утверждение дарения как единственно приемлемой формы отношения с миром, отрицающей обмен, даже имеющий вид благодарности.

Поступающий человек, совершая благодеяние, любит своё творение больше, чем тот, кто получает его благодеяние: в этом принципиальное различие того, кто поступает, активного начала, и являющегося пассивной, страдательной стороной. Для последнего в этом действии может быть польза, но она не может сравниться с благом, с самодостаточностью благой цели поступка — с тем бытием в качестве человека, которое задаётся поступком. Для страдательной стороны, в сущности, здесь нет самого поступания. В этом отношении, совершающий благодеяние и принимающий его абсолютно разведены, несоизмеримы. Но Аристотель должен решить задачу, в которой условием является жизнь человека среди людей, такая жизнь, которая несопоставима с животной стадностью. И ответом является понятие дружбы — то особое аристотелевское открытие, позволяющее поступающему человеку сохранить свою субъектность, то есть своё бытие, свою изначальность, и быть самодостаточным среди людей, в совершенно особом пространстве. И это особое пространство должно быть пространством такого бытия, которое является человеческим, то есть в его основе должно быть именно человеческое бытие. И Аристотель находит ответ: именно поступая, самодостаточный человек порождает пространство полиса, становясь причиной поступка друга.

Законодатель, по Аристотелю, подобен архитектору: он строит стену, задающую пространство полиса, сам же он находится вне него. Для него результат действия, творение подобно творению ремесленника, которое овеществляется и существует независимо от творца, иногда сохраняя, а иногда и теряя его имя. Творение, определяющее поступок, — иного рода. Это такое творение, которое невозможно вне порождающей его причины, начала, субъекта. Само со-

держание и бытийственность его определяются именно этой инициацией: подобно тому как дар неотчуждаем от дарящего и только в тождественности дарящему имеет ценностный смысл, точно так же и полис, дружба, другой, поступок другого существуют только в тождественности их порождению решением поступающего, Величавого – то есть их абсолютному началу. Это – начало, не понимаемое в логике причин и следствий. Полагая себя началом поступка (абсолютным, самодостаточным), человек осуществляет бытие в тождественности с поступком в его полноте, то есть и в инициации, и в творении: мечта Алкивиада наполнить мир собой осуществляется. Так происходит слияние поступка героя и человека. В инициации поступка самодостаточность человека осуществляется в его единственности (превосходстве), в творении – в самодостаточности полиса, порождённого поступком, то есть самодостаточности полиса как разрастания самости Величавого до границ мира. А отношение принимающего решение о поступке к творению позволяет поступку быть ответственным.

В обоих рассуждениях о благодеянии поступающий человек остаётся активным началом (исключающим пассивность), он остаётся началом поступка (и своего, и друга). Аристотель сохраняет такое понимание поступающего: при переносе акцента в поступке на творение он сохраняет все сущностные черты поступка, которые были выявлены им при понимании его как инициации, решения вождя.

Друг есть условие и форма бытия человека в деятельности, но его «нужность» особая, не разрушающая самодостаточность поступающего, ведь Величавый в дружбе избирает бытие друга как собственное, предпочитает себя в себе и возводит источник поступка к себе самому, считает поступок и бытие друга своими. И друг своим благодеянием не разрушает самодостаточности Величавого, который ценит его поступок в качестве собственного.

«Мораль затрагивает индивида в его единичности»[315]. Ответ на вопрос «Что я должен делать?» в конечном счёте

[315] *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии / пер. с англ. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. С. 142.

зависит от того, «*что* я решу относительно самого себя»: Величавый как образ человека поступающего есть образ человека, определённым образом относящегося к себе («решившего относительно самого себя», а само это решение существует не в виде суждения, а в самом поступании), – так, что это отношение позволяет ему поступать. Он самодостаточен и единственен в своей самодостаточности (автономности). Ханна Арендт вводит понятие уединения как некий модус экзистенции, наличный в безмолвном диалоге меня самого со мной самим: я в мышлении оказываюсь двоими в одном. Она допускает подобный диалог с другим: если «мы начинаем говорить в форме диалога о тех самых вещах, которые интересовали нас обоих, пока мы еще были в уединении, то это равносильно тому, как если бы я теперь обратился к еще одной самости. Эту другую самость, *allos authos*, Аристотель совершенно верно определил словом “друг”»[316], – и это, согласно Арендт, есть настоящее уединение. Она говорит о мышлении. Но Аристотель увидел возможность сохранения уединённости, единственности человека в пространстве и деятельной жизни: той самодостаточной единственности, ответственной уединённости, без которой невозможна мораль и в которой рождается решение о поступке. Он раскрыл тайну её сохранения в жизни человека среди людей, заключающуюся в том, что полагание себя источником поступка, поступка как такового – поступка и моего Я и того иного Я, которое тождественно моему настолько, что не разрушает единственности морального субъекта – порождает полис. И если друг совершает благодеяние по отношению к Величавому, являющемуся причиной этого поступка, то не возникает никакой необходимости ни в разрушающем благодарность даре, ни в иной форме отрицания собственной зависимости и установления самодостаточности: это есть благодеяние Я по отношению к Я, развёртывание самости до горизонта человеческого мира.

Рассуждение Аристотеля о благодеянии может быть пересказано с использованием того слова, которое позднее

[316] *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии. С. 144.

играет особую роль у Юма, – это слово «мой». Величавый ценит и помнит именно то, по отношению к чему он говорит «мой» и что видится им с той единственной точки в мире, которую он сам занимает. «Мой» принципиально отличается от того «себя», которое воспроизводится в «заботься о себе» и «познай самого себя». В этих «о себе» – «себя» человеческое Я раздваивается, оно относится к себе как бы извне, со стороны мира, что и порождает проблему идентичности. Забота о себе предполагает наличие того, к чему следует подтянуть себя – например, образование, воспитание, способность рассуждать. Даже забота о собственном теле, а тем более – о душе, предполагает, что без этой заботы они несовершенны – а значит существует некоторое предзаданное, детерминирующее представление об идеальном состоянии здоровья того и другого. Далее: в заботе, и тем более – познании, человек относится к себе как некоторому объекту. И хотя исключительно важным является избрание им именно себя в качестве такого объекта, заботиться он может, о чём угодно, и познавать – всё, что угодно: в самих этих актах нет никакой исключительности и единственности, а потому они низводят «меня» до «любого», до вещи. И последнее: невозможно попасть множеством стрел в одну точку – она неизбежно превратится в множество пусть близких, но множество точек. Зато выпустить стрелу из одной единой точки не только возможно, но и неизбежно: взгляд Я на мир всегда именно таков, он не порождает множественности, но задаёт мою единственность. И выражением, результатом этого взгляда является «мой». Поступок, увиденный с точки зрения мира, даже с точки зрения меня самого, но обращённого на меня извне, никогда не может быть моим хотя бы потому, что он существует уже наряду со мной.

То, что для Величавого исключительно важно, что поступок есть «мой» (не «его», так как тогда решающим было бы мнение окружающих, приписывающих нечто Величавому), что это есть способ избрания им собственного бытия, – является важным философско-этическим открытием: открытием моральной ответственности, отличной от правовой.

Вариация. О даре (в связи с предыдущим рассуждением о благодеянии)

...Само воспитание и его сущностная
основа, то есть философия как
дружественное расположение к должному-
быть-помысленным, со своей стороны,
основываются на том, что это должное,
издавна означающее бытие, в себе самом
властно проникнуто благосклонной
готовностью к даянию... Отстаивая это
вполне обычное соображение, мы ведем
себя так, как будто все, что отличается
благосклонностью и готовностью даяния, –
собственность «субъекта», который имеет
на это преимущественное право...
Хайдеггер. Гераклит

В одном из обширных исследований взаимности она определяется через понятие благодарности, которое отчленяет взаимность (reciprocity) от других форм обмена[317]. Но следует отметить, что сама благодарность в качестве своей предпосылки имеет наличие взаимности отношений, причём такой взаимности, которая предполагает некоторую степень равенства, нахождения приблизительно на одном уровне. Между Богом и его творением существует взаимность, но нет одноуровневости, а потому благодарность творения к Творцу не сопровождается благодарностью Творца по отношению к творению, ибо это было бы некоторой патологической благодарностью к самому себе. Можно допустить следующее возражение: речь изначально идёт о человеческих отношениях – о субъектах, уравненных своей человеческой природой, – и о фундаментальных основаниях человеческого сообщества. Тогда следует задаться вопросом: нет ли в этих основаниях того, что можно было бы определить как принципиальную неуравненность (не в смысле разнообразия человеческих лиц и характеров) людей, – нет ли в системе

[317] Вот это определение: взаимность – это «обмен, осознаваемый как осуществление благодарственных, ответных добровольных действий» (Reciprocity in Ancient Greece / Ch. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (eds). Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 20).

их отношений таких, которые бы были именно в первую очередь и принципиально неравными, невзаимными. Именно этот вопрос и ставит аристотелевское учение о поступке и поступающем с его радикальной асимметрией.

Допущение сосуществования (в разных, в том числе и не гармоничных формах) в одном явлении исключительно противоположных оснований и проявлений обнаруживается через двойственность смыслов, существенных для данного явления понятий. Эта двойственность может обнаруживаться как в противоречивости обыденного употребления, в столкновении ценностных суждений, так и в теоретических дискуссиях. К такого рода двойственным понятиям можно отнести гордость, о которой ещё пойдёт речь. К ним же относится и Дар. Щедрость и дарение являются центральными ценностными понятиями аристократизма, который одновременно может восприниматься и как нечто исключительно внеморальное, и в то же время – как позитивный идеал. Правда, внеморальным он представляется нововременному этику, оперирующему (пусть даже и вынужденно) исключительно понятиями, рождёнными в ином ценностном тигле (мещанства, склонного к уму рабства у Ницше, священничества у О. Шпенглера), а позитивным он представляется вне этого контекста, а потому, соответственно, и лишённым понятийности, немым.

Двойственность смыслов, обнаруживаемая в представлении о дарении, есть не результат разных исследовательских подходов, а проявление раздвоенности самого субъекта дара, если рассматривать его в качестве субъекта ценностного сознания. Это проявление столкновения периферийного и центрального в ценностном сознании. Если в периферийности взаимность действительно является фундаментальным принципом не просто отношений с миром, но и обнаружения себя в нем, то в центральности взаимность обнаруживается не просто как нечто вторичное, но как принципиально невозможное: взаимность, тем более взаимность как воспроизведение равенства Меня и Другого, возможна здесь не более, чем в отношениях Всего и Ничто, Творца и Творения. Разве существует моральное вне исключительности моего присутствия? Для аристократического сознания – нет.

Известно, что дарение является фундаментальным для аристократизма в качестве механизма выстраивания социальных отношений в Античности и Средневековье, с одной стороны, а с другой – подаренность служит главным основанием аристократически ценного в противовес приобретаемому каким-либо иным образом – в результате труда в первую очередь. То есть подлинно ценным может быть лишь подаренное, в первую очередь – самим рождением и принадлежностью к роду и родовой истории. В этом смысле охотничий трофей и турнирный приз есть также своего рода дары, которых может и не быть, – и охота и турнир не утратят при этом своего смысла, в отличие от труда, который обессмысливается, самоуничтожается при отсутствии продукта. Трофей есть лишь дар самому себе, неотчуждаемый от дарителя, – но никак не продукт труда, отчуждаемый от деятеля.

Исторически дар, описанный Марселем Моссом в качестве целостного (тотального) социального явления первобытного общества, утрачивая свою целостность и синкретичную полноту, становится в Средневековье одним из доминирующих типов аристократического отношения к миру. В сознании Нового времени он превращается в полуэтикетную форму повседневных отношений, с одной стороны, а с другой – посредством христианской терминологии – становится некоей всеобщей характеристикой отношения Мира–Бога к человеку, которому по природе или по божеской благодати *даровано*, – что ставит перед ним нелёгкую задачу отнестись к данному дарению должным образом. Философия в своём интересе к дару прошла путь от нравственных поучений и рекомендаций к попыткам построить этику на основе этого понятия (таковы, например, попытки Сартра и Деррида). Иными словами, у данной темы есть история, есть философское внимание, есть банальная представленность в повседневном опыте – в общем, есть многое для того, чтобы обратиться к ней с намерением выявить скрытую полярность ценностных смыслов, заложенных в понятии Дара.

Согласно известному антропологу Марселю Моссу (чья работа «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаи-

ческих обществах»[318] породила почти вековую дискуссию), в первобытных обществах существуют материальные и моральные (оставим в данном случае в стороне вопрос о неразвитости, несформированности морали – просто сам Мосс использует данное слово) отношения, сочетающие в себе бескорыстность и обязательность. Заметим мимоходом, что подобное сочетание есть наиболее простое и очевидное, так как наличие корысти, интереса уводит обязательность на задний план, деактуализирует её. Подобные отношения наиболее ярко выражены в таком явлении, как потлач: системе взаимообмена дарами (порой связанного с буйством, излишествами, антагонизмами). Первобытное сообщество основано на взаимодействии людей, в том числе на их взаимопомощи, которая рассматривается как своего рода получение в долг и оплата его. Иными словами, включенность в общественную жизнь воплощается в совокупности возможностей и обязанностей. Потлач несёт в себе зародыши всего ценностно-нормативного многообразия социальной жизни: он является религиозным, мифологическим и шаманистским, экономическим, социально-морфологическим, эстетическим, юридическим феноменом. В нём – через слияние обязанностей давать, получать и возмещать – укореняется императивность, причём императивность, связанная с практикой и идеей обмена. Конечно, антропологи различают экономический обмен и символический обмен, но сама идея взаимообмена в обоих случаях является фундаментальной. (Правда, например, Марсель Энафф разводит экономическое и символическое, связывая дарение только с последним – дарение лежит в основе «без-ценного»: красоты, таланта и т.п., то есть предельно ценного и одновременно не имеющего обменной ценности[319].)

[318] *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996.

[319] Как сказал в одном интервью Марсель Энафф, понятие *дара* фактически является одной из самых серьёзных проблем, представших современной антропологии. Оно лежит в основании деятельности различных институтов, ритуалов, репрезентаций, управляемых логикой *символического обмена*, которая совершенно отличается от того, что именуется торговлей и прибылью, *экономическим обменом*. Эти два

В потлаче Мосс обнаруживает зарождение двух явлений и понятий – кредита, рассрочки и понятия чести, важнейших для экономических и моральных отношений. Существование в мире сделанных подарков и ответных подарков становится, на его взгляд, исходным в ценностно-нормативной истории человечества.

В отношениях дарения воспроизводятся представления о времени – о возможности развести во времени разные, хотя и предполагающие друг друга, моменты человеческих взаимоотношений, идёт ли речь об обмене вещами или помощью. Отношения между людьми, таким образом, развиваются в качестве не только непосредственных, но и опосредованных временем (которое может выходить за пределы длительности человеческой жизни), в экономической терминологии – кредитных. Посредством дара время становится условием человеческой взаимности. (Но именно устранение времени посредством дара станет сущностной особенностью последнего в рассмотрении Ж. Деррида.)

Те формы, в которых в отношения дарения включаются представления о чести, заслуживают особенного внимания – с ними связано дарение в качестве разрушения, а разрушение – в качестве формы овладения миром и людьми. В некоторых видах потлача от человека требуется истратить всё, что у него есть, и ничего не оставлять себе. Тот, кому предстоит быть самым богатым, должен быть самым безумным расточителем. Владения теряют в потлаче, как теряют на войне, в игре, на скачках, в борьбе. В ряде случаев их даже не дарят и возмещают, а просто разрушают, не стремясь создавать даже видимость желания получить что-либо обратно. Сжигают целые ящики рыбьего жира или китового жира, сжигают дома и огромное множество одеял, разбивают самые дорогие медные изделия, выбрасывают их в водоёмы, чтобы подавить, унизить соперника. Таким образом обеспечивают продвижение по социальной лестнице не только самого себя, но также и своей семьи. Объектом презрения становятся те, кто печётся о собственной прибыли,

---

уровня необыкновенно важны, различие между ними рассекает все цивилизации.

непосредственной выгоде — интересно, что их называют, наряду с другими нелицеприятными прозвищами, «малыми вождями». Быть малым человеком — значит выпасть из великой системы взаимодействия человеческих родов (что, возможно, намного серьёзнее, чем судьба малого человека у Конфуция и Аристотеля).

Понятие чести, по Моссу, способно производить настоящие опустошения. О вожде говорится, что он «проглотил племена», которым он раздал свои богатства; его «тошнит от собственности» и т.д. Дарение, часто неотличимое от разрушения, выступает здесь как особый способ присвоения мира, и вовсе не через потребление или использование его — как это происходит у малого человека, жадно поедающего пищу на празднике, тогда как знатный отстраняется от неё. Знатному человеку от мира ничего не нужно — лишь он сам может дать ему: так уже в потлаче намечается особое выделение дарующего и через дар овладевающего миром. В чем основания этого овладения?

Дарение выступает как акт своеобразного устранения вещественности мира, его утилитарных смыслов, его рыночных оценок. Вещественное выражение дара вторично его символике, его связи с личностью дарующего. Связь эта совершенно иного рода, чем связь человека с продуктом его труда, в котором личность изничтожается, деиндивидуализируется, даже если речь идёт о творческом труде интеллектуала, который выставляет своё творение на всеобщую оценку, понимание, интерпретацию и т.п. Дар может нести на себе печать активности дарующего, а может быть совершенно случайным предметом. То есть связь дара с дарующим иная — она непосредственно коренится в самом акте дарения и она не опосредована вещественными качествами дара. Подобно тому, как неотчуждаемо символическое проявление героического, неотчуждаем трофей на стене замка или поедаемый за трапезой олень (в отличие от сопутствующего ему хлеба), также неотчуждаем и подарок, смысл и ценность которого заключается лишь в подаренности, а не в утилитарной предметности. Смысл дара заключается не в веществе подарка. Неотчуждаемость и деструкция вещественности выступают единым основанием дарения.

Дар – понятие, обостряющее противостояние ценностных систем аристократизма и мещанства: для одной – лишь дарованное (родовая история, генеалогическое древо, земли, замки) имеет подлинное значение и лишь дарованное определяет ценность личности (даже как бы личные заслуги есть лишь дар рода), для другой – подлинной значимостью обладает лишь приобретённое, созданное собственными усилиями. Гениальность – нечто данное, подаренное ни за что. С ней не слишком успешно соперничает идея удачного распоряжения собственным талантом. Но разве дар даётся для чего-то? Если дар накладывает обязательства, то какова их природа? Является ли это обязательство ответного и соразмерного или превосходящего дара, подобного потлачу? Или это обязательство быть гордым по праву? Или сам феномен дарения заключается в игнорировании, устранении точки зрения, взгляда принимающего дар? Тогда дарение есть лишь проецирования Я в никуда или в мир, который является лишь тем же миром Я?

Использование дара принявшим его не имеет отношения к сущности дарения, ведь случайное или намеренное уничтожение его никак не противоречит ситуации дарения, не обессмысливает её. Возможно и совместное уничтожение – съедание, сжигание – подаренного. Это нечто, выходящее за рамки дара. Точнее – уничтожение дара принимающим его находится вне самой ситуации дарения, в то время как для дарящего разрушение, уничтожение есть качество самого дарения.

Очевидным является принципиальное неравенство участников дарения, то есть дарящий и принимающий совершенно несоразмерны в ценностном отношении – второго вообще может не быть, он может быть никак не явленным виртуально, воображаемым, не явившимся и т.д. Дар – это деяние дарящего, обращённое в никуда, проявление права человека на избыток, на неутилитарность, на абсолютное отторжение, тождественное присвоению мира.

Уже в первобытном обществе, в синкретичном дарении воплощается некая двойственность. С одной стороны, речь идёт о заложенном в нём взаимоотношении дарующего и дарящего, о взаимности и взаимосвязи обязанности дарить

и обязанности принимать дар с последующим долгом возвратного, ответного дара. Но, с другой стороны, в дарении обнаруживается фундаментальное ценностное игнорирование, устранение как самого дара в его предметности, так и принимающего его. Данная амбивалентность, принадлежность дара как бы двум мирам – миру взаимности и обмена и миру единственности и отсутствия взаимности и цепи обмена – становится предметом дискуссии как в антропологической, так и в философской литературе.

Сартр: Дар – присвоение через разрушение. Ж.-П. Сартр неоднократно обращался к понятиям дара и щедрости, связывая с ними возможность построения экзистенциальной этики, но каждый раз приходил к разочарованию, вновь и вновь обнаруживая в дарении постоянную амбивалентность, двусмысленность и ценностную нестабильность – сочетание щедрости и агрессивности, созидания и разрушения. Впрочем, ещё одной причиной отказа от дара в качестве основания этики была связь дарения с избытком, относительным изобилием, что не соответствовало сартровскому замыслу, основывавшемуся на понятии скудости, нехватки как фундаментального феномена человеческого существования и на рассмотрении человеческого выбора как осуществляемого в «поле скудости».

В «Критике диалектического разума» он определяет дар как некую материальную жертву, цель которой поставить абсолютного Другого в положение обязанности. Хотя в другой работе дарение выступает как необходимая форма существования субъективности – в паре «получать – дарить» и в соответствующих им формах сверхсуществования: познании и любви: «Субъективность получает посредством интеллекта, сверхсуществуя в познании, а отдает, дарует через волю, сверхсуществуя в любви»[320]. Тем не менее, обращаясь к работе Мосса в «Бытии и ничто», Сартр в первую очередь выделяет понимание дара как формы разрушения, связывающей Другого. Интересно его небольшое размышление о разрушении как присвоении: «Объект является моим, так как именно

[320] См.: *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / пер. В.В. Бибихина // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 242.

я его использую; мое изнашивание есть обратная сторона моей жизни»[321]. Он приводит пример с человеком, считавшим элегантным носить немного поношенную одежду: новое ужасало его, ибо было ничье. Действительно, новое, ещё не несущее на себе тех следов разрушения, которые мы привносим в мир, обозначая своё присутствие в нем, является нам как чуждое, нам не принадлежащее. Присваивание мира, включение его в себя выражается в разрушении – в выцарапывании своего имени – через изнашивание, протирание, отпечатывание нашего тела, манеры двигаться и жить, говорить и т.д.[322] Именно полуразрушенный мир становится нашим. Мы даруем ему себя, разрушая собой. И сами становимся собой, лишь разрушаясь. Дарение-разрушение в этом смысле есть именно присвоение мира через внесение в него себя.

Но дарение как уничтожение есть присвоение и в ином смысле – как способ сделать нечто существующим лишь посредством меня.

> Отдавая объект, я разрушаю его так же, как и уничтожая. Я подавляю в нем качество быть моим, которое глубоко конституировало его в его бытии; я устраняю его из моего поля зрения, я конституирую его (по отношению к моему столу, моей комнате) отсутствующим; я буду сохранять у него только призрачное и прозрачное бытие прошлых объектов, поскольку я являюсь тем, посредством кого предметы продолжают почетное существование после их уничтожения. Таким образом, щедрость является прежде всего функцией разрушительной. Страсть к тому, чтобы отдавать, охватывающая в определенные моменты некоторых людей, является прежде всего страстью к разрушению. При установке на одержимость она равнозначна “любви”, сопровождающей разрушение предметов. Но эта страсть к разрушению, лежащая в основе щедрости, есть не что иное, как страсть к обладанию. Во всем том, что я оставляю, что я отдаю, я наслаждаюсь в высшей степени тем, что я дарю; дар является наслаждением острым и кратким, почти сексуальным; отдавать – значит, владея, наслаждать-

[321] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 596.

[322] Конечно, пример всегда чреват неуместностью, тем не менее в сноске напомним об аристократическом пристрастии к поношенным пиджакам и старомодным машинам, к вещам, в потёртостях и царапинах, воплощающих индивидуальность.

ся объектом, который отдаешь, это контакт разрушающе-присваивающий. Но в то же время дар околдовывает того, кому дарят; он обязан его воссоздавать, поддерживать в бытии непрерывным созиданием того моего, чего я больше не хочу, чем я только что владел до его уничтожения и что в конечном счете остается только образом. Отдать – значит закабалить. Эта сторона дара нас здесь не интересует, поскольку она касается главным образом наших отношений с другим. Мы хотели бы отметить только, что щедрость не является нередуцируемой; давать – значит присваивать себе через разрушение, используя его, чтобы закабалить другого. Следовательно, щедрость является чувством, структурированным существованием другого, и отмечается предпочтением присвоения через разрушение. Этим самым она ведет нас к ничто еще более, чем к в-себе (речь идет о ничто в-себе, которое, очевидно, является само в-себе, но которое, как ничто, может символизировать бытие, являющееся своим собственным ничто). Если, таким образом, экзистенциальный психоанализ встречает проявление щедрости у субъекта, то он должен найти далее его первоначальный проект и спросить, почему субъект выбрал присвоение через разрушение, а не через созидание. Ответ на этот вопрос откроет первоначальное отношение к бытию, которое конституирует исследуемую личность[323].

Пытаясь найти начало, объединяющее двоих, Сартр отказывается от дара, предпочитая ему ситуацию, воспроизводимую в боксе, когда единство двоих обеспечивается присутствием третьего, с одной стороны, и постоянной ротацией, когда каждый становится по очереди этим третьим, привносящим всеобщность. Именно этот третий и способен проконтролировать эквивалентность даров (ударов?). (То есть осуществить то, что у Леви-Стросса обеспечивается безличностной и аисторичной структурой.) Ведь постоянное возрастание ответного долга (дара) и приводит к катаклизмам, частично воспроизводимым в потлаче, когда сообщество уже не может справиться с нарастающим валом взаимных обязанностей и долгов. Но, таким образом, Сартр предлагает лишь модель обмена, а не дарения[324].

[323] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. С. 596–597.

[324] См.: *Smith D.* Between the Devil and the Good Lord: Sartre and the Gift // Journal: Sartre Studies International. 2002. Vol. 8. Issue. 1.

Впрочем, он вновь возвращается к дару в критической биографии Жана Жене и вновь не может не увидеть в даре отсутствие взаимности, но теперь в этом воплощается позиция абсолютной независимости, средневековая аристократическая устремлённость к разрушению собственности (в буржуазном смысле, как основанной на обмене). Для Сартра Жене является воплощением аристократического этоса, в котором художник и преступник воссоединяются в презрении к капитализму и системе обмена. Дар не просто выступает моссовским прародителем обменных отношений, но становится вызовом индивида системе обмена и всеобщей взаимности, отрицанием другого и мира в качестве соразмерных дарящему. Дар является вызывающим отрицанием мира ещё и в силу того, что, лишаясь материального, человек демонстрирует и утверждает своё духовное превосходство, свой моральный статус как личности. В этом смысле «проигрывающий выигрывает».

Дар как Яд? Уже Марсель Мосс замечает, что слово, обозначающее в английском дар (gift), в немецком языке оборачивается ядом (die Gift). Ядовитое самоуничтожение дарения стало предметом исследования Жака Деррида. Он критически отнёсся к общей идее дара у Марселя Мосса, построив собственную концепцию на абсолютной несовместимости дара с отношениями обмена и взаимных обязанностей. В то же время он ставит задачу создания «этики» дара[325].

Дар – это яд? Действительно, в этом явлении заложена некая разлагающая, самоуничтожающая сила. Уже самое общее описание дара разоблачает его как саморазрушающее: «Эти условия возможности дара, а именно («кто»-либо «что»-либо «кому»-либо другому дарит) означают одновременно условия невозможности дара. [...] эти условия возможности приводят [produire] к аннулированию, уничтожению, разрушению дара»[326], так как дар есть то, что не входит в циркулирующие структуры обмена и экономии, не соответствует эквиваленту:

[325] Впервые Ж. Деррида обращается к теме дара в работе «Фальшивые деньги. Время дает». Этике дара посвящён текст «Дарить смерть», но эта тема возникает и во многих других работах.

[326] *Derrida J.* Donner le temps 1: La fausse monnaie. Paris, 1991. P. 22 (Цит. по: Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999. С. 136–137).

дар — ответный дар. Даже если ответного дара нет, он всё равно возникает в виде «символического эквивалента» и порождает цепь взаимообмена, уничтожающую дарение.

Если *A* дарит нечто (*B*) некоторому *C*, то вместо того, чтобы лишиться, он приобретает, тогда как C вместо того, чтобы приобрести, оказывается в долгу. *A* обретает собственную щедрость, даже если его дарение остаётся для всех тайной. Кроме того, как замечает Деррида, благодарность невозможна в рамках дара, так как она разрушает его, предполагает возможность эквивалента, пусть даже словесного, и превращает дар в спираль экономического взаимообмена. Таким образом, дар сам себя ограничивает. Как преодолеть это заспираливание дара и сделать его возможным? Деррида предлагает лишить дар какой-либо феноменальности, проявления. Чистый дар — это такой дар, когда дарящий не знает о том, что он дарит, что он есть дарящий, и не гордится собственной щедростью, а принимающий также не знает о подаренном и потому не погружается в долговые узы благодарности. Дар есть радикальное забывание. Это дарение без дара возможно лишь, когда оно осуществляется ниже уровня осознанной интенциональности, намерения — в анонимном до-субъектном субстрате, лежащем под поверхностью вещей. Дар взывает к такому отдаванию, которое не хочет ответной благодарности, никакого обмена, который жаждет забвения самого факта дарения. Но это невозможно: и дар есть лишь иное слово для невозможного, и именно поэтому мы так любим его, помещая его по ту сторону любого желания.

Человек, таким образом, оказывается растянутым между двумя полюсами: дара, с одной стороны, и экономики, реального взаимообмена, сферы знания, философии, науки, измерений и соизмерений — с другой. Мораль и есть это зависание между двумя полюсами: невозможностью дара, то есть невозможностью вырваться из спирали взаимности, и возможностью многообразных взаимных отношений. Дар невозможен, но мы дарим. В морали всегда есть некоторый остаток или, вернее, глубинный слой, невыражаемый в традиционной морально-этической терминологии и в рационально-логических выражениях взаимообменных отношений. Моральный субъект есть именно такой, который

не соглашается на сведение себя к рациональным этическим формулировкам. Он всегда допускает в себе способность к невозможному, жажду его, тоску по нему. В даре человек несводим к узаконенному миру помысленных отношений. Даруя, он прерывает цепь взаимности – забывая о даре, он вырывает себя из этой цепи.

Реконструируя идею французского философа, В. Штегмайер пишет: «Дар в этическом смысле был бы тем, что дается другому, при том, что не ожидается ни встречного дара, ни возврата, никакой взаимности или какой-то иной формы благодарности и признания, ибо в чистом даре даритель забывается, теряется в бесконечном самозабывающем благе. При этом открывается новый парадокс: если дар, которым гордится дающий, осознающий его цену, уже не является более таковым, то дар, который не осознается дающим и который случаен, также не является им»[327].

Проблема усугубляется ещё и тем, что дар даётся, как это без устали повторяет Деррида, в тесном игровом пространстве между невозможным и мыслимым и реализуется только как след забвения. Он почитается этически как высокая жертва (сопоставимая с принесением в жертву самого дарителя), и именно как жертва, с одной стороны, в смерти Сократа, с другой – Христа, он утверждается в качестве горизонта европейского этического мышления[328].

> Такую жертву, такой дар невозможно требовать от каждого. Традиционная этика обеспокоена тем, чтобы умерить и уменьшить этическое так, чтобы его исполнения можно было требовать как от одного, так, в равной мере, и от другого – словом, от каждого. Отсюда возникли проекты морали, основанные на взаимности. Принципом признания при этом выступает золотое правило: как ты мне, так и я тебе.
>
> И все же мораль, основанная на взаимности, есть утверждение взаимного пользования, предполагающее экономию. Мораль становится тем, чем она не хочет быть по своему собственному разумению, то есть экономической моралью, а этическое становится разновидностью просто логического,

[327] *Штегмайер В.* Жак Деррида. Деконструкция европейского мышления. Баланс. Ч. 5 // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999. С. 81.

[328] Там же. С. 81–82.

> которому оно соответствует в своей универсальности. По ту сторону универсальности, взаимности, обмена, экономии, где этическое не принадлежит принципу разума, где оно не имеет границ и меры, где его нельзя оценить и вычислить в его вкладах и затратах, где дающий может израсходовать себя до «абсолютной диссеминации», дар оказывается в высшей степени спорным, ибо он отрывается от блага, которое кажется необходимым основанием этического и разумным масштабом для различия добра и зла[329].

Дарение не допускает множественности субъектов – единственность выступает для него наиболее адекватной формой: оно задаёт очевидную асимметрию между мной, поступающим, дарящим, и тем или кем, что воплощает пассивность, которая стремится к своего пределу, к ничто, к отсутствию. В этой ситуации этическое размышление может пойти по пути исключения дарения из своей сферы (также как и исключения аристократизма) или вульгаризации дарения (и аристократизма). Но это противоречило бы некоторой данности морального сознания, для которого дарение выступает очевидной ценностью. Возможно и иное движение мысли, допускающее устранение взаимности и множественности моральных субъектов, рассматривающее дар как проявление этого скрытого, не проговорённого в понятиях устранения.

В сущности, речь идёт об обосновании самой возможности аристократической морали. Но можно ли обосновывать её, исходя из ценностей совершенно и принципиально противостоящей ей системы ценностей? Это звучит абсурдно, но именно это чаще всего и предлагается в качестве всеразрушающего аргумента. Трудность состоит ещё и в том, что аристократический способ ценностного бытия никак не предполагает рационального обоснования или аргументации. Он довольствуется наименованием (и присвоением, и освоением через наименование) мира, но не объяснением и обоснованием. Таким образом, оказывается, что поставленная задача внутренне противоречива – предстоит или обосновывать возможность аристократической морали через апелляцию к некоторым формам аргументации, зародившимся

[329] *Штегмайер В.* Жак Деррида... С. 82.

в катастрофически чуждой аристократизму духовной среде, или обнаруживать следы аристократического в антиаристократическом ценностном пространстве, отражающем его через отрицание, с одной стороны, а с другой — всегда сохраняющем более или менее скрытое стремление мещанина — во дворянство, периферии — к центру, и посредством этого стремления также позволяющем обнаруживать нечто существенное для понимания аристократизма.

Преодоление ситуации, описанной Деррида, заложено в несовместимости ценностных миров дарующего и принимающего дар. В мире дарующего нет принимающего дар с его бременем благодарности и ответного дара: дар обращён в никуда, в неопределимое — для него качественно определённым является лишь сам дарующий. Для принимающего дар приходит ниоткуда, это дар свыше, адекватный и соизмеримый ответ на который принципиально невозможен, но возможно лишь чувство неполноценности от этой невозможности. Дар возможен в прерывности ценностных полей и их непрозрачности друг для друга.

Обращение к аристократизму в контексте данного рассмотрения не означает описания сословия в полноте его исторических обличий. Речь идёт об аристократизме как некотором содержательном, функционально своеобразном ценностном явлении, то есть о явленности его нашему сознанию через содержание ценностей. Это и определяет возможность частично проигнорировать историческую функцию средневекового дарения как формы воспроизводства вассальных отношений, а вести речь о том, как представлен дар внутри аристократического сознания и вне его. При этом обнаруживается принципиальное несовпадение социальной функции дарения, ориентированной на взаимность прав и обязанностей людей, включённых в систему обмена, с невозможностью включить последнюю в ценностный образ дара (о чём и говорит Деррида). Для аристократизма как ценностного явления не столь важно, что получено или совершено, как то, кем и каким образом. Не столь важна победа, сколь достоинство и мужество. Дар — это именно достойный способ обретения мира и себя, своего места в нем. Дар — то, что противостоит презренной торговле, идее возможности эквивалентного обмена меж-

ду людьми и вытекающих отсюда обязанностей. Например, в Средние века дарение лежало в основе коллекционирования произведений искусства, когда бескорыстный дар с обеих сторон был связан с возможностью сохранить честь. Возможно замечание, что в реальности за этим скрывался обычный обмен, но для понимания истории ценностей и ценностного смысла события важно лишь то, что именно форма дара считалась единственно достойной. Как пишет один автор в 1621 году о дарении – оно для тех, кто не хочет быть превзойдённым в вежливости, хотя под вежливостью, в данном случае, понимается, скорее, достоинство[330]. В том же веке за свой портрет Чарльз I лично подарил Бернини бриллиантовое кольцо. (Это было время рефеодализации в Италии, когда возвышение аристократизма стало формой всеобщей негативной реакции на развитие капитализма.) Как отмечает Женевьева Уорвик, кроме обычного перехода некоторой вещи из рук в руки в случае дарения, в этой эстетизированной форме обмена воспроизводится ещё нечто нематериальное – престиж, власть, честь. Дар стал своеобразным способом осуществить обмен, отграничив себя от торговца. Не презренный труд последнего, а благородная щедрость позволяла осуществить обмен, приобрести нечто для себя. Конечно, в данном случае, дар выступает своего рода ценностной уловкой, способом присваивать, избегая обменных форм.

Функционально-социологическое видение дара раскрывает его лишь как способ выстраивания человеческих связей, основанных на взаимности[331]. В аристократическом сознании дарение действительно выступает как форма устроения мира и одновременно как основание возникновения всего подлинно ценного – дело не только в «незаработанности» его,

[330] *Warwick G.* Gift Exchange and Art Collecting: Padre Sebastiano Resta's Drawing Albums // The Art Bulletin. 1997. Vol. 79. Issue 4. P. 630.

[331] Так, Мария Хейм указывает на выстраивание с помощью дара своеобразных таксономий: если в брахманизме это в первую очередь социальные структуры, то в джайнизме и буддизме речь идёт о непосредственных межличностных отношениях. Но в любом случае, через материальное упорядочивание мира посредством дара устанавливаются религиозные, моральные и иные связи (*Heim M.* Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dana. New York: Routledge, 2004. P. 112).

но ещё и в том, что ценное проистекает из свободного акта дарения и от избытка любого рода, от способности человека незаинтересованно и индивидуально привносить нечто в мир не через опредмечивание себя, не через столь критикуемый Ханной Арендт продукт, а совсем иным способом. Ведь предмет дара может быть чем-то совершенно случайным – мимоходом сорванный цветок. Человек не отчуждает себя в даре, так как он не столько отдаёт, сколько распространяет себя на мир, присваивает его. Через дар осуществляется такое устроение мира, которое вовсе не предполагает взаимности, но, скорее, исключает её.

Не только в философии Деррида, но и в этнографической литературе, посвящённой дару, используется понятие чистого дара – «pure gift» или свободного «free gift», то есть такого дара, который не выстраивает социальные отношения и вообще не порождает взаимных отношений[332]. (Малиновский сначала использует это понятие, а затем отказывается от него.) Идея чистого дара чаще всего встречается в исследованиях восточных культур. Так, у Джонатана Пэрри, исследовавшего индийские деревни, дар (dan, dana) приносит принимающему его несчастье, моральное и физическое разложение. Джеймс Лейдлоу отмечает, что в практике одаривания милостыней в индийской деревне и лингвистически, и всеми возможными способами делается всё, чтобы скрыть, внутренне подорвать факт дарения. Дающий избегает слова «давать», заменяя его неким подобием слова «наполнять». Самим обращением с даваемой пищей делается всё, чтобы дар исчез – то есть, чтобы реализовалась идея Деррида об исчезновении дара, – он деперсонализируется, теряя всякую связь с дарующим. В исследуемой Лейдлоу практике принимающий дар освобождён от какой-либо ответной обязанности или благодарности – дарение, таким образом, лишено качества взаимности, взаимообразности. Но (что выпадает из идеи чистоты дара у Деррида) дающий дар тем не менее приобретает нечто не вещественное, а связанное с его кармой. Он совершает похвальное деяние, последствия ко-

[332] См.: *Laidlaw J.* A Free Gift Makes No Friends // J. of the Royal Anthropological Institute. 2000. Vol. 6. Issue 4. P. 617.

торого могут проявиться в будущей жизни. Но для такого позитивного следствия принципиальное значение имеет именно отсутствие взаимности, ответной благодарности. Иными словами, действие имеет моральный смысл, если оно направлено в никуда, связано с отсутствием какого-либо второго субъекта. Иначе оно превращается в обычное отношение давания-получения, обмена. Впрочем, дар должен совершаться без желания, ибо – совершенно в соответствии с идеей Деррида – любое самоодобрение обесценивает и разрушает дар, является ответом извне.

Возникает вопрос, как вообще тогда возможен дар? Или иначе – не является ли это стремление дара элиминировать из сферы поступков какую-либо взаимность, ответность – наиболее существенным моментом? Не является ли дар особым способом утверждения собственного неизбывного морального одиночества? Своей способности быть одним и создавать мир вне потребности и возможности оценивать свои действия? В любом случае хорошая карма исходит не от принимающего дар – он в этом не участвует. В чем основа подлинного дара – об этом размышляли в джайнизме, в результате чего была предложена классификация даров, расположенных по мере снижения их ценности, вплоть до того, что последний тип дара является грехом: 1) abhay dan – дар из бесстрашия (!); 2) supatra dan – дар достойному[333]; 3) anukampa dan – дар из сострадания; 4) ucit dan – дар из чувства долга; 5) kirti dan – дар ради славы[334]. Подлинным даром считается дар, совершенный из бесстрашия. Оставив в стороне идею преодоления страха смерти в джайнизме (а у Деррида идёт речь о даре смерти!), заметим, что аристократическое бесстрашие (основа мужества) является чуть ли не онтологическим условием бытия в центре, на вершине, в точке подлинности и свершённости бытия (для Шпенглера аристократизм связан именно с осуществлённостью, с бытийственностью). Дарить – значит собственной волей,

[333] Если Деррида считает приостановку течения времени необходимым условием чистого дара, то два первых типа в предложенном перечне соответствуют этому условию, так как связаны с прерыванием цикла смерти и рождения и противостоят отношениям повседневного обмена.

[334] *Laidlaw J.* A Free Gift Makes No Friends. P. 622.

способностью, деянием прервать цепь человеческих взаимосвязей, остаться наедине с безответным миром, и более того — прервать течение времени: никакой отсроченной благодарности, никакого моссовского морального кредита.

Пьер Бурдье, не соглашаясь с антирыночным, антипротестанским пониманием дара, вводит понятие символического капитала — как того, что приобретает дарящий. Это, с одной стороны, его статус, а с другой — обязанности должников, получающих дар. Но и он, как и другие сторонники разоблачения дара через выявление в нём экономического интереса, признают тот факт, что иудейская, греческая и римская цивилизации первыми провели различие между услугами и обязательствами, в основе которых лежит отсутствие свободы, — и даром.

Двойственность — вот обвинение, вменяемое дару теми, кто рассматривает его с социально-экономической точки зрения. Эта двойственность просматривается уже в античных философских описаниях дарения. В качестве примера можно привести Сенеку:

> Ошибается, кто думает, будто нет ничего легче, чем дарить: это дело чрезвычайно трудное, если распределять со смыслом, а не разбрасывать как придётся, повинуясь первому побуждению. Вот человек, которому я обязан, а этому возвращаю долг; этому я приду на помощь, а того пожалею; вот достойный человек, которого надо поддержать, чтобы бедность не сбила его с пути или не задавила совсем; этим я не дам, несмотря на их нужду, потому что если и дам, нужда их не уменьшится; кому-то я сам предложу, кому-то даже буду всовывать насильно. В таком деле нельзя допускать небрежности: подарки — лучшее помещение денег. «Как? Неужто ты, философ, даришь для того, чтобы получить доход?» — Во всяком случае, для того, чтобы не понести убытки. Подарки следует вкладывать туда, откуда можно ждать возмещения, но не нужно его требовать. Мы помещаем наши благодеяния, как глубоко зарытый клад: без нужды ты не станешь его выкапывать. Сам дом богатого человека — обширное поле для благотворительной деятельности. Щедрость называется у нас «свободностью» — «liberalitas» — не потому, что должна быть обращена только на свободных, а потому, что ее источник — свободный дух. Кто скажет, что щедрость следует проявлять лишь к одетым в тогу? Природа велит мне приносить пользу людям, неза-

висимо от того, рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенники, отпущенные по закону или по дружбе, – какая разница? Где есть человек, там есть место благодеянию. Так что можно упражняться в щедрости и раздавать деньги, не переступая собственного порога. Щедрость мудреца никогда не обращается на недостойных и подлых, но зато и не иссякает и, встретив достойного, изливается всякий раз, как из рога изобилия (*De vita beata* XXIV 1–3)[335].

С одной стороны, нежелательно дарить недостойному, но с другой – ответ получающего дар безразличен. Значит, недостойность его коренится где-то вне самого дара и, в сущности, безразлична для него.

Двойственность дара очевидна лишь взирающему на него изнутри периферийной, мещанской морали, для которой равенство и взаимодействие с другим является фундаментом. Самоуничтожение дара в таком случае видится как невозможность приближения к центру, как своеобразное ослепление, безнадёжность воплощения идеального, разрушающегося во всякой подобной попытке. Дар невозможен как взаимность, поэтому он невозможен вообще, так как вне взаимности нет периферийного сознания, нет морали. Но тем не менее дар существует во всей своей двойственности – как способность делать дары, осознавая их невозможность, заворачивая их в красивые обёртки, пряча и маскируя их от одариваемого и от самого себя. Мосс выделяет противоречивую двойственность дара, устанавливающего, с одной стороны, отношения солидарности, а с другой – отношения превосходства, ибо принимающий дар попадает во временную – до возвращения дара – или окончательную зависимость. Но и отношения солидарности и отношения зависимости в ценностном отношении принадлежат периферийному сознанию, выражающему равенство и солидарность людей, равноудалённых от центра, и их взаимозависимость как проявление зависимости их ценностного сознания, самооценки, самоосуществления от других, от успешности судьбы всех форм опредмечивания себя в продуктах деятельности. Для периферийного человека

[335] *Сенека.* О блаженной жизни // *Сенека Луций Анней.* Философские трактаты / пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. С. 34.

ответный дар является обязательным ещё и потому, что он также является формой его объективации, явленности миру. Дар становится основанием оценки человека, частью его портрета, тем, как человек представлен миру, а значит, дар превращается в нечто более значительное, в нечто определяющее[336].

Для аристократического ценностного сознания пространственно развёрнутый мир не является основанием собственной значимости, а потому дар всегда однонаправлен и не допускает ответности. Это своего рода дар самому себе, а в этом случае дар не может быть ответным, невозможна взаимность, так как каждое следующее дарение осуществляется в прежней направленности. Взгляд из центра и есть взгляд дарения — он сам есть дар миру и овладение этим миром, присвоение его. Возможно, в этом заключается сущность дарения, несаморазрушающийся дар оказывается возможным лишь в аристократизме. В антропологических концепциях предлагается понятие опосредованной (generalised, indirect) взаимности (например, у Леви-Стросса), когда цепочка дарений рано или поздно замыкается и человек получает ответный дар. Аналогичная идея воспроизводится в понимании морали, приносящей плоды бескорыстию, — но не сразу, а опосредованно, через благоустройство самого человеческого общежития. В данном случае моральный мотив, никак не предполагающий непосредственной выгоды, как бы игнорирующий её, на самом деле скрывает всё ту же идею возвращения дара — в форме спасения души, преодоления отчуждения или регулятивного обеспечения человеческого сожительства. Обоснование собственного действия в данном случае лежит в сфере взаимности, хотя и креди-

[336] Своеобразным подтверждением этого может служить выделение Морисом Годелье двух типов дара — в первом подаренное возвращается дарителю в том же вещественно эквивалентном виде, что воспроизводит и подтверждает солидарность и равенство, или родство, членов сообщества (таким даром, например, служит женщина). Но второй тип дара в принципе не допускает эквивалентного возврата и устанавливает отношения зависимости и превосходства. Важно, что в этом случае сама вещественность, «объем» подаренного определяет характер устанавливаемых отношений. А дар выступает своего рода продуктом деятельности, товаром.

тообразной, отсроченной и, с необходимостью, идеальной по форме. Аристократическое дарение есть обращённость в никуда, когда никакой цепи нет, нет возвращения, нет эха. В этом смысле нет и разницы между непосредственным благодарственным даром и отсроченным или отдалённым. Единственное основание его — в самом факте его совершения, что не допускает никаких переосмыслений и переоценок, зависящих от последствий, результатов, хода истории и тому подобного. В этом смысле дар есть деяние, полностью данное, выраженное собой, абсолютное: не нуждающееся ни в чём ином для полноты своего осуществления (например, в адекватном, достойном получателе дара, в соответствии нормам, смысловым контекстам и т.п.). А это и есть та форма, в которой ценность пребывает в архетипе центра. Это и есть то, что у Шпенглера называется аристократическими нравами. Центральная роль дара и щедрости (как обеспечивающих установление и воспроизводство социальных связей согласно антропологии и истории) в аристократическом сознании вполне понятна и объяснима, так как именно первобытный вождь и средневековый владелец замка выстраивают и обеспечивают собой связи внутри некоторого человеческого сообщества. И тем не менее, когда речь идёт не о социальной функции, а о представленности в ценностном сознании, дарение становится принципиально иным — оно так же есть форма обустройства мира, но на основе отсутствия взаимности, полной ценностной исключительности дарящего. Без этого субъект аристократизма утратил бы своё центральное место, оказался бы одним из других, связанных сетью отношений дарения и благодарности. Его единственность, воплощающая единственность истории его рода, распалась бы на множественность человеческих историй, сливающихся в безликую историю человечества. Разрыв между социальными функциями и ценностным сознанием в данном случае выступает как необходимость, ответ на потребность остаться в центре, на вершине, в том единственном месте, в котором человек выступает как источник всего, что включается в ценностный мир. Дар как историческая реалия способен устанавливать социальные связи, воспроизводить их, символизировать их.

Кроме того, дарение может выступать в качестве личность-образующей силы (посредством выражения и формирования социального статуса) – ты есть то, что ты даришь и что ты получаешь в качестве дара[337]. Но особое значение дарения в данном случае определяется не его сущностью, не его спецификой, а его местом в системе первобытных практик. При уменьшении его общей роли в общественной жизни дар утрачивает и те характеристики, о которых ведут речь в данном случае антропологи. Но остаётся дар как форма проявления ценностности человеческого бытия, то есть, в сущности, как определение человека в качестве источника бытия, автора, щедрость которого есть не плоская анти-жадность, анти-бережливость. Это щедрость как принцип прихода в мир, обнаружения себя в нём в качестве центра, вершины, мощного потока бытия.

Центр всегда единственен, подобно единственности родовой истории, которая не должна распасться на множество и затеряться в генеалогических хитросплетениях. И именно единственность, столь явственно данная в даре, является основанием возможности морального субъекта. Мир не возникает в качестве партнёра-противника в игре, отбивающего мяч лишь в частично предсказуемом или непредсказуемом направлении. Нахождение в центре есть снятие вопроса о мире как равном партнёре. Неотчуждаемость дара от дарящего, невозможность ответного дара или передаривания есть проявление того, что дарение является формой присвоения и созидания мира как неотчуждаемого себя. Это и уникальная форма конституирования субъекта не через ответы Другого, не через внешние оценки результатов (неизбежно отчуждённых) его поступков и продуктов его деятельности, а независимо от них. Это не устранение взаимности, а изначальное исключение её посредством дарения и порождение условий морали, исключающей отношения обмена и опосредованного уравнивания. Дарение есть способ присвоения или ценностного обустройства мира человеком центра: дар анти-вещественен, анти-утилитарен и вне-ситуативен, он обустраивает и утверждает, ничтожа. В нём – непроговорён-

[337] См.: Reciprocity in Ancient Greece. P. 30.

ное, понятийно малодоступное основание морали, в самом общем виде скрывающееся за представлением об аристократичности. Сталкиваясь с дилеммой: сделать мир своим посредством дара (и устранения взаимности через дар) или вступить в неизбежные отношения взаимного обмена, человек очень по-человечески, то есть немыслимо, объединяет в себе оба пути, практикуя как бы невозможное: своё присутствие и в центре, и на периферии.

«Признак величавого – не нуждаться [никогда и] ни в чем...»

По мнению Артура Адкинса, фундаментальная для Аристотеля идея самодостаточности – а речь у него идёт именно об образе Величавого[338] – уходит корнями к гомеровскому эпосу, к необходимой самодостаточности главы дома, рода: независимости от чьей-либо помощи. Самодостаточен тот, кто принимает решение о собственном поступке и о поступке своего рода как опять же собственном и не нуждается ни в ком ином для совершения этого поступка, то есть сохраняющий его в качестве своего. Он избирает *своё* бытие, бытие *себя* в качестве Бытия. Величавый «склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно» (EN 1125a). Самодостаточный человек не может осознавать себя в категориях полезности, и не может оценивать себя как полезного, так как тогда неизбежно превращает себя в средство для чего-то иного, для бытия не себя.

Самодостаточным у Аристотеля называется и Величавый, и царь, и мудрец, и бог. Но у него же самодостаточным является полис, ради бытия которого можно пожертвовать его частью, как ради спасения жизни человека можно пожертвовать его рукой или ногой. Так возникает проблема, которую в иной словесной оболочке можно обозначить, как проблему единственности и единичности человека.

---

[338] См.: *Adkins A.W.H.* ‘Friendship’ and ‘Self-Sufficiency’ in Homer and Aristotle // The Classical Quarterly. New Series. 1963. Vol. 13, N 1. P. 30–45.

В «Государстве» Платон сначала говорит о самодостаточности так:

> – Но то, что находится в наилучшем состоянии, менее всего изменяется и сдвигается под воздействием другого. Разве, например, не с чрезвычайной неохотой поддается изменениям отличающееся здоровьем и силой тело под воздействием пищи, питья, трудов? Или же любое растение – под воздействием солнечного тепла, ветра и тому подобного?
>
> – Конечно.
>
> – И душу – по крайней мере наиболее мужественную и разумную –меньше всего расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие.
>
> – Да.
>
> – Даже и всякие составленные вещи – утварь, постройки, одежда, если они хорошо сделаны и содержатся в порядке, – по той же самой причине чрезвычайно мало изменяются под влиянием времени и других воздействий.
>
> – Это так.
>
> – Все, что хорошо от природы или благодаря искусству, а также благодаря тому и другому, меньше всего подвержено изменению под воздействием иного (*Resp.* 380e-381b)[339].

Интересно, что, говоря о воздействиях, которые могут превратить человека, его тело или душу в страдательное состояние (не в смысле страдания, а в смысле пассивности), Платон в качестве примера приводит всевозможные воздействия, которые могут, хотя бы на первый взгляд, показаться и позитивными, а не только негативными, некоторые же – необходимыми (как питье и еда), неизбежными (как солнце или ветер). Оценка этих воздействий выведена за скобки. В дальнейшем у Аристотеля акцент также будет поставлен не на значение воздействия: его благость или полезность, злодеяние это или благодеяние, – но на сам факт воздействия, ставящего человека, человека в пространстве этического, в страдательное положение, превращающего его в пассивное существо, а не активное начало. Моральный субъект существует только как активное начало, его нет в качестве воспринимающего пусть самое благое воздействие другого. (Становится понятно отношение Толстого к воспитанию

[339] *Платон.* Государство. С. 144–145.

как «возведенному в принцип стремлению к нравственному деспотизму».)

Далее в «Государстве» Платона речь заходит о таком человеке, который «больше кого бы то ни было довлеет сам себе, поскольку ведет достойную жизнь, и в отличие от всех остальных мало нуждается в ком-то другом» (*Resp.* 387d)[340]. Этот переход от «Познай самого себя» на стене храма и «Позаботься о себе» Сократа к «Довлей самому себе» является важнейшим ответом на все предшествующие призывы. Но ответ этот с самого начала обременён некоей тяжестью, ведь тот, о ком идёт речь, не стенает от гибели друга. Этот вопрос о друге того, кому мало что нужно и кто довлеет себе, с самого начала оказывается некоей критической точкой, рождающей постоянное напряжение. Можно сказать, в такой форме с самого начала моральная философия сталкивает мораль с социальностью.

Наиболее известная линия размышления о самодостаточном бытии человека связана с образом мудреца, то есть с созерцательным образом жизни, но на самом деле она невозможна без опоры на идею самодостаточного бытия человека в деятельности как таковой – и это и есть как раз то, чему посвящена моральная философия Аристотеля.

В тексте «Никомаховой этики» величавость возникает в Первой книге как способность не зависеть от случайностей жизни – «не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости» (EN 1100b). Речь ещё совсем не идёт о кульминационном образе Величавого, но уже обозначается и всё более настойчиво протаптывается ведущий к нему путь, обозначается путеводная нить – тема самодостаточности, автаркии.

Для Аристотеля самодостаточная субъектность не ограничена телесностью отдельного человека – он не ищет самодостаточности для того, «кто один, живущий уединенной жизнью», то есть Аристотель сразу отвергает этакого героя Торо, уединившегося на природе. Далее пути комментаторов расходятся: одни делают вывод, что речь идёт только об автаркии полиса, то есть социума, что только полис и есть

[340] *Платон.* Государство. С. 151.

самодостаточная единица, а другие – о множественных самодостаточностях.

Соседство самодостаточности и множественности уже противоречиво – это и будет исходной точкой нашего понимания: самодостаточность, как и субъектность, можно последовательно помыслить лишь как единственность, словами Х. Арендт, «стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении...»[341] Аристотель действительно употребляет понятие автаркии применительно к целому ряду понятий и явлений: счастью, высшему благу, полису, поступку, созерцательной деятельности, мудрецу, богу, блаженному, Величавому. Как и в случае с величавостью, понятием, которое употребляется в обыденном языке в разных смыслах, но как только Аристотель совершает «выворачивание» его и приходит к собственному философскому понятию, становится одним, так же можно помыслить и идею самодостаточности: а именно – как понятия, которое, будучи соединённым с разными явлениями и понятиями, не само становится множественным, но задаёт единство, даже тождество всех этих явлений и понятий[342]. Это единство просматривается в аристотелевской моральной философии в качестве теории поступка: оно выступает как тождественность и поступающего, и поступка, и порождаемого ими полиса как пространства поступка, и божественности человека в созерцании и как начала.

Наиболее обсуждаемым среди комментаторов в связи с пониманием автаркии у Аристотеля, по-видимому, является вот это место из «Никомаховой этики»: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе [существо] общественное» (EN 1097b). Вдохновляющей для рассмотрения о Величавом выглядит интерпретация Теренса Ирвина: он, как и большинство, ставит

[341] *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. С. 311.

[342] С тем, что это единое понятие, например, согласен и Марк Гассер-Вингейт. См.: *Gasser-Wingate M.* Aristotle on Self-Sufficiency, External Goods, and Contemplation // Archiv fьr Geschichte der Philosophie. 2020. Vol. 102(1). P. 1–28.

вопрос о самодостаточности в связи с социальной природой человека и человеческого счастья и понимает Аристотеля так, что благо, счастье индивида является социальным не только в узком (слабом) смысле – в том смысле, что для него нужны усилия и других людей (например, рабов), но и в широком (сильном) смысле: оно включает в себя счастье и других людей. В первом случае, счастье или благо участвующих в нашей жизни людей не производно от нашего, не опосредовано им. Во втором, сильном, смысле наше отношение с другими людьми порождает не только наше, но и их благо. Именно с этим вторым пониманием резонирует аристотелевское учение о дружбе и о полисе[343].

Можно допустить, что этот вариант согласуется с рассмотрением отношения Величавого с другом-другим у Аристотеля, отвечающим на ещё с Сократа известный вопрос о возможности дружбы для самодостаточного. Аристотель придаёт своему решению метафизический смысл: бытие (поступок) друга есть его собственное бытие (поступок). И именно такое понимание согласуется с идеей единственности поступка-поступающего, с самым философским учением о поступке. Тем не менее очевидно, что в своём комментарии Ирвин занят понятием социальной, политической природы человека, но вовсе не понятием самодостаточности, тогда как Аристотель переходит именно к идее самодостаточности счастья: «[Здесь] мы полагаем самодостаточным то, что одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем. ...Счастье как цель действий – это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное» (EN 1097b). (В классическом переводе Росса – оно есть цель поступка, «end of action», а в последующей редакции Барнса – «the end in matters of action» – «цель в отношении поступка», что точнее соответствует аристотелевскому тексту.) Самодостаточность счастья тождественна самодостаточности жизни, «ни в чем не нуждающейся». Но есть ещё один небольшой момент – Аристотель, говоря о том,

[343] См.: *Aristotle*. Nicomachean Ethics / transl. by T. Irwin. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publ. House, 1999. P. 182.

что мы полагаем самодостаточным, упоминает о его изолированности («when isolated»[344]).

Эрик Браун[345], апеллируя к ряду переводчиков и интерпретаторов, склоняется к идее, что в этом месте у Аристотеля речь идёт о самодостаточности того, кто живёт среди других и зависит от них, так что можно говорить о самодостаточности только некоего социума. Ещё одна интерпретация предлагает считать, что Аристотель ищет возможность самодостаточности для того, кто живёт среди людей[346].

Конечно, и в первом случае речь не идёт о некоем уединившемся в пустыне или лесах, но о том, кто в пространстве морали (а речь идёт о счастье) «превосходит в поступке» – задаёт им мир. Он мыслится самодостаточным так же, как мыслится самодостаточным бог, который, конечно же, никак не является отшельником.

В «Политике» Аристотель вносит важное уточнение: полис по природе предшествует любому человеку, если этот человек не самодовлеющ, а он как раз не самодовлеющ, когда изолирован, поэтому его отношение к полису есть отношение части к целому. Тот же, кто в силу того, что не способен к общению или, «считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» (*Polit.* 1253a). И вот здесь для рассмотрения самодостаточности открываются совсем иные перспективы: это возможность индивидуальной самодостаточности вне полиса или, что точнее, в ином отношении с полисом. Достаточно вспомнить, что по Аристотелю, наилучшего или изгоняют из сообщества, или делают его главой, тем, кто принимает решение. Здесь речь о той возможности, которая обсуждается и в «Никомаховой этике» – избрание божественного в себе, и эта возможность радикально меняет смысл всего рассуж-

[344] Aristotle's ethics: the complete writings / transl. by W.D. Ross; ed. by J. Barnes and A. Kenn. Princeton: Princeton Univ. Press, 2014. P. 224.

[345] См.: *Brown E.* Aristotle on the choice of lives: Two concepts of self-sufficiency // Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics, P. Destrйe, M.A. Zingano (eds.). Leuven, Belgium: Peeters Publishing, 2014. P. 111–133.

[346] Обзор разных точек зрения можно найти в статье: *Gasser-Wingate M.* Aristotle on Self-Sufficiency, External Goods, and Contemplation.

дения о самодостаточности. Более того, Аристотель говорит, что самодостостаточность прежде всего связана с созерцательной деятельностью, причём не с познанием, добыванием знания, а с обладанием им. И для такой деятельности наличие сообщества не обязательно, самодостаточность не им обеспечивается. Так человек живёт «не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное» (EN 1177b), – понятно, что Аристотель видит самодостаточным не только полис, как считают некоторые комментаторы, и человека не как часть полиса, но и «изолированного», мыслимого уединённым и самим по себе.

Делающие акцент на самодостаточности полиса и его способности сделать самодостаточным и индивида, смущены тем, что, свидетельствуя невозможность самодостаточности вне полисной жизни, Аристотель затем выдвигает идеал уединённой самодостаточности, воплощённой в созерцательном образе жизни, являющийся критерием наилучшей деятельности. Они склоняются к тому, что речь идёт о совершенно разных понятиях самодостаточности: для них, в частности, несовместимыми являются фрагменты – рассмотренное нами место (EN 1097b) и неоднократно повторяемые суждения о самодостаточности добродетельного поступка и счастья, как избираемых самих по себе (например, EN 1176b), об автаркии деятельного и созерцательного образа жизни. Это расхождение даже пытаются объяснить разным временем написания этих глав, так что одни пронизаны платоновскими настроениями, а другие – уже подлинно аристотелевские (например, М. Нуссбаум).

Тем не менее, по-видимому, Аристотель даёт ответ не только рассмотрением созерцательного образа жизни, философа, но всей этической теорией. В понимании поступка, праксиса он достигает метафизического осмысления самодостаточности: она заключается в самой способности человека поступать, в том, что он бытийствует в качестве начала поступка, который заключает цель в самом себе: это именно поступок самодостаточен и человек, понимаемый как начало поступка. (При любом ином понимании человека он не может мыслиться как самодостаточный, ибо его единственность неизбежно отменяется плюрализмом, множественностью.) Так рождается

ряд самодостаточных тождеств. И поступок, и созерцание Аристотель определяет так же, как и автаркию, – как то, что «одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся» (EN 1097b). Не наличие внешних благ делает человека самодостаточным, но лишь его самодостаточная деятельность (поступок) (на таком понимании настаивает и М. Гассер-Вингейт[347]). Иными словами, самодостаточность не предшествует поступку как его условие, но только в нём и дана: в тождественности бытия самим собой, началом и поступка («κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν» (EN 1177b 23)).

Апелляция к казалось бы очевидному – что самодостаточной единицей эмпирического выживания, удовлетворения разнообразных нужд является полис – упирается в столь же эмпирический, но противоположный аргумент: вождь, глава дома (oikos) именно в качестве самодостаточного обеспечивает и воплощает существование этого дома и этого рода как автономных сообществ, и в этом качестве для него важно не нуждаться в помощи, но оказывать её – воплощать собой идеал принимающего решение, то есть поступающего. Общество также стремится к самодовлеющему состоянию, и хотя оно возникает ради потребностей жизни, но существует ради достижения благой жизни (*Polit.* 1252b). В «Политике» Аристотель неоднократно говорит о самодостаточности полиса, но самодостаточным называет Аристотель и Величавого. И он как самодостаточный – сам себе закон: «...для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон» (*Polit.* 1284a), и смешно, если бы кто-то предписывал ему закон. Нельзя при распределении государственных должностей требовать власти и над Зевсом. И поэтому, если бы нравственно идеальный человек существовал, он должен был бы стать, по Аристотелю, пожизненным царём, то есть в этом случае сменяемость царя была бы отменена и все граждане полиса были бы подчинены Величавому. Величавый как самозаконодатель, «сам закон», внеположен полису, так как никто не может дать ему закон извне, в то же время, будучи тождественным ему, – в этом отношении воспроизводится

[347] См.: *Gasser-Wingate M.* Aristotle on Self-Sufficiency, External Goods, and Contemplation.

ещё гомеровское отношение героя, ἀγαθός, прообраза Величавого, и его рода: того, кто принимает решение о поступке, и воплощённого в нём человеческого сообщества.

С точки зрения Величавого (то есть в философски задаваемом идеальном пространстве морали), в оптике морального субъекта сам полис есть отношения дружбы, а дружба – отношение человека с самим собой, развёрнутым в мир. Тогда самодостаточность полиса есть осуществление самодостаточности человека. Самодостаточность возможна исключительно как бытие в качестве основания мира, порождающего его начала, тождественного самому этому миру, а не как оторванность и отделённость. В последнем случае зависимость от мира всегда будет разрушающей для самодостаточности, тогда как в первом – отношения с ним являются воспроизводством самой этой самодостаточности, так как есть отношения с самим собой. *Невозможно быть самодостаточным в качестве единичного существа, но лишь в качестве единственного существа, охватывающего собой всё пространство бытия*. Единичное существо принципиально неполно и лишь в полисе обретает полноту – в взаимосвязанности с другими людьми. Но единственное существо включает полис в себя, задаёт его как способ своего существования.

Домохозяйство и их совокупность обеспечивают природные нужды человека, но насколько от этих внешних благ зависит деятельность, в которой человек самодостаточен? «Действительно, [наша] самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой (arkhqn) земли и моря, можно совершать прекрасные поступки» (EN 1179a). Конечно, Аристотель говорит и о значении некоторого количества внешних благ, но разве в этом смысл его выдающегося учения о поступке, являющегося в высшей степени метафизикой, первой философией?! Самодостаточность как философское понятие есть иное слово для бытия началом в поступке, а вовсе не некое обыденное представление о наличии необходимой пищи и одежды.

Основа самодостаточности, источник её – это активность поступания: ведь хотя для совершения добродетельного поступка, по Аристотелю, нужны многие блага (например, богатство для щедрости), но – и в этом ключ к пониманию

Аристотеля – человек может совершать великие поступки и без всего этого. То есть самодостаточность Величавого в том, что он есть начало поступка, ему в этом качестве не нужны внешние условия, а поэтому и созерцательная деятельность, описываемая как наиболее самодостаточная и выражающая нечто божественное в человеке, не столь уж радикально превосходит деятельность, связанную с этическим. Аристотель определяет Величавого как самодостаточного, говоря о его склонности «владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно» (EN 1125a). Утверждение ценности бесполезного соотносится с пониманием самодостаточности поступка, ничтожащей ценность пользы и вообще какого-либо позитивно оцениваемого внешнего поступку результата.

Оставим в стороне понятийные игры между автономией, самодостаточностью, автаркией, отсутствием нужды и др. Речь не о слове, а об определённой идее – у Аристотеля это идея-образ Величавого, которому «мало что нужно», который превосходит всё и всех в качестве начала поступка и который предпочитает совершать благодеяние, а не принимать его, то есть поступать самому, а не быть объектом поступка другого, да и само бытие-поступок другого есть для него его собственное бытие. Он тождественен поступку, который самодостаточен в том смысле, что содержит цель в самом себе, охватывает собой и тем отменяет причинно-следственное устройство мира и соответствующую этому логику. Поступок избирается, совершается ради него самого (см.: EN 1105a): это *ради него самого* задаёт и самодостаточность, и слитость поступающего и поступка. И Величавый и поступок – разные обозначения одной идеи самодостаточности в этической теории Аристотеля, в его философии поступка.

Понимание самодостаточности через отсутствие нужды в чем-либо переосмысливается, когда Аристотель ставит вопрос: «...будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет?» (MM 1213a)[348], и отвечает на него, сначала

[348] *Аристотель.* Большая Этика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 295–374.

утверждая необходимость друга, а затем утверждая бытие друга как собственное и идеал дружбы как дружбу с самим собой. Различение деятельно-активного и пассивного дружения позволяет преодолеть несовместимость самодостаточности и дружбы: самодостаточный через дружественность ценит другого, но не впадает в нужду и зависимость от него в силу того, что сам этот другой есть его творение, его второе Я, о чём Аристотель говорит многократно. Самодостаточный способен «наполнить своим именем и силой всех людей»[349], создать мир как свой, то есть, если следовать определению ответственности у Ж.-П. Сартра, способен быть ответственным за него.

Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?

Перед нами теперь встаёт просто формулируемый вопрос: нужна ли дружба самодостаточному человеку? Наиболее остро и явно два эти понятия пересекаются в философии Аристотеля, именно они лежат в основе двух идеалов: Величавого как идеала добродетельного, поступающего человека, то есть человека в пространстве морали, и идеального полиса, основанного на дружбе.

Как замечает Ахутин, «некий “мыслитель” становится философом настолько и так, насколько и как философы вводят его в своё общее дело, втягивают в общение по этому делу»[350]: этим делом, то есть областью наибольшей мыслительной чувствительности, в данном случае, является проблема морального субъекта и субъектности как сущности морали, то есть проблема, без обращения к которой невозможна философская (а другой она, в сущности, не может быть) этика – творение Аристотеля.

Очень многие философские тексты, посвящённые дружбе, опираются, прежде всего, на Аристотеля, удивительным образом не замечая или обходя самого философа; чем более философичен Аристотель, тем менее замечаем, наибольшее

[349] *Бибихин В.* <Поиск *своего* в «Алкивиаде» Платона> // Логос. 2011. № 4 (83). С. 64.

[350] *Ахутин А.* Другому как понять тебя? Реплика к статье С. Муравьева // Логос. 2011. № 4 (83). С. 38.

внимание привлекает то, как он описывает дружбу в пространстве доксы, общепринятых мнений и словоупотреблений. Автор, пишущий о дружбе и самодостаточности у Аристотеля, автор, признающий, что степень глубины и продуманности понятий там, где Аристотель переходит к собственно философскому рассуждению, несопоставимо превосходит ту часть «Никомаховой этики», где он главным образом описывает существующие представления о дружбе в их многообразии и противоречивости, — этот автор тем не менее строит свою аргументацию именно на последнем описании, упоминая о собственно философских идеях Аристотеля лишь в последней ссылке в качестве предмета будущей специальной работы[351]. Но неужели же великий философ, создатель этики всего лишь собрал эти очевидные суждения, узнаваемые и признаваемые любым не-философом?! Согласиться с этим было бы чем-то удручающим. Если же исходить из уже приводившихся слов Гегеля, что «Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие»[352], то Аристотель начинается именно там, где он отрывается от очевидного, от мнения, от описания, но, будучи «мыслящим наблюдателем» (Гегель), задаёт философское понятие дружбы. В этом случае стоит задаться вопросом, где та точка, с которой начинается философское умозрение и именно аристотелевское умозрение, так как в вопросе о дружбе он вступает не только в диалог с обыденным сознанием, но в диалог с платоновским диалогом «Лисид», в некоторых случаях практически цитируя его и используя те же образы, ставя те же вопросы.

В античном мире проблема сложного отношения между самодостаточностью и дружбой занимала исключительное место: это во многом было связано с тем, что и самодостаточность, и дружба были совершенно необходимыми условиями выживания и сохранения как индивида, так и — возможно,

[351] См.: *Adkins A.W.H.* ‘Friendship’ and ‘Self-Sufficiency’ in Homer and Aristotle.

[352] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994. С. 221.

в первую очередь – рода, семьи, дома. Чтобы выжить, нужна была помощь окружающих (особенно если человек оказывался среди чужих), но необходимо было и сохранить свою идентичность, воплощением которой являлся глава дома, вождь, классический герой, ἀγαθός, а идеей, лежащей в основе такой идентичности стала идея самодостаточности как независимости от чьей-либо помощи. Она, таким образом, была связана с двумя образами: вождя, того, кто, по словам Ханны Арендт, инициирует поступок, и тесного сообщества людей.

В ходе истории проблема самодостаточности и дружбы, казалось бы, утратила и первоначальное содержание, и свою исключительную значимость, исчезла из центрального проблемного поля философии, но, возможно, история лишь довела её до концентрированного и сущностного выражения, и она преобразилась в проблему морального субъекта, автономной воли и Другого. Именно с точки зрения этой концептуальной перспективы предлагается рассмотреть проблему самодостаточности и дружбы.

В «Большой Этике» Аристотель формулирует её прямо: «...будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет?» (ММ 1213a). Речь идёт о взаимоотношении философского идеала человека поступающего, Величавого, с одной стороны, и идеала человеческих отношений, которым является дружба, – с другой. Это один и из центральных сюжетов «Никомаховой этики» Аристотеля. В заострённом виде проблема такова: Величавый – образ самодостаточного человека, признак которого – «не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко»: ему «мало что важно» и независимость, самодостаточность и превосходство являются для него наиболее существенными основаниями бытия в качестве морального существа[353]. Нужен ли ему друг в таком случае, если ему ничто и никто не нужен, если сама нужда в чём-то или ком-то разрушительна для его самодостаточности?

[353] Так как образ Величавого есть один из первых философски задаваемых образов морального субъекта, то в свете такой теоретической перспективы понятие самодостаточности, независимости от мира приобретает исключительно фундаментальный смысл – речь, в сущности, идёт об автономии.

Аристотель создаёт несколько образов идеального индивидуального самодостаточного бытия – это в первую очередь мудрец и бог (а также царь, блаженный, величавый). Мудрец и бог как осуществлённая, действительная самодостаточность не нуждаются в друзьях и не имеют их. Величавый самодостаточен или стремится к самодостаточности, но при этом имеет друга, Аристотель говорит о своеобразии отношения Величавого с ним (*дружимым*): друг не поставлен в ряд со всеми людьми, но выделен из него. Речь идёт не о описываемой Аристотелем в его перечне добродетелей безымянной добродетели, походящей на дружелюбие (EN 1126b), а об этой добродетели, но с добавлением к ней привязанности и страсти (στέργειν). В обоих случаях речь идёт об общении (и при совместной жизни, и посредством речей и предметов). Но в подобном дружелюбию отношении поступающий исходит из представления о добродетели, удовольствии, о человеке вообще, а не из страсти или привязанности. В этом смысле он одинаков по отношению ко всем – знакомым и незнакомым, но не в том смысле, что одинаково ведёт себя с ними (он исходит из некоторой идеи, как вести себя с посторонним, а как – с близким): различие не определяется его личной привязанностью, и этим дружелюбие отличается от дружбы. Дружелюбие свойственно самодостаточному самым простым образом – в нём человек воздаёт каждому, что подобает (см.: EN 1127a), а последнее, в сущности, определяет он сам: таким образом, между дружелюбием (немного напоминающим аристократическую вежливость, удерживающую других людей на расстоянии, задающую дистанцию, необходимую для совместной жизни людей) и самодостаточностью нет напряжения. Привязанность же и страсть, которые Аристотель ассоциирует с дружбой, рождают зависимость, нужду, что создаёт проблему: ведь именно отсутствие зависимости и нужды отличает самодостаточность.

Аристотель упоминает что его – Величавого – дружба наряду с ненавистью должна быть явной (EN 1124b), что он «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку, за исключением друга...» (EN 1124b). Кроме того, Величавый обладает всеми добродетелями, причём в масштабе великого, а дружба есть своего рода добродетель – значит, он

не может не практиковать её. Иными словами, дружба есть нечто хорошее, а потому тот, кто осуществляет всё хорошее в поступках, не может не дружить. Именно через признание существования дружбы самодостаточного возникает теоретическое напряжение, ведущее к философскому преодолению обыденного представления о дружбе.

Самодостаточному, как уже говорилось, более свойственно владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, но дружба в античности, по мнению множества исследователей, включает в себя в значительной мере полезность: друзья оказывают друг другу разнообразную помощь. В гомеровской Греции такое понимание доминирует, но оно сохраняется и в последующие века. Для Аристотеля исключение полезности из оснований дружбы (при том что он описывает такую дружбу, основанную на полезности, как то, что признается ею в обыденном сознании, повседневной речи и практике) является важным шагом в её философском – не столько понимании, сколько задании: именно критика дружбы, основанной на пользе и удовольствии, и задание дружбы на основе добродетели есть начало аристотелевского спекулятивного понятия[354].

Полезность выражает отношение с миром, который не является *моим* миром, не есть форма моего бытия, а лишь внешнее условие его. В полезности как бы выявляется граница, а значит и ограниченность, моего Я. И выведение полезности за скобки есть естественное следствие фундаментальной нацеленности античной мысли на отношение человека с собой. Это отношение с собой не может строиться на основе полезности, так как тогда Я неизбежно становится частью используемого мира, вещью, не-Я. Сократовская мысль ясно фиксирует это: Я есть тот, кто пользуется (например, телом), но не то, чем пользуются. Философский персонифицированный идеал задаётся Аристотелем именно на основе отношения к себе: Величавый есть тот, кто счита-

[354] Ещё одним шагом к *философскому* понятию является расхождение с большинством в отношении к активному и пассивному смыслу дружбы, и окончательно философское понятие задаётся идеей дружбы с самим собой – см. ниже.

ет себя достойным великого, считает не в познавательном, а в ценностном смысле, то есть устанавливает себя таковым. Это отношение к себе является основанием деятельного образа жизни, то есть способности поступать от себя, совершать поступок как свой (а поступок не может быть иным), инициировать его. И в этом отношении нет места полезности, использованию.

Самодостаточный не зависит от мира, но сам порождает мир, и в основу отношения с ним он может положить исключительно отношение с собой (это единственное отношение, не разрушающее самодостаточность), а потому у Аристотеля лучший друг мне есть я сам и моё отношение к самому себе есть источник, основание самого существования другого как друга. Именно эту идею можно считать сердцевиной аристотелевского понимания дружбы, и именно она превращает понятия самодостаточности и дружбы в своего рода тождество.

Все основные проблемы, связанные с дружбой, обозначены ещё в платоновском диалоге «Лисид» – можно сказать, что Аристотель находится в постоянном диалоге с диалогом. (На это указывает Джулия Аннас, замечая при том, что Аристотель не упоминает этот платоновский диалог[355].) В «Лисиде», Сократ, называемый Аристотелем во «Второй Аналитике» величавым, вернее тем, кого мнение считает таковым, восклицает, что «весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой, я гораздо скорее, чем сокровище Дария, взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) – так страстно жажду я дружбы» (*Lis.* 211e)[356]. Иронический, комический смысл этого восклицания, пожалуй, подсказывает: философ не будет преклоняться перед принятой окружающими идеализацией дружеских отношений. Далее, в этом же диалоге «жаждущий дружбы» Сократ обозначает проблему: добродетельный человек самодовлеет, самодостаточен, а значит – не нуждается в друге.

[355] *Annas J.* Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // Mind, New Series. 1977. Vol. 86. № 344. P. 532.

[356] Диалоги Платона цитируются в пер. С.Я. Шейнман-Тонштейн по изд.: *Платон.* Лисид // *Платон.* Диалоги. М.: Мысль, 1986.

— Далее, хороший человек, в той мере, в какой он хорош, не довлеет ли настолько же самому себе?
— Да, довлеет.
— Тот же, кто довлеет себе, ни в чем не нуждается по причине этого самодовления.
— Несомненно.
— А тот, кто ни в чем не нуждается, ни к чему и не тяготеет.
— Да, это так,
— Далее, кто не тяготеет к чему-то, тот и не любит.
— Конечно, нет.
— Тот же, кто не любит, — не друг.
— Ясно, что это так.
— Каким же образом — начнем с этого — могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить?
— Да никакое, — отвечал Лисид.
— Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями (*Lis.* 215).

Стремящийся к самодостаточности Сократ жаждет дружбы, которой не может быть между самодостаточными. Чего же он жаждет?

В примечании к диалогу А.А. Тахо-Годи пишет: «В оригинале οἰκείον — родственное, свое. Сократ хочет сказать, что человек ищет в дружбе нечто ему родственное, свое. Поэтому и далее он утверждает, что друзья по своей природе “родственны” (οικείοι) друг другу, то есть они “свои”. Именно это “свое”, которого ему недостает, ищет “стремящийся к дружбе”», а «Родственное, или “свое”, тождественно благу потому, что стремление обладать в дружбе “своим” есть не что иное, как стремление обладать благом (ср.: Пир 206b, где любовь — всегда любовь к благу)»[357].

Дружба как философское понятие получает наполнение через понятия своего, родственного и блага в их тождественности: в них просматривается, мерцает тождественность субъекта морали, поступка и мира, этим поступком задаваемого. Слово, переводимое на русский или английский

[357] *Тахо-Годи А.А.* Комментарии // *Платон.* Диалоги. С. 553.

как «друг, дружить, дружественный» в гомеровские времена имело и значение «свой», «own». Артур Адкинс[358] указывает на наличие двух основных смыслов, один из которых очень приблизительно, но всё же отражается обычным переводом – «друг», «дружественный», а другой – совершенно особый, и означает «собственный», «принадлежащий мне». Дружественными, то есть моими могут быть и одежда, и части тела, и как замечает А. Адкинс, «изначально слово philos "означало" (его, ее и т.п.) собственное, и постепенно переходило в "значение" 'дорогой'»[359]. «Своё» как порождённость мира мной, как тождественность его мне – неустранимое для добродетельного человека, каким становится позднее ἀγαθός. Дружественность для него есть порождённость собой и принадлежность себе: Гомер употребляет эти слова только в отношении ἀγαθός – вождя, олицетворяющего собой свой род, и, что очень важно, принимающего решение о действиях, поступках, инициирующего их, и тождественного своему роду, воплощающего того, кто принимает решение и отвечает за него, то есть, в сущности, являющегося субъектом действия.

Древнегреческое понятие дружбы намного шире по своему содержанию, чем современное понятие, ещё и в том, что может относиться и к страстным любовным отношениям, и к деловым связям, а также к отношениям внутри семьи: это определённое отношение к определённому человеку, которым может быть любой. Дружественным может быть и неодушевлённый предмет, одежда, оружие, часть тела – и тогда под другом понимается то, что ближе всего передаётся словом «мой», «свой». Речь идёт не о двух разных значениях, а именно о том, что человек-вождь, ἀγαθός относится и к людям, и к вещам как своим, к миру как к своему. В перспективе современной этической проблематики это значит, что для субъекта морали главная образующая мир основа заключается в том, что он «свой» и не может быть поделён на свой и не-свой, на тот, за который субъект ответственен, и тот, за который он ответственности не несёт, так как

[358] *Adkins A.W.H.* 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle. P. 30.
[359] Ibid. P. 32.

сама субъектность задаётся принятием поступка в его уходящих в бесконечность последствиях как своего, *своего* в том смысле, что субъект морали ответственен за него, считает его порождённым собой. Аристотелевское понятие дружбы оказывается своеобразным предшественником этой идеи.

Дружеское может быть связано и с отношениями страстной любви, и прохладного знакомства, выражая и в том, и в другом нечто, определяемое не степенью близости или накалом эмоций, но своей существенностью для бытия, что в то же время отличает его и от современного слова «собственный», так как наполняет гораздо большим ценностным значением. В описываемом Аткинсом греческом слове – непереводимом, но всё же близком к «дружбе», с одной стороны, доминирует подтекст зависимости, несовместимой с самодостаточностью, а с другой – в нём заложено условие бытия и, более того, понятие «philos» в смысле собственного оказывается существенным для самодостаточности: избрание собственного бытия, о котором говорит Аристотель, тождественно присвоению себе мира и другого как своих.

Поиск своего является темой «Алкивиада I». Говорящим совпадением является то, что и Алкивиад, и Сократ, оба главных героя платоновского диалога, называются величавыми во «Второй Аналитике» Аристотеля. А в платоновском диалоге Сократ обращается к Алкивиаду, как к мужу, «приписывающему себе величие духа»[360]. Собственно, поиск своего, себя оказывается ответом на стремление Алкивиада «заполонить своим именем и могуществом все народы» (*Alc.* 1105c), причём таким ответом, который, с одной стороны, отрицает это стремление, а с другой – определяет основу его осуществления.

Ещё одним важным моментом в диалоге «Лисид» является постановка вопроса о том, кто является другом: любящий или любимый? Это – указание на то, что устраняется при переводе на современные языки: древнегреческое φιλέω по своим лингвистическим и семантическим особенностям

[360] «Разве достойно мужа, приписывающего себе величие духа, задавать подобный вопрос?» – говорит Сократ Алкивиаду («ἄξιον τοῦτό γε κα ὶ ἐρέσθαι ἄνδρα οἰόμενον μεγαλόφρονα εἶναι») (*Alc.* I 119d): здесь как «величие духа» переведено слово μεγαλόφρονα.

близко русскому слову «любить». Хорошо известно и много раз проговорено, что φιλία есть одна из форм любви, своеобразная любовь-дружба. Но при переводе этого слова как «дружбы» утрачивается то, что это слово имеет активный и пассивный смысл (в отличие от «дружбы» и «дружить» в современных языках), то есть можно дружить, а можно быть *дружимым*. В сущности, слово друг (φίλος) распадается на два слова: «ὁ φιλῶν» – причастие, означающее «любящий», «дружащий», и «ὁ φιλάμενος», то есть «любимый», «дружимый». И дело тут не в надуманных филологических тонкостях, не в случайном словоупотреблении, а в том, что принципиально важно для Аристотеля, так как он неоднократно подчёркивает ценностную несоизмеримость активного и пассивного «дружения» (например, «...дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (to philein), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (to phileisthai)» (EN 1159a)). Н.В. Брагинская указывает в комментариях, что по Аристотелю ценность дружбы не в том, что привлекает в ней большинство, для которого она привлекательна своей пассивной стороной, когда людям «нравится быть объектом приязни (phileisthai) как со стороны нижестоящих, так и со стороны вышестоящих»[361].

Быть другом кому-то не обязательно означает *взаимное* отношение дружбы, точно так же как можно быть дружимым кем-то вне современного понимания дружбы как взаимного отношения. Это своеобразие древнегреческого слова является важным ключом к пониманию отношения между величавостью, самодостаточностью и дружбой. Дж. Аннас считает, что Аристотель всё же склонен рассматривать дружбу как взаимное отношение – она, в частности, приводит высказывание из «Эвдемовой этики» (EE I237b 23–24), а также суждение из «Никомаховой этики» (EN 1156a 3–5) о необходимости расположения друг к другу и желания благ опять-таки друг другу. С этим достаточно обычным пониманием вряд ли можно согласиться, и не только потому, что Аристотель неоднократно указывает на ценностную несоизмеримость активного и пассивного дру-

[361] *Брагинская Н.В.* Комментарий 28 // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 739.

жения, но и потому что совершенно очевидна неприемлемость последнего для его нравственного идеала Величавого (не говоря уже о том, что вряд ли можно было бы приписывать философу в качестве философского откровения столь «оригинальную» мысль, что дружба отличается взаимностью). Впрочем, даже сторонники понимания дружбы как воплощения взаимности не могут не признать, что, когда Аристотель говорит о нравственно идеальном человеке, о Величавом, он отдаёт предпочтение активному смыслу, а не пассивному[362].

Стоит заметить, что выделяемые Дж. Аннас и близкие к ним суждения высказываются Аристотелем до и в ходе обсуждения тех различных видов дружбы, которые не считаются им дружбой в собственном смысле слова, но основаны на удовольствии и полезности, в то время как «совершенная же дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе» (EN 1156b). Далее Аристотель подчёркивает, что они относятся так друг к другу благодаря самим себе, они таковы «сами по себе». Именно дружба добродетельных является дружбой, а другие описываемые им явления лишь подобны ей.

Но здесь и возникает если не проблема, то необходимость понимания: Величавый как воплощение добродетелей не может существовать вне дружбы, но, с другой стороны, он не может быть по добродетели подобен Другому, так как превосходит его. Он превосходит в поступке, его мир – не мир взаимности. Образ Величавого есть персонифицированная идея субъекта морали, единственного в своём инициировании поступка и ответственности за него, поэтому философско-этический смысл проблемы самодостаточности и дружбы заключается в том, кто есть друг и как возможна дружба того, кто единственен. Если речь идёт о моральном субъекте, то сохранение его в теоретическом рассмотрении возможно исключительно при философствовании с его единственного места в моральном пространстве, – что и делает

[362] *Adkins A.W.H.* ‘Friendship’ and ‘Self-Sufficiency’ in Homer and Aristotle. P. 44.

Аристотель. Именно обращаясь к дружбе в оптике Величавого, то есть ставя вопрос о том, что есть дружба с точки зрения человека как субъекта морали, Аристотель уходит от воспроизведения разнообразных описаний дружбы, но задаёт её уже на философском уровне, то есть приступает к собственно этическому рассмотрению. Именно в этой, философской, части он говорит о дружбе самодостаточного, Величавого в её активном смысле дружения. Наиболее существенное в отношении Величавого заключается в его явном превосходстве перед другими людьми, превосходстве, доведённом до единственности, и превосходстве, являющемся внутренним смысловым стержнем этого образа.

Аристотель, как и в других рассмотрениях, начинает с описания и классификации различных видов дружбы, того, чем она кажется, чем её считают, на что она похожа. Но не здесь, как и в других случаях, стоит искать ту ядовитую по отношению ко всем этим взглядам идею, ради которой и стоит мыслить философски. Но вот Аристотель бросает на сказанное прощальный взгляд: «Описанные выше [разновидости] дружбы [основаны] на уравненности» (EN 1158b). И вот этот искомый поворот обозначен: «Есть и другой род дружбы, основанный на превосходстве [одной стороны]» (EN 1158b). Речь сначала идёт об отношениях отца-сына, жены-мужа, начальника-подчинённого: тут дружеское чувство соответствует достоинству — «тогда получается в каком-то смысле уравненность, что и считается присущим дружбе» (EN 1158b). Но когда далее Аристотель переходит к такому превосходству, которым обладают боги, цари и мудрейшие, то говорит, что дружба при таком большом отстоянии одного от другого (например, человека от божества) уже невозможна (см.: EN 1159a). Речь идёт о невозможности дружбы как взаимном и равном отношении — нет такого дружеского чувства, которое могло бы уравнять неуравниваемое: здесь уже главным становится «дружение», дружить самому, а не быть дружимым, питать дружбу, а не принимать её. Именно к этому ряду превосходящих примыкает и Величавый. Как уже говорилось, его превосходство, в частности, проявляется в том, что он не помнит оказанных ему благодеяний, но помнит совершенное им самим: для него абсолютно недопусти-

мо, чтобы он выступал объектом чьего-то действия или был бы уравнен с другим в пространстве поступка, и дело тут не только и не столько в утверждении превосходства, а, скорее, в том, что сама идея величавости есть идея инициирования поступка, совершения его от себя и как воплощения своего бытия. Поэтому дружба для Величавого возможна только в своём активном значении: он *дружит* не с кем-то, а *дружит* кого-то, и, конечно, он не *дружим*.

Дружба у Аристотеля является идеальной формой полисной жизни, но царь, который, видимо, из всех перечисляемых Аристотелем воплощений превосходства, более всего имеет отношение к полису, всё же выпадает из него именно в силу того, что является самозаконодательным, автономным, — никто иной не может дать ему закон. Поэтому дружба является для него тем, что совершенно не продиктовано условиями жизни и что невозможно в качестве исходящего от кого-либо другого: никто не может претендовать на дружбу с ним.

Вопрос о том, нужен ли друг самодостаточному, автономному человеку, превосходство которого по отношению к миру таково, что никто другой не может претендовать на дружбу с ним и для которого пассивный смысл дружественности со стороны другого неприемлем, — этот вопрос доводится Аристотелем до предельной спекулятивной чистоты: он стоит как философский вопрос о дружбе того, кто совершенно единственен. И здесь Аристотель переходит от многообразных описаний того, как видится дружба, к тому, как она задаётся философски, и первым и исходным положением такого философского рассмотрения является полное устранение всего того, что навязывает дружбу, что делает её результатом детерминированности человеческого существования среди людей, в обществе, то есть социальной детерминированности, или детерминированности какого-либо иного рода. Вопрос о дружбе ставится им, в сущности, как вопрос о том, какова она в пространстве морали, в пространстве индивидуальной единственной ответственности человека за поступки, а через них — и за своё бытие во всей его полноте, а значит — и за весь мир.

Таким образом, вопрос о дружбе, которая не нужна и невозможна для самодостаточного в качестве некоторого

внешнего условия или в качестве реакции, пассивного способа включения в мир человеческих отношений, стоит как вопрос о том, есть ли ей место в пространстве деятельного и одновременно самодостаточного существования, ведь Величавый есть идеальный образ человека поступающего. Иными словами, что есть дружба, если Я есть единственное ответственное и инициирующее основание поступка, собственного бытия, или что есть Другой при единственности субъекта морали?

Аристотель вполне явным образом ставит эту проблему: его философский идеал добродетельного человека стремится ни в чем не нуждаться, формой его бытия является поступок и при этом — «для поступков нужно многое, и, чем они величественней и прекрасней, тем больше» (EN 1178b). Как при этом поступать и быть самодостаточным, как быть самодостаточным в поступке, — Аристотель ставит эту проблему, которая является стержневой для этики и соотносит его непосредственно с Кантом. Для Аристотеля ясно, что этой проблемы нет, если мы говорим о созерцательном образе жизни, об идеале мудреца, о дианоэтической добродетели. Но она немедленно возникает, как только он задумывается о том, что и созерцающий является человеком, живёт с кем-то и «предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели, а значит, у него будет потребность в подобных, [названных выше вещах], чтобы существовать как человек» (EN 1178b). Совершение поступка связано с нуждой в разных вещах, то есть с зависимостью: как тогда возможна самодостаточность? Боги не совершают поступков — это «ничтожно и недостойно богов», они не бывают ни щедрыми, ни мужественными, ни благоразумными — они вообще не могут быть объектом нравственной оценки. Но при этом все представляют богов живыми, «а значит, и деятельными». Аристотель даёт ответ: если у живого отнять поступки, творчество, то останется созерцание — именно им и занимаются и боги, и мудрецы. Но как быть с человеком морали — как может он быть самодостаточен и деятелен не созерцательно, но в поступках? Аристотель говорит о том, что последнее и зависит от многого вне человека, и не зависит от него: «самодостаточность, и то, как мы поступаем, не зависит

от избытка, и, не будучи владыкой (archon) земли и моря, можно совершать великие поступки» (EN 1179a).

Самодостаточность не зависит от избытка, но сама создаёт этот избыток – то есть наполняет мир именем того, кто поступает (к чему стремился Алкивиад): поступок создаёт мир и даёт ему имя автора. Таково предчувствие идеи, которая находит у Аристотеля свое и более явное осмысление: проблема возможности самодостаточности в поступке воспроизводится в философском рассмотрении того, что выбирает человек в себе и мире, когда этот выбор есть задание им самого себя: это не «забота о себе» Фуко, а обретение себя, задание своей субъектности. Добропорядочный «относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам)», тогда «для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так же и бытие друга» (EN 1170b). Но так как «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]» (EN 1178a), то избрание бытия друга возможно лишь как избрание бытия самого себя, в его поступке поступающий бытийствует, так же как в своём. Он как бы создаёт-присваивает другого как своего, а его поступки – как собственные.

По Аристотелю, человек причастен бытию в деятельности – живя и совершая поступки. А с точки зрения деятельности создатель есть его творение, и творцы любят своё творение по той же причине, что и своё бытие. Поэтому и друг любим, к нему испытывают дружественность именно в силу того, что он есть творение моего Я.

Именно в рассуждении об отношении человека и делания, поступка, рассматриваемого как творчество, Аристотель проводит принципиальное различие между страдательным и активным началом в дружбе: «если чувство дружеской привязанности (philesis) похоже на делание (poiesis), то когда [к тебе] питают дружбу (tophileisthai) – [это похоже] на страдательность (topaskhein). Следовательно, те, у кого превосходство с точки зрения действия, будут “питать дружбу” и “проявлять дружбу”» (EN 1168a). Величавый, самодостаточный и действующий, поступающий человек, имеющий очевидное превосходство именно с точки зрения действия, питает и проявляет дружбу, которая выступает для него

в качестве его поступка, и это не противоречит его самодостаточности, но, наоборот, является её данностью. В таком случае дружба не порождает нужду в другом, зависимость от другого, но является формой деятельности и отношения к миру, порождённому Я и тождественному ему. Отношение к этому миру есть проекция отношения человека к самому себе: «все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим» (EN 1168b).

Таким образом, для Величавого дружба есть форма отношения к самому себе. Друга любят как своё творение, а так как бытийствование из возможности переходит в действительность именно в поступке и последний и есть бытие Я, то любовь к другу есть любовь к себе бытийствующему.

Аристотель говорит, что добродетельный человек нуждается в тех, кто примет его благодеяние (EN 1169b). Блаженный не нуждается в другом ни на основе полезности, ни на основе удовольствия. Единственная основа нужды в друге коренится в том, что блаженный (то есть счастливый) живёт и действует, поступает, для него жизнь есть предмет избрания. Далее Аристотель рассуждает так: «добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг — это второй он сам), — [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие — предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b).

Все те черты дружбы, которые вычленяет в качестве существенных Аристотель при описании общепринятых представлений, все эти свойства дружбы «имеются у человека прежде всего в отношении его к самому себе» (EN 1168b). Именно в отношении к себе они находят своё основание, а затем «распространяются на отношение к другим» (EN 1168b).

Для Аристотеля отношение человека к себе чрезвычайно важно — это не познавательное отношение, а деятельное отношение, творение, это задание себя в том качестве, которому в современном философско-этическом языке наиболее соответствует понятие субъекта морали. Аристотелевский идеальный образ человека, существующего в пространстве поступка, то есть в пространстве морали, основан именно на отношении к себе как достойному великого при достойности великого. Речь идёт именно о задании себя в качестве осно-

вания поступка, о гордости собой, позволяющей исходить из себя. Конечно, тема отношения к себе сущностна для античной культуры и постоянно обсуждается в философии. Платоновский диалог «Алкивиад I», позволяющий отмыть до блеска идею субъектности, очень по-разному прочитывается Мишелем Фуко и Владимиром Бибихиным: первый, как известно, центральной делает идею «заботы о себе», а второй — идею «наполнить твоим именем и твоей силой всех... людей». Забота не может избежать взгляда на себя извне, из не моего мира (а потому, возможно, Аристотель упоминается Фуко лишь как некоторое исключение, а не вершина античной мысли), а идея Бибихина проникнута пафосом слияния с собой, которое недостижимо дисциплиной, воспитанием, мировоззрением или самогипнозом, но только растворением, поглощением, растворением собой[363]. И тогда вопрос, что есть это своё, исчезает по той причине, что через него «идет все» (В. Бибихин) и всегда: «Я место выбора и решения, которые не требуют времени, не во времени»; «настоящему противоположно не прошлое, не будущее, не вообще длительность, а ненастоящее... Я имею дело с бытием и небытием как настоящими»[364]. И Аристотель хочет говорить именно о бытии и небытии, об избрании человеком бытия, а оно возможно только как собственное бытие, как избрание бытия себя, а не другого в себе, что Аристотель произносит с ударением.

Именно в различных интерпретациях своего-себя — с одной стороны, как объекта заботы, познания, а с другой, как задаваемого в качестве начала, «заполоняющего» собой мир, — закладывается некоторое существенное расхождение путей философского понимания морали. Аристотель говорит о таком себе, относящемся к себе, который, «предпочитая себя в себе, а не другого в себе», задаёт себя в качестве начала, то есть субъекта морали. Узнать себя через своё — это одно видение человека. И тут, как обозначает в виде догадки в связи с «Алкивиадом» В. Бибихин, человек, возможно, сливается с божественным: «Смысл этого божественного

[363] См.: *Бибихин В.* <Поиск *своего* в «Алкивиаде» Платона>. С. 81.
[364] Там же. С. 87.

самосозерцания, наверное, в том, что Бог знает и один по-настоящему знает свое. А человек, получается, и не знает собственно свое и никогда в полноте не узнает? Или в своем, в родном человек – Бог, они одно?.. Свое, родное – одно человека и Бога?»[365] Тут речь идёт о познании, узнавании своего. Но у Аристотеля человек не познает, а задаёт, избирает, предпочитает в себе самого себя и божественное, что также, вероятно, оказывается одним. И в этом принципиальное различие – в сущности, на него впоследствии наталкивается-намекает Дэвид Юм в поисках идентичности: она не давалась познанию, но могла быть задана через поступок. У Аристотеля, в отличие от Сократа, речь идёт не о познавательном обнаружении себя в себе, а о «предпочтении», «избрании» себя, и хотя избирается не другой и не человеческое, а божественное, то есть разумная части души, – это осуществляется в поступке. В результате, Сократ только задаёт вопросы о дружбе, а Аристотель – создаёт её идеал. Обращаясь к проблематике дружбы, Аристотель выводит её именно из отношения человека к себе, а так как дружба есть основание полисного существования, то в данном рассуждении поступающий человек прорывается сквозь своё индивидуальное существование и, оставаясь единственным в своей субъектности, творит полисное бытие как своё – как «жизнь сообща и при общности речей и мысли» (EN 1170b). Он задаёт полисную жизнь в качестве собственной жизни, собственного бытия, и потому она для него есть форма отношения к самому себе. И именно в силу того, что человек в отношении себя правдив и открыт, так как само это отношение основано на устранении всего, что ограничивает его субъектность (потому Величавый и определяется Аристотелем как презирающий, то есть исключающий всё, что могло бы заставить его быть не самим собой, не прямым, не парресийным), – полис как развёрнутая форма Я основан на тех же формах бытия в речи и мысли. «Жизнь сообща» – не выпас на одном и том же месте, по выражению философа: она есть бытие человека, задающего себя в качестве основы, источника бытия. В полисной жизни воспроизводится отно-

[365] *Бибихин В.* <Поиск *своего* в «Алкивиаде» Платона>. С. 82.

шение человека к самому себе, к своему второму Я, воспроизводимому в поступке (и действии и речи – так как и то и другое есть поступок).

Аристотель неоднократно повторяет: «проявления дружбы к окружающим... происходят из отношения к самому себе» (EN 1166a). Причём подлинная дружба – удел добродетельного. А так как Величавый есть идеал добродетельного человека, то он есть изначально друг самому себе, а это и есть воплощение самодостаточности. Иными словами, самодостаточный с необходимостью дружественен сам себе, и в этом не только нет противоречия, но наоборот – есть само-тождественность.

Вот ряд выделяемых Аристотелем проявлений или признаков дружбы. Во-первых, друг желает блага и делает благо ради другого, желает, чтобы друг существовал и жил. Во-вторых, проводит с другим время и на одном и том же с ним останавливает выбор, делит горе и радости. Каждый из этих признаков присутствует, по Аристотелю, в отношении доброго человека к самому себе, ведь он находится в согласии с самим собой и вся душа стремится к одним и тем же вещам. Он желает себе блага и осуществляет его в поступках ради себя самого, ведь «никто не выберет для себя владеть хоть всем [благом] при условии, что он станет другим [существом]» (EN 1166a). Добродетельный желает проводить время сам с собою (здесь интересно вспомнить Юма, который указывает, что Я сам являюсь для себя наиболее длительным явлением, равновеликим собственной жизни). Аристотель ещё раз повторяет, что все эти признаки «присутствуют в отношении доброго человека к самому себе, а к другу относятся как к самому себе (потому что друг – это иной [я сам]» (EN 1166a). И именно потому, что эти признаки присутствуют в отношении к другому, делается вывод, что дружба есть (см.: EN 1166a): она есть тогда, когда человек относится к другому, как к себе. Для Аристотеля, таким образом, безусловно исходным является отношение человека к себе: и это исключительно активная дружественность, задающая Величавого. Любое допущение взаимности в данном отношении, то есть в отношении к себе, разрушало бы идентичность и самодостаточность Я. Но так как отношение к другому есть

проекция отношения к себе, то и в нём нет взаимности, это задающее, творящее отношение.

Если ставить перед собой задачу обнаружить у Аристотеля намёки на Золотое правило, то для этого не стоит искать их в идее взаимности: связь Аристотеля с Золотым правилом заключается в том, что он ставит субъекта морали в центр морального пространства, что он именно из отношения к себе выводит отношение к другому, задавая ту основу, которая есть и в Золотом правиле, в котором человек исходит из того, чего он хотел или не хотел бы для себя.

Аристотель говорит о Величавом как о *прямом* в дружбе: прямота заключается в отсутствии лжи и всего, что является результатом избирания в себе не себя, а обстоятельств, мнений и т.п. Отношение дружбы с собой является в наибольшей степени прямым.

Мораль есть форма уединения человека, в котором он избирает себя, своё бытие, и этот выбор есть выбор не человеческого, а божественного в себе, то есть не того, в чем я являюсь частью социально-природного мира, и даже полиса, а того, в чем я выхожу за его пределы. По сути, речь идёт о том, что я не принадлежу пространству детерминированности, но устанавливаю себя как божественное, то есть как причину (недвижную причину, которая и есть субъект): я задаю себя в качестве субъекта. В отношении другого я могу быть субъектом только включив его в мир в качестве собственного творения и взяв ответственность за него, как и за весь мир. Друг порождается тем, что я совершаю поступки, что я одариваю его собой. И так Величавый остаётся субъектом, самодостаточным, и имеет друзей как воплощение этой самодостаточности и субъектности.

Аристотель доводит до философской концентрированности идею, которую можно встретить и, например, в «Лисиде» Платона. Сократ говорит: «...кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим» (*Lis.* 214d). Но если в диалоге ценность дружбы требует лада с самим собой, то у Аристотеля отношение с собой обладает абсолютной исключительностью и ценностной изначальностью. В «Большой этике» Аристотель приводит распространённое выражение «У нас с ним одна душа», кото-

рое обычно используют, говоря о большом друге. Но Аристотель сразу же применяет его к дружбе с самим собой: «“одна душа” будет тогда, когда придут в согласие разум и чувства (таким путем она станет единой); и, если в душе будет единство, наступит дружба с самим собой» (ММ 1211a). Очевидно, что для Аристотеля представляет особый теоретический интерес – разговор о друге он сразу же переводит на проблему дружбы с собой. Собственно, самодостаточность и есть лад с самим собой.

Аристотель не видит в общеупотребимом выражении идею о слиянии *двух* душ (это было бы недопустимо для Величавого), но именно мысль о единственной душе добродетельного человека, приобретающей форму друга. Мир неотделим от Я, от субъекта морали в пространстве индивидуально-ответственного поступка в том смысле, что всегда выступает как мой мир, как мир, порождённый моим поступком во всей своей конкретности и бесконечности: я не могу исключить из него абсолютно ничего, так как это было бы исключением из бытия меня как субъекта. Это было бы подобно попытке умереть чуть-чуть. И другой, возможно, не имеет в этом мире никакого преимущества: то есть он также есть тот, за кого я отвечаю, чьи действия являются моими действиями с точки зрения ответственности. Поэтому перенос на мир отношения к себе не является по сути дела переносом – это и есть отношение к себе: здесь нет предваряющей раздвоенности. Вернее, единственное, что позволяет вообще говорить о возможности отношения, это существование частей души, так что разумная часть может относиться к иной части или к целому, может относиться к поступку, который также есть Я, ведь добродетель и есть поступки добродетельного человека. Но то, как Величавый относится к себе, считая себя достойным великого, ни в коей мере не есть познавательное отношение, а отношение установления себя в качестве последнего и единственного основания поступания, которое есть в том числе и основание познания. Когда Я считаю поступок своим, беру ответственность за него на себя, то не нахожусь в отношении к себе как чему-то иному, но лишь избираю бытие себя, выхожу из небытия, перестаю быть ничто, возникаю как субъект.

Джулия Аннас, рассматривая аристотелевский анализ сформулированных Платоном в «Лисиде» дилемм, предполагает, что вариант ответа заключается в выделении трех типов дружбы: дружба, основанная на пользе и удовольствии, возможна потому, что польза и удовольствие исключают самодостаточность, и наоборот – если речь идёт о добродетели, то дружба исключается самодостаточностью. Но подобный ответ ведь не является ответом, так как проблема заключается именно в том, как совместимы подлинная дружба и самодостаточность. И именно так видит её Аристотель, считая подлинной лишь дружбу, основанную на добродетели.

Герой и Величавый находятся вне полиса и вне дома в той степени, в какой они тождественны им, в какой их собственная идентичность обеспечивает выживание и сохранение рода. Именно в этом смысле они не являются частью мира, наряду с другими частями, но объемлют его целиком. И в то же время они являются частью этого мира в качестве своего второго Я, в качестве друга.

Избирать в себе бытие себя, а не другого в себе есть задание себя как автономного субъекта – это фундаментальное основание этики, сформулированное и персонифицированное в образе Величавого Аристотелем. И друг существует как форма этого избрания себя, как второе Я (хотя это лишь неудачный способ выражения, так как Я возможно помыслить только как единственность), как общественное бытие человека морали, которое в иной оптике было бы для него небытием.

В созерцательном образе жизни самодостаточность достижима в наибольшей степени, и дружба остаётся позади – в пространстве поступка, этической добродетели. Но в этом пространстве она возможна для самодостаточного Величавого не как воплощение нужды в другом человеке, а как форма порождения своего другого в осуществлении добродетели, в совершении добродетельного поступка. Вне пространства морали дружба в своей подлинности не существует: отношения, основанные на удовольствии и пользе, не считаются Аристотелем таковой. Величавый именно как самодостаточный предпочитает прекрасное и бесполезное, и таковой является дружба: в сущности, она сама является

формой «избрания себя в себе, а не другого в себе», к чему призывает Аристотель, тогда как избрание другого в себе есть устранение своей субъектности и подчинение себя многообразным детерминациям мира, которые могут осознаваться и как удовольствие, и как полезность.

Сформулировав вопрос — будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет? — Аристотель в «Большой этике» даёт двойственный ответ. С одной стороны, он указывает на известное выражение «второй Геракл», на то, что друг есть второе я. Вспоминает о так же известной идее познания самого себя. И делает следующий вывод: «как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга. Ведь друг, как мы говорим, — это “второе я”» (MM 1213a). Но всего за несколько строк до этого Аристотель пишет о боге и приводит два аргумента, делающие последующее оправдание дружбы сомнительным: если бог будет созерцать нечто отличное от самого себя, то будет созерцать что-то лучшее себя. Но лучше него самого ничего нет. Значит, он может созерцать лишь себя самого, «а это нелепо: ведь даже человека, который сам себя разглядывает, мы упрекаем в тупости» (MM 1213a). Значит, рассматривание себя в своём «втором я» — занятие не из лучших.

Второй аргумент Аристотеля в пользу дружбы в «Большой этике» двоякий: самодовлеющему нужен тот, на кого может быть направлено его благодеяние, или, иначе, кто-то, на кого направлена его активность, его дружественность, кто, в сущности, порождается его деятельной природой и избранием бытия в поступке. Этот аргумент является подлинно аристотелевским: речь идёт не о познании, а о поступке. Далее: совместная жизнь «приятна и необходима», поэтому самодовлеющий не будет жить в одиночестве. Но этот аргумент взывает к ценностям удовольствия и полезности — тем, которым самодостаточный предпочитает иное. В любом случае вывод о том, что «человек самодовлеющий должен испытывать потребность в дружбе» (MM 1213b), основан на том, что можно интерпретировать как потребность в бытии: бытии как таковом в поступке и в осознании собственного бытия.

Сюжет о познании себя с помощью зеркала имеет предысторию. Зеркало как средство познания упоминается в «Алкивиаде I»: Сократ высказывает мысль, что для того, чтобы глазу увидеть себя, ему нужно посмотреть на другой глаз, причём на ту его часть, в которой заключено всё достоинство глаз, то есть зрение. Надо глазу посмотреть в зрачок другого глаза и там увидеть себя. Так и человек, чтобы познать себя, должен всмотреться в божественную, то есть разумную, часть своей души. Сократ задаётся вопросом: «каким образом могли бы мы отыскать самое “само”?» (*Alc.* I 129b)[366], как рассмотреть свою самость? Для этого надо заглянуть, как в зеркало, в душу, причём в ту её часть, в которой заключено всё её достоинство, туда, где она божественна, то есть к которой относится познание и разумение. Но само божество является более блистательным и чистым зеркалом, чем лучшая часть души, поэтому именно вглядываясь в божество, мы в этом зеркале определяем «человеческие качества в соответствии с добродетелью души» и так познаем себя (*Alc.* I 133c).

Если я вижу в зеркале себя глазами Другого, значит я отказался от себя, от видения со своего места и от своего видения, меня более нет и некого, следовательно, и видеть. Но есть и иная возможность – я вижу в зеркале себя в облике Другого: это именно Я смотрю и вижу Другого, но признаю в нём себя, вижу его в качестве себя. При этом я продолжаю быть собой и активным началом, смотрящим. Восклицание Рембо «Я есть другой!» – именно открытие себя как всегда другого, всегда действующего, всегда «начинающего».

Когда я узнаю в этом изображении себя, считаю собой, это есть просто знание, есть то, что может быть мне дано исключительно в виде знания (которое, поэтому, может быть

[366] «Φέρε δή, τίν᾽ ἂν τρόπον εὑρεθείη αὐτὸ ταὐτό» – здесь в примечании к понятию самое «само» (пожалуй, кавычки здесь излишни, но они стоят в цитируемом издании) А.А. Тахо-Годи пишет: «По Платону, здесь следует подразумевать общее понятие “идеи”, или “эйдоса”, человека». Самое себя, которое Аристотель находит в бытии началом поступка, конечно, не платоновская идея. И тем не менее в «самое себе», как бы не понималось это понятие тем или иным мыслителем, заключён некий общий пафос, который мог бы быть описан аристотелевскими словами – «не иное в себе».

всегда подвергнуто сомнению – неузнаванию, несогласию с тем, что это Я и пр.), такое знание может быть и в отношении чего угодно: животного, растения, неодушевленного, мира в целом. Я могу признать (высказать суждение), что это Я и видеть в нём себя. Но другой важный момент заключается в том, что к этому себе как Другому я могу испытывать те чувства и вступать в такие отношения, которые невозможны прямо по отношению к самому себе: он может мне не нравиться, нравиться, может быть любим и ненавидим – так Нарцисс увидел себя как Другого и полюбил. Отнестись к себе напрямую содержательно – невозможно, ибо Я есть лишь бескачественное начало. Другой есть действительно второе Я: в нём я и вижу себя самого, но как Другого (второе Я – не есть Я). Чтобы увидеть человека как другого самого по себе, нужно видеть его как вещь, нечто внеположенное мне как смотрящему, как поступающему.

Поступок есть порождение другого в качестве самого себя. Сама граница моего Я не существует в мире материального, зримого, ощутимого: с одной стороны Я есть бескачественный центр, начало поступка, а с другой – *мой* взгляд вовне, от себя, на мир, не может быть ограничен и это всегда взгляд и от себя, и внутри себя. Ибо вне вообще нет зрения, поступка, ответственности. Для Аристотеля бог, смотрящийся в зеркало, смешон. И смешон, и невозможен? Может ли он увидеть себя как Другого и отнестись к нему как к чему-то качественному?

Для Аристотеля главное не в познании себя, а в избрании, предпочтении себя в себе а не другого в себе (то есть «не себя»: другого человека, обстоятельств, разнообразных мнений...), и далее – божественного в себе, а не человеческого – то есть той же *разумной части души – но не в качестве зеркала* или объекта познания, а в качестве основания поступка в деятельном образе жизни и созерцания в созерцательном. Для познания себя Аристотель предлагает взглянуть на друга, то есть увидеть себя в проекции на мир, увидеть себя в поступке, в полисе – это значит, что познание себя есть не всматривание в зрачок своего разума, не уяснение понятия добродетели, а видение того, как мой разум осуществляет действительность добродетели в поступке.

Из высказывания Аристотеля о друге как зеркале один автор делает странный вывод, что здесь Аристотель «задает иную перспективу для устроения дружеских отношений – не от себя к другу, а от друга к себе, не к другу относиться, как к самому себе, но к себе относиться, как относишься к другу»[367]. Но разве, когда мы смотрим в зеркало, мы видим зеркало? И разве, когда я вижу себя в отражении, я умножаюсь? Разве, когда Аристотель рисует картину, как Бог любуется собой в зеркале, он может допустить, что Бог видит в нём не себя? Когда человек видит себя отражённым в друге, он смотрит именно на себя, на свою проекцию в мир, на того, кого он активно «дружит»: собственно, он видит свой поступок, который тождественен ему, есть его бытие. Дружба для Аристотеля и есть поступок, действие (ведь речь идёт об активном дружении), он говорит: «Дружба – это действие, и у нее нет иной цели, кроме действия – любви, но только она одна» (MM 1211b). В этом смысле дружба подобна игре на флейте, цель которой именно игра на флейте и более ничего. Аристотель указывает на то, что именно в силу того, что дружба есть действие, поступок, в ней один есть деятель, а другой – произведение («отец всегда действует больше сына, потому что сын – его создание» (MM 1211b). В основе дружбы-действия – благосклонность к своему созданию: «все бывают благосклонны к тому, что они сами создали» (MM 1211b); Аристотель говорит это именно о дружбе, и, описывая её как отношение отца и сына, задаёт её именно как отношение деятеля и творения. И друг есть именно тот, кого мы любим как собственное творение, а творение есть мы сами, есть бытие поступающего: «с точки зрения деятельности... создатель – это в известном смысле его творение, так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие» (EN 1168a). И самодостаточный любит (дружит) друга именно как своё творение и своё бытие: «для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b).

[367] Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А.А. Гусейнова. М., 2009. С. 168.

Интересен вывод, который делает переводчик «Никомаховой этики», мучаясь с переводом одной аристотелевской фразы и предлагая два варианта: «нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует» (EN 1170b) и «существование друга тоже нужно чувствовать в себе как благо», и далее «так или иначе, дружба увеличивает область “самости”»[368]. Аристотель в этом месте IX главы выстраивает такое рассуждение: если жизнь есть предмет избрания и добродетельный человек избирает собственное бытие, то он избирает и бытие друга, так как друг – второй он сам, и он относится к нему, как к себе. Но чтобы чувствовать в себе существование друга, нужна жизнь сообща, общность речей и мыслей: так добродетельный человек, избирая бытие, порождает полис (EN 1170b).

В двух типах дружбы, не являющихся подлинными, человек удовлетворяет свою потребность в удовольствии и помощи: хотя речь идёт о его собственных нуждах и устремлениях, но именно таких, которые лишают его самодостаточности, выражают его зависимость от мира, так как удовлетворить эти нужды он может лишь с помощью других людей или вещей. Поэтому неподлинная дружба разрушает самодостаточность, выражает её отсутствие. Иное дело – дружба, основанная на добродетели, то есть дружба в пространстве морали, особенность которой именно в том, что она основана на отношении человека с собой и к себе в полноте собственного Я. Эта дружба воспроизводит отношение к себе и распространяет его на «второе» Я как порождение собственного поступка: это дружба, не только не разрушающая самодостаточность, но, наоборот, тождественная ей.

Философское понятие дружбы у Аристотеля основано на трех «преодолениях» обычного представления о дружбе: исключение полезности означает, что подлинная дружба есть отношение (действие), содержащее свою цель (ценность) в себе; обоснование предпочтения активного дружения означает, что дружба есть действие, поступок, произведением которого является друг, а ядро понятия – идея

[368] *Брагинская Н.В.* Комментарий 51 // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 745.

о дружбе с собой, порождающей дружбу как полис. Все эти положения-преодоления воспроизводят идею дружбы именно как основанную на добродетели. Отношение с собой задаёт и содержание морали: то, что невозможно, абсурдно по отношению к себе, невозможно и по отношению к другу: невозможны ложь и убийство. Видение мира (и другого) как своего бытия, как собственного творения и распространение на него отношения к себе ни в коей мере не может быть основой эгоизма, так как эгоизм невозможен, непомышляем в отношении к самому себе. Так философский взгляд в оптике единственности субъекта достигает предельной универсальности и охватывает человеческий мир именно в его человеческой, не-вещной сути.

Друг есть такое порождение моей способности вести деятельный образ жизни, которое переводит возможность поступать в действительность поступка, действие в физическом вещном мире в действие в человеческом пространстве, в полисе. Друг есть порождение способности поступать, быть деятельным, в основе которой лежит такое отношение с собой, которое есть подлинная дружба и одновременно явленность самодостаточности.

Вариация. Общество в оптике моральной философии

Когда во «Второй Аналитике» Аристотель перечисляет имена считающихся величавыми, он называет тех, которые по выражению А. Тесситоре, есть «примеры конфликта человека с социумом». Это Алкивиад, Ахилл, Аякс, Лисандр и Сократ. Алкивиад был изгнан, а потом убит, Ахилл постоянно конфликтует с другими вождями за честь и почести, Аякс, вынесший с поля боя убитого Ахилла, оскорблённый тем, что не ему достаются в награду его доспехи, хочет убить греческих вождей, по воле Афины лишается разума, уничтожает стадо скота, а когда разум возвращается — не может перенести позора и закалывает себя мечом, подаренным Гектором. Его оскорблённость отношением людей (и богов) столь велика, что, согласно мифу, изложенному Платоном в «Государстве», душа Аякса после смерти предпочла вопло-

титься в теле льва, а не человека, ибо он не хотел вновь столкнуться с несправедливостью. Оскорблённый сообществом, герой более не хочет быть человеком.

Конфликт с полисом Сократа хорошо известен и заканчивается он чашей с цикутой. Лисандр – вовсе не равнодушный к невзгодам мудрец, в аристотелевский перечень он попадает потому, что «в случае нужды он спокойно терпел тяжесть чужого самовластия... Его главным отличительным свойством было умение легко переносить бедность», при этом он жил в постоянной борьбе за власть и погиб на поле боя. Кажется странным, что к Величавым относится человек, которому приписывается высказывание «То, на что не натягивается львиная шкура, надо залатать лисьей», но Аристотель сосредоточен в данном случае на одном – равнодушии к невзгодам. Нетрудно заметить, что все те, кто считаются, по свидетельству Аристотеля, наиболее добродетельными, благородными, живут в конфликте с обществом, с окружением и заканчивают жизнь трагически, а в поиске примеров тех, кого считают своего рода моральными образцами, Аристотель разрывает моральный образ и социальный успех. И в этом он принадлежит своему времени, фиксируя разрыв между моральностью и социальным благополучием, разрыв, о котором свидетельствует множество исторических примеров и о котором он, уже теоретически, размышляет в «Никомаховой этике» и «Политике».

Проблема места добродетельного человека в обществе, места в самом буквальном пространственном смысле, с самого зарождения моральной философии становится её внутренней проблемой, принимая самые разные понятийные формы. Весь опыт реальной жизни свидетельствовал, что тот, кого социум признает наилучшим именно в моральном смысле, вступает с ним в конфликт, и социум вступает в конфликт с таким человеком: они взаимно отторгают друг друга. Более того, это отторжение со стороны общества нередко апеллирует именно к морали. Известен излагаемый Плутархом античный анекдот о голосовании за или против остракизма Аристида (у него есть и другие варианты, не меняющие сути, – конфликта добродетельного человека и толпы): «Рассказывают, что, когда надписывали черепки,

какой-то неграмотный, неотесанный крестьянин протянул Аристиду – первому, кто попался ему навстречу, – черепок и попросил написать имя Аристида. Тот удивился и спросил, не обидел ли его каким-нибудь образом Аристид. "Нет, – ответил крестьянин, – я даже не знаю этого человека, но мне надоело слышать на каждом шагу "Справедливый" да "Справедливый"!..". Аристид ничего не ответил, написал свое имя и вернул черепок»[369]. Приговорённого к изгнанию Аристида так и называли в полисе – Справедливый.

История Гая Марция Кориолана, так же описанная Плутархом, стала для истории культуры архетипом отношения между добродетельным и обществом как сплошного конфликта. Плутарх начинает своё жизнеописание именно с высшей добродетели, «нравственного величия», каковым считалось мужество. В трагедии Шекспира общество ставит в вину Кориолану то, что он отказался от завоевания Рима не в силу гражданских чувств, а ради своей матери, жены и детей, просивших об этом, то есть общество ставит в вину мотив, а не действие.

Проблема отношения между добродетельным человеком и социумом у Аристотеля видится расчленённой, она присутствует в нескольких темах. С одной стороны, это тема добродетельного как совершающего поступок и мира, морального существа как самодостаточного в поступке и другого (а также друга), а с другой – тема места наилучшего и самодостаточного в полисе, тема остракизма и царствования.

Почему социум изгоняет добродетельного – это в первую очередь вопрос к социологии и политической философии. Данный Аристотелем морально-философский ответ, по сути, исчерпывает тему в её этическом содержании: человек морали как начало поступка самодостаточен, подобен Зевсу, которому никто не может давать закон. Такова оптика самого человека как морального существа: он самозаконодателен. Принятие самозаконодательности есть одновременно отвержение общества в качестве источника закона: именно на это указывает Ханна Арендт как на важнейший момент

[369] *Плутарх.* Аристид и Марк Катон / пер. С.П. Маркиша // *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1994. С. 368.

в понимании кантовского практического разума, называя его мятежной стороной его учения: «...моральное поведение не имеет ничего общего с повиновением какому-либо закону, данному извне, будто то закон Божий или законы людей»[370]. Социальность здесь и дана моральному существу в виде самозаконодательства, причём не только через принцип универсализуемости (его можно помыслить даже если я единственен, один во всей Вселенной), но, например, в самой идее законодательства. «Эта мятежная сторона кантовского учения часто остается незамеченной, потому что свою главную формулу – моральный поступок есть поступок, устанавливающий общезначимый закон – он облекает в форму императива вместо того, чтобы сформулировать ее в виде утвердительного высказывания»[371].

Но аристотелевское рассмотрение темы моральности и социальности не ограничивается идеей самозаконодательства, а распадается на ряд проблем. В «Политике» сначала Аристотель ставит такой вопрос: «должно ли добродетель хорошего человека и дельного гражданина признавать тождественной или нетождественной?» (*Polit.* 1276b). Он начинает с определения добродетели гражданина, уподобляя отношение гражданина к полису отношению моряка на судне к остальному экипажу. Граждане, как и моряки, выполняют самые разные функции (различаются их социальные роли и сами они собственно тождественны своим социальным ролям – если использовать современное понятие), но при этом у них есть и общая задача – «спасение составляемого ими общения», который Аристотель и называет государственным строем. А так как государственный строй может быть разным, то различаются и добродетели граждан, тогда как хороший человек есть единая добродетель, она принципиально не множественна и не зависит от государственного строя. Если же вести рассуждение от идеи наилучшего государственного устройства, то тогда речь пойдёт о том, что оно состоит из хороших граждан, каждый из которых хорошо делает своё дело, но добродетелью хорошего человека, по

[370] *Арендт Х.* Мышление и соображения морали // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. С. 106.
[371] Там же. С. 107.

Аристотелю, не могут обладать все. Иными словами, человек как гражданин — социальный человек, задаваем социумом и всегда неодинаков: он есть мужчина или женщина в семье, господин или раб в собственности, и в полисе он вписан в множество различий, видов занятий, даже в одном хоре отличается руководитель хора и его помощник. И именно в силу этой функциональной множественности невозможно отождествить хорошего человека и хорошего гражданина. Эта множественность проявляется и в том, что гражданин должен уметь и повелевать, и подчиняться, («добродетель гражданина заключается в умении властвовать над свободными людьми и быть подвластным» (*Polit.* 1277b)), а добродетель хорошего человека — способность властвовать (то есть принимать решение), ведь если идёт речь о добродетельном человеке, это значит, что он есть начало поступка и его невозможно не видеть самозаконодателем, автономным, самодостаточным. Впрочем, в той степени, в какой Аристотель мыслит о полисе, он допускает, что существует такое — наилучшее — государственное устройство, в котором понятия хорошего человека и дельного гражданина сливаются, и в этой точке его этическое представление о полисе как пространстве поступка приближается к рассмотрению его в науке о государстве.

«Но так как невозможно всем гражданам быть одинаковыми, то не может быть и одной добродетели гражданина и хорошего человека; добродетель дельного гражданина должна быть налицо у всех граждан, ибо только в таком случае государство оказывается наилучшим, но добродетелью хорошего человека не могут обладать все, если только не предполагать, что все граждане в отменном государстве должны быть хорошими» (*Polit.* 1277a). Важнейший вывод Аристотеля — «добродетель хорошего человека и дельного гражданина вообще не одна и та же» (*Polit.* 1277a). Этот вывод отличается радикальностью, особенно если поставить его рядом с рассуждением о тождественности этики и политики как науки о государстве, о полисе, и о понимании полиса как пространства добродетельного поступка.

Идея Аристотеля заключается в том, что добродетель хорошего человека и хорошего правителя тождественны,

но что это не так, если речь идёт о гражданине, в силу того, что им является и подчинённый: «Если добродетель хорошего человека и хорошего правителя тождественны, а гражданином является и подчиненный, то добродетель гражданина и добродетель человека не могут быть совершенно тождественными, но могут быть таковыми только у определенного вида гражданина, так как у правителя и гражданина добродетель не одна и та же» (*Polit.* 1277a). Правитель есть тот, кто сам принимает решение (гражданин же, мыслимый как подчинённый, подчинён этому решению, а его благо, хотя и желанно, но уступает благу народа и государства, которое и божественнее и прекраснее (EN 1094b)), он должен «обладать нравственной добродетелью во всей полноте»: раб вообще не способен решать, женщина способна, но эта её способность не действенна, у ребёнка она не развита, а если выйти за рамки домохозяйства и говорить о полисе, то вообще граждане обладают ею в зависимости от доли участия в общем деле, и лишь правитель воплощает способность решения в её полноте и, что очень важно, именно в этом месте Аристотель опирается на мысль, которая столь важна для его моральной философии и многократно подчёркивается в «Политике»: «в самом деле, произведение просто принадлежит создателю, тогда как замысел — это и есть создатель» (*Polit.* 1260a). Человек как моральное существо есть поступающий и решающий в тождестве этих понятий: и это тождество есть он сам, его бытие. То есть правитель — не тот, кому принадлежит общество, но тот, кому принадлежит он сам, кто тождественен своему решению.

Проблема моральности и социальности приобретает более острую и ясную форму, когда далее заходит речь о месте в социуме наиболее добродетельного, причём, как отмечает Аристотель, она остаётся даже при наилучшем государственном устройстве, то есть даже в идеальном полисе. (Такая формулировка проблемы может служить ключом и к пониманию предшествующего ей рассмотрения о хорошем человеке и хорошем гражданине.) Обращаясь к проблеме в таком виде, Аристотель придаёт определённость и предыдущему сложному, пытающемуся описать эмпирическое

многообразие рассмотрению. Здесь он делает характерный для себя шаг от учёного к философу и достигает ясности: человека, отличающегося избытком добродетели, «не следует и считать составной частью государства... Такой человек был бы все равно что божество среди людей. ...Для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами — закон» (*Polit.* 1284a).

У того, кто не может быть составной частью полиса в силу своей исключительности, есть две перспективы. С одной стороны, остракизм в реальном политическом опыте есть вполне понятный, объясняемый Аристотелем способ решения проблемы места такого человека в социуме. Социум изгоняет любого, кто выдаётся чем-то значимым для него: так, например, аргонавты избавились от Геракла. Аристотель понимает — эта проблема стоит перед всеми видами государственного устройства, в том числе и перед теми, которые преследуют общее благо, то есть эта проблема стоит перед обществом как таковым. Он приводит пример с живописцем, строителем корабля и хором: «Разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поёт громче и красивее всего хора?» (*Polit.* 1284b). В силу этого мысль об остракизме «находит некое справедливое оправдание». По свидетельству Плутарха, остракизм предназначался не за мелкие преступления, это был способ «усмирения и обуздания гордыни и чрезмерного могущества». Тем не менее, когда речь идёт о том, кто отличается избытком добродетели (было бы, правда, интересно понять, что есть избыток добродетели), Аристотель рассуждает так: «Ведь не сказать же, что такого человека нужно устранить или удалить в изгнание; с другой стороны, нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом. Остаётся одно, что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями» (*Polit.* 1284b). Далее Аристотель возвращается в пространство науки о государстве и обращается к анализу царской власти.

Надо сказать, всё это рассуждение целиком принадлежит политической философии, так как решает вопрос о том, что обществу, полису делать с исключительно добродетельным человеком, который не может быть его частью: изгнать или признать царём. Для этого взгляда на человека со стороны социума, «тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» (*Polit.* 1253a). Здесь, в самом начале «Политики», Аристотель говорит, что человек, живущий вне закона и права, не стремящийся к государственному общению — наихудший из всех (*Polit.* 1254a), он не самодостаточен, так как самодостаточен лишь полис, а человек — лишь его часть. Но, как мы видели, далее он говорит о наилучшем именно как не являющемся частью полиса, но самозаконодательном и самодостаточном.

Разведение Аристотелем двух оптик ясно проявляется и в конце «Политики», когда он формулирует два вопроса. Первый: «какая жизнь заслуживает предпочтения, та ли, которая объединяет людей в одном государстве и приобщает их к нему, или, скорее, жизнь чужестранца, стоящего вне государственного общения?». Второй вопрос: какую организацию государства должно признать наилучшей: «при которой для всех желательно участвовать в государственной жизни, или ту, при которой это желательно для некоторых?» (*Polit.* 1324a). И тут Аристотель говорит, что следует различать дело политического размышления и то, что «предпочтительно для каждого отдельного человека», поэтому в «Политике» он берётся только за второй вопрос, а к первому уже не возвращается. Вопрос о моральности и социальности формулируется в данном случае им как моральный, то есть как вопрос, решаемый каждым отдельным человеком (то есть индивидом как добродетельным человеком).

В моральной философии (и у Аристотеля, и как таковой) воспроизводится взгляд самого добродетельного, для которого общество, полис раскрывается как пространство его бытия, как задаваемое его индивидуальным поступком, как избираемое им бытие как самого себя, так и друга.

Определение, в котором он совпадает с тем добродетельным, чья судьба решается в «Политике» обществом, это признание его самозаконодательности (автономности), то есть начальности, и приближения к божественному в этом качестве.

Интересным сюжетом могла бы быть попытка понять, почему боги, несмотря на свою относительную многочисленность, иерархизированность, наличие родственных и иных связей, даже профессиональную дифференцированность, не образуют общества. Этот вопрос не менее важен, чем тот, который ставит Аристотель – об отличии полиса от пасущегося на одном пастбище стада скота; и он особенно важен для понимания того, насколько понятие общества уместно в морально-философском рассмотрении.

В моральной философии понятие общества (через понятие друга в первую очередь и в качестве пространства поступка) возникает под личиной идеи общения (что существенно отличает его от понятия общества в «Политике», где доминирует идея государственного устройства и типа правления). Для одиночки жизнь тягостна, ведь человек является собой, бытийствует в деятельности, но «трудно непрерывно быть самому по себе деятельным, зато с другими и по отношению к другим это легко» (EN 1170a). Эта непрерывность и полнота бытия достигается легче в силу того важнейшего открытия, что человек бытийствует не только в собственном поступке, но и в поступке друга, началом которого он является; «и если добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам), – [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга. Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли (en loi koinqnein tqn logon kai dianoias). О “жизни сообща” применительно к людям (а не о выпасе па одном и том же месте, как в случае со скотом) говорят, наверно имея в виду имен-

но это» (EN 1170b). Итак, понятие общества появляется в моральной философии как жизнь сообща при общности речей и мысли, но оно есть лишь условие бытия человека как морального существа в поступке друга, причём такое условие, которое задаётся самим поступающим, так как сама эта общность и как способ жизни, и как содержание мысли, задаётся самим поступающим. Общество мыслится как общение – избрание друзей, и только в силу этого не возникает чуждое моральной философии количественное измерение (друзей бывает не много, лишь несколько), которое могло бы подвергнуть сомнению мысль, что речь здесь вообще идёт об обществе.

Иногда Аристотель испытывает некоторые сентиментальные чувства в отношении совместной жизни – она «приятна и необходима» и самодовлеющий человек «не станет, конечно, проводить жизнь в одиночестве» (EN 1213a), тем более что ему нужен друг для познания самого себя и в качестве объекта благодеяния.

Как бы ни интерпретировать эти места из «Никомаховой этики», остаётся бесспорным, что общество в этической теории Аристотеля не первично по отношению к морали и моральному индивиду, оно есть лишь своего рода ответ на стремление последнего к бытию в поступке, бытию самим собой. Иными словами, мораль в моральной философии не есть некая форма социальной регуляции или нормативности, задаваемой социумом (так она видится социологии и, возможно, социальной философии), она есть бытие человека как начала поступка, его субъектность, его изначальность, а общество есть лишь своего рода её порождение. Для моральной философии имеет смысл вопрос, который задаётся самим моральным существом, поступающим человеком, и обращён к самому себе, то есть он задаётся принимающим решение о поступке и только в самом этом поступке существующим. И именно в пространстве такого вопроса возникает в данном случае идея общности, которую можно определить как социальность. Тем не менее, как только возникает образ общности речи и мысли, то есть некоторой моральной идеологии и языка, напряжение между моральностью и социальностью неизбежно вновь возникает.

«И он правдив [всегда]...»

«...И говорит, и действует он явно (он свободен в речах... и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой)»

Вопрос о правдивости, паресси́йности Величавого – ещё один способ осмыслить этот образ как философский идеал самодостаточного бытия, отталкивающего всё, что посягает на его самодостаточность и самозаконодательство. Будучи началом, он «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку...» и ни к чему иному. В сущности, речь Величавого обращена к нему самому (хотя и направлена вовне – в задаваемый его поступком мир), и потому она вообще не может быть лживой.

В аристотелевском перечне добродетелей есть такая как правдивость: он говорит «о правдивом в речи и в поведении, потому что он таков но [своему] складу» (EN 1127b); здесь речь идёт о добродетели – середине между хвастовством и притворством: «делать вид, что имеешь больше того, что имеешь, – это хвастовство, а меньше – это притворство; середина между ними и есть правдивость (aletheia)» (MM 1186a). Прямой, правдивый в поведении и речи есть «признающий, что владеет тем, что у него есть, не больше и не меньше» (EN 1127a). Такая правдивость касается того, что человек говорит о самом себе: правдивый «не будет делать вид, что имеет больше или меньше того, что имеет, но скажет и про имущество, и про знание, что у него есть то, что есть» (MM 1192в). (Аристотель даже высказывает сомнение, можно ли отнести правдивость к добродетелям.) Но Величавый вообще не склонен «обсуждать людей» – он «не станет говорить ни о себе, ни о другом», он не только не осуждает других, но и не хвалит никого – ни себя, ни других (см.: EN 1125a). Очевидно, что величавость – вообще не об описании себя, даже если оно и правдиво. То есть, когда речь идёт о правдивости и прямоте Величавого – это нечто совершенно иное, чем та правдивость, которую Аристотель описывает после посвящённого величавости текста. Чтобы

убедиться в верности нашего понимания, сделаем большое очередное отступление.

Вариация. Ложь как самоустранение (боги не лгут)

Кто утверждается на лжи,
тот пасет ветры, тот гоняется
за птицами летающими:
ибо он оставил пути своего
виноградника и блуждает по тропинкам
поля своего; проходит чрез безводную
пустыню и землю, обреченную на жажду;
собирает руками бесплодие.
Притч 9:12

Философско-этическое обращение к проблеме лжи обычно имеет нормативный смысл и чаще всего принимает вид обоснования абсолютности запрета на ложь или, наоборот, оправдания лжи на самых разнообразных – как моральных, так и внеморальных основаниях. В то же время существует и несколько иной путь, связанный с постановкой вопроса о самой возможности лжи при сохранении человеком качества морального субъекта. Особая выделенность запрета на ложь (наряду с запретом убийства) в ряду классических заповедей позволяет предположить, что он связан с фундаментальными основаниями самой способности человека быть существом моральным.

Известная работа И. Канта «О праве лгать из человеколюбия» относительно недавно спровоцировала обширную и очень напряженную, если не сказать – агрессивную, дискуссию среди российских философов. Кант с присущей ему радикальностью в выборе примеров описывает ситуацию необходимости принять решение о возможности лжи ради спасения друга, который, будучи преследуемым убийцей, прячется в вашем доме. Ситуация, описанная Кантом, являясь примером, отличается исходной ясностью и предзаданностью: стоящему перед выбором человеку известно, по крайней мере, кто злодей, а кто друг, хотя он – что очевидно и подчёркнуто автором – не может предвидеть результатов своих действий. Попытка вывести эту ситуацию из кантовского теоретического контекста и рассмотреть её как некую реальность имеет право

на существование, но она предполагает отказ от предзаданных условий и помещение человека в ситуацию ещё большего неведения: он является в мир в качестве морального субъекта именно в облике человека не-знающего (сократовское и попперовское незнание можно рассматривать в качестве исходного постулата для подхода к этическому, к задаче бытия человеком вне знания), ибо иначе вопрос о моральном выборе был бы счастливо сведён к познавательной задаче – к более или менее умелому просчитыванию условий и последствий своих действий, выстраиванию иерархической системы взаимных обязанностей (или просто разнообразных взаимностей) и сведению морали к одной из хитростей освоения человеческих отношений, а также превращению её в объект исключительно социологического или психологического исследования. Но задача философско-этического рассмотрения заключается в обращении к морали как принципиально не сводимому к познавательной задаче явлению.

Специфика поступающего человека такова, что он выступает не в качестве познающего данный ему мир, а в качестве созидающего его в качестве себя самого подобно тому, как бог создаёт мир, и этот мир есть он сам. (Не знаю, насколько удачно выражение Х. Плеснера, что мир несёт на себе личность, будучи в то же время несомым и конструируемым ею.) В этом смысле в качестве морального субъекта он противостоит всей ограниченности познавательного отношения – то есть утверждает возможность поступать не в силу знания об ином, о мире причинно-следственных связей и выражающей их логики. Он способен поступать в мире, в котором он занимает исключительное – субъектное или божественное – место, исключающее присутствие равного Другого.

Если принять эту мысль за исходную, ситуация выбора перестаёт быть ситуацией анализа, но становится ситуацией безусловного поступания (в простом смысле невидимости условий поступка и его изначальности). Кант замечает, что, понимая своё несовершенство, человек не решается ничего предпринять, склоняется к бездеятельности[372]. То, что даёт

[372] См.: *Кант И.* Лекции по этике / пер. с нем. М.: Республика, 2005. С. 128–129.

основание человеку действовать даже в условиях совершенной невозможности действовать, есть гордость: способность на само-законодательство, когда физический человек чувствует себя принуждённым уважать в своём собственном лице морального человека, обладающим внутренней ценностью, в результате которой он не может быть предметом продажи[373], то есть когда его поступание, его объективация себя в поступке не является результатом обмена, эмпирического расчёта, промысливания эмпирической успешности – когда он сам выступает в качестве центра, творца ценностного мира, единственного источника его ценностной бытийственности.

Именно в силу этого, даже будучи вынужденным лгать – что Кант явным образом признает в «Лекциях по этике» (см.: «Об этических обязанностях по отношению к другим, а именно, о правдивости»), – человек как единственный и в силу этого абсолютный источник ценностного мира разрушает себя в этом качестве, по Канту – он разрушает мораль. В своих лекциях Кант описывает целый ряд ситуаций вынужденной лжи, порождённых несовершенством человека, он даже оговаривает, что ложь по принуждению может быть оправдана, когда признание вынужденно и человек уверен, что другой использует его в неправедных целях. Ложь в этом случае рассматривается им как ответное оружие, средство защиты, но при этом она не перестаёт быть ложью, разрушающей основы человеческого бытия, чем-то невозможным и абсурдным, воспроизводящим мир как более не являющийся «мной» в силу того, что я отношусь к нему не как к себе. Если человек воплощает, разворачивает себя в ценностном мире, помещая себя в его центр, на вершину, то абсолютность установления «не лги!» вытекает непосредственно из невозможности лгать самому себе, из бессмысленности такой заповеди. Можно предположить, что содержание всех основных моральных запретов коренится в этом исходном отношении человека к себе – он, как единственный автор, творец ценностного мира, устанавливает в качестве запрета то, что вообще абсурдно, бессмысленно и невозможно в отношении к самому себе. Человек не может совершать насилие над

[373] *Кант И.* Лекции по этике. С. 128–129.

собой, то есть поступать против собственной воли (ибо воля его дана в самом поступке), не может лгать себе, не может украсть у себя, да и прелюбодействие неосуществимо в собственном ценностном пространстве. Возможно, степень абсолютности здесь превышает возможности воображения, ибо это то, что невозможно даже для бога. Эстетизированная, то есть воплощённая и во внешних формах — в своеобразной позе — жёсткость аристократизма проистекает не из отношения равных других, а именно из полной определённости невозможности некоторых поступков человека по отношению к самому себе, при том что он сам равен своему ценностному миру, или миру как ценностному творению. В акте намеренного обмана человек обращается уже не сам к себе — тогда обман был бы невозможен — а к чему-то внешнему и отчуждённому от себя, и таким образом расчленяет ценностное единство своего бытия на себя и не-себя, конституируя мир множества равных периферийных существ.

В упомянутой дискуссии о лжи[374], резко разграничившей теоретические позиции споривших, было тем не менее высказывание, объединяющее всех участников дискуссии (во всяком случае тех, кто высказался по этому поводу): все они утверждали определённо или оговаривали на периферии своего рассуждения, что в случае, если бы они лично оказались в описанной И. Кантом в статье «О праве лгать из человеколюбия» ситуации, то солгали бы ради спасения друга. Вот это, объединяющее всех участников дискуссии, суждение хотелось бы подвергнуть сомнению, подвергнуть сомнению в силу того, что к нему отказываются присоединяться такие значимые для философии морали мыслители как Сократ и Кант. Философско-этическое рассуждение есть форма мышления со всеми присущими мышлению особенностями, но в то же время оно очевидным образом связано с принятием человеком решения о поступке. Получается, что оно несёт в себе внутреннее напряжение, если не неразрешимое противоречие. Какие бы теоретические построения не возникали, они не определяют поступок: между мышле-

[374] Материалы дискуссии были опубликованы сначала в журнале «Логос», а затем в виде книги «О праве лгать». См.: О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2011.

нием и поступком зияет пропасть. Но значит ли это, что тот поступок, на который решается мыслитель, не есть ответ на мыслительный вопрос, если сам этот вопрос является этическим, то есть нацелен не на знание, а на решение о поступке? Тот факт, что между мышлением и поступком существует пропасть и от содержания мысли нет перехода к решению о поступке (моральный поступок не есть логический вывод из некоторого знания), не отменяет *ответной* сути поступания, того, что сам поступок есть форма ответа; философия признает это с самого своего зарождения.

Главный вопрос, на который отвечают мораль и моральная философия, заключается не просто в том, что делать, а в том, как быть, как осуществить бытие самого себя в поступке: как быть в поступке собой, а не кем-то или чем-то иным (по формулировке Аристотеля), через «возведение начала поступка к себе». Философская этика возникает именно как попытка решить задачу бытия самим собой в поступке и исключительно в нем.

В свете так понимаемой изначальной устремлённости философской этической мысли вопрос о допустимости лжи оказывается вопросом о возможности предпочтения бытию небытия. Речь не идёт о выборе смерти ради высокой цели, так как это есть выбор как раз бытия (героического бытия в бессмертии, себя как абсолютного начала). Речь идёт именно о возможности предпочтения в себе не себя, а иного, об отказе от полагания себя началом поступка, то есть о выборе собственного небытия.

Данное понимание проблемы лжи высвечивает её через три взаимосвязанных мыслительных сюжета: о поступке как ответе, о божественном не-лжении и о речи как поступке. Действие и речь суть материя поступка. В оптике морали они, в сущности, не различаются: и поступок – выражен ли он в физическом действии или покое, в речи или молчании – есть моральный поступок в силу того, что он совершается мной, является моим, моя подпись под ним есть моя ответственность за весь мир, в котором совершается поступок и который становится миром этого поступка. Поэтому, включаясь в дискуссию о лжи, следует говорить о ней именно как о поступке, отличая, таким образом, от понимания лжи,

которое воспроизводится в обыденном или теоретическом, но гносеологическом, а не этическом рассмотрении. В последнем ложь есть такое явление, в котором человек избирает не самого себя, а нечто иное, предпочитает то, что он не может предпочесть, – так как он не может предпочесть небытие: ведь в лжи человек утверждает то, что отвергается им в отношении с самим собой (или, наоборот, отвергает то, что признает для самого себя). Ложь и означает такой поступок в пространстве речи, который не является поступком, ведь за ним не стоит моральный субъект, а, наоборот, он и порождён, и является выражением исчезновения, угнетения моральной субъектности. Поступок есть то, что является моим, под чем я подписываюсь, но что такое – поставить подпись под ложью? Это значит назвать моим не-моё: назвать *своей* мысль, которую я не мыслю. Ложь не есть поступок, но поступком является не-лжение. В нём человек субъектно бытийствует: соответственно в нём есть и отвечающий и сам ответ, ответ собой.

Сюжет первый: о способе ответа

Ситуация, когда человек лжёт ради благой цели, не представляет из себя ничего нового и оригинального для философской мысли: она была предметом рассмотрения уже в Античности. Так, например, Сократ[375] у Ксенофонта в беседе с Эвтидемом пытается разграничить справедливые и несправедливые дела, записывая их в графу соответственно с дельфой и альфой, и приводит несколько примеров лжи, в некоторых из которых она признается несправедливой, а в других записана в столбик под буквой дельта – то есть справедливого. Вот два примера такой лжи под буквой дельта: «А что, – сказал Сократ, – если какой стратег, видя упадок

[375] Вопрос о лжи обсуждается в диалоге Платона «Гиппий Меньший или О лжи», но ложь в нём может быть заменена на любое иное несправедливое деяние, так как рассуждение нацелено на известный вывод: «достойному человеку свойственно чинить несправедливость добровольно, а недостойному – невольно, коль скоро достойный человек имеет достойную душу» (*Платон.* Гиппий Меньший // *Платон.* Диалоги. С. 174). Более специальными для рассматриваемого вопроса, на мой взгляд, являются свидетельства Ксенофонта и «Государство» Платона.

духа у воинов, солжет им, будто подходят союзники, и этой ложью поднимет дух у войска, — куда нам поставить этот обман?»; «А если сыну нужно лекарство и он не хочет принимать его, а отец обманет его и даст лекарство под видом пищи и благодаря этой лжи сын выздоровеет, — этот обман куда поставить?»[376]

Как это обычно и происходит с собеседниками Сократа, бедный Эвтидем совсем теряется, запутывается и больше не верит сам в свои ответы. Но далее в разговоре о справедливости Гиппий требует от Сократа ответа: «...довольно с тебя и того, что ты над другими насмехаешься, — предлагаешь всем вопросы и опровергаешь их, а сам никому не хочешь дать отчета и ни о чем не хочешь высказать своего мнения». И Сократ, который до того всячески запутывал Эвтидема в вопросе оценки лжи, говорит следующее:

> — Разве ты не заметил, что я непрестанно показываю людям, что я считаю справедливым?
>
> — В каких же словах ты это показываешь? — спросил Гиппий.
>
> — Если не словом, то делом показываю. Или, по-твоему, дело — менее убедительное доказательство, чем слово?
>
> — Клянусь Зевсом, гораздо более убедительное, — отвечал Гиппий, — у многих на языке справедливость, а поступки несправедливые; а кто поступает справедливо, из тех ни один не может быть несправедлив.
>
> — Так замечал ли ты когда, чтобы я давал ложное свидетельство или делал ложный донос, или ссорил друзей, или в городе сеял смуту, или вообще совершал какой-нибудь несправедливый поступок?[377]

Итак, вопрос о справедливости и допустимости лжи не получает ответа в размышлении, в рассуждении, но получает его в том, как поступает сам Сократ, в поступке во всей присущей ему абсолютности. Именно такой же по своей природе ответ на поставленные вопросы даёт Сократ в «Апологии Сократа»: «Доказательства этого я вам представлю самые веские,

---

[376] *Ксенофонт*. Сократические сочинения / пер. С.И. Соболевского. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 155.

[377] Там же. С. 168.

не рассуждения, а то, что вы цените дороже, – дела»[378]. Таким образом, на вопросы мышления, на которые само мышление не может дать ответа (тем более, если оно движется в познавательной парадигме, нацелено на знание), даёт ответ сам мыслитель, прерывающий, обрывающий бесконечность мышления поступком, своей решимостью на поступок. И таким ответом на вопрос о возможной справедливости лжи в некоторых ситуациях становится абсолютный отказ от лжи в поступке. Иными словами, философ отказывает лжи в моральной санкции в абсолютном смысле, не ставит эту санкцию и саму допустимость лжи в зависимость от каких-либо жизненных, эмпирических ситуаций, обнаруживаемых познающим мышлением. Парадоксальным образом такой поступок отрывает и само мышление от его инструментальной, обслуживающей познание функции и придаёт ему энергию самодостаточности. Он обессмысливает попытки ответить на вопрос о долженствующем, о наилучшем для человека через описание и обобщение многообразных эмпирических ситуаций, но открывает философствованию путь к морали через мышление о мире, заданном таким поступком и таким субъектом (то есть самим собой).

Сократовский ответ-поступок только внешне перекликается с другим известным античным эпизодом, разнообразящим формы аргументации, со спором Зенона из Элеи с циником Антисфеном о движении: «...как-то выступив в защиту того же самого учителя <Парменида>, говорившего, что сущее неподвижно, он <Зенон> подкрепляет учение о неподвижности сущего пятью эпихеремами. Будучи не в состоянии ответить на них, циник Антисфен встал и начал ходить, полагая, что доказательства действием сильнее всякого словесного возражения»[379]. В этом случае действие претендует на то, чтобы быть решающим аргументом против философского утверждения. В случае с Сократом таким аргументом является его поступок (в действии Антисфена речь идёт о мире вне самого действующего, в поступке же

[378] *Платон*. Апология Сократа / пер. М.С. Соловьёва // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 86.

[379] *Маковельский А.* Досократики. Казань: Изд. кн. магазина М.А. Голубева, 1915. С. 78.

дан сам поступающий: действие Антисфена является аргументом именно в своём небытии поступком). Но в случае с движением рассказ демонстрирует бессилие и неуместность подобного аргумента (при всём его остроумии), абсурдность попытки здравого смысла апеллировать к кажимости именно в том случае, когда философия развенчивает и отменяет эту кажимость мира. В случае же с ложью поступок философа является решающим и абсолютно неоспоримым ответом на неустранимую незавершённость мышления. Собственно мышление о мире и само ведёт к бесконечному движению от утверждения отсутствия движения к идее всеобщей подвижности и снова к началу. Но хождение оппонента для него является не только нулевым, но минусовым аргументом. В обсуждении лжи сам вопрос касается не мира и его познания, а избрания человеком поступка, то есть самого себя. И это принципиально не познавательный акт, что было хорошо известно античности. Так, Аристотель, рассуждая о поступках, совершаемых сообразно добродетели, говорит: «А для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего...» (EN 1105b), очевидным образом оспаривая Сократа. Но и для Сократа знание добродетели немыслимо отдельно от добродетельного поступания, а поступающий чаще всего не знает свою добродетель, во всяком случае не способен определить её (именно от Сократа ведёт В.В. Бибихин линию понимания морали как формы или способа привыкания к незнанию). Философ не знает, как задать всеобщее определение лжи, не может запретить ложь в логике познания, в пространстве знания обстоятельств и ситуаций, но может запретить её (себе) в поступке, который находится вне сферы познания, в сфере не-познания, и может именно здесь определить ложь во всеобщем смысле, через негативный поступок, в не-лжении. (Единственность поступающего и придаёт его решению в поступке универсальный характер, абсолютную всеобщность.) Аристотель замечает, что, конечно, недурно было бы знать обстоятельства действия, его средства и т.д., но мы их не всегда знаем и можем ошибаться. Единственное, пожалуй, что человек «не может не знать», так это сам деятель: «ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a). Получается, что единственное знание,

данное в поступке, – это знание собственной субъектности. Именно это знание и воспроизводит Сократ в своём ответе: он свидетельствует о том, как поступает сам, каков его поступок. Более того, этический вопрос о допустимости лжи (а он не может быть не-этическим) является вопросом не о мире, а о самом себе поступающего, об избрании им самого себя, а потому и мира в качестве своего. В сущности, поэтому, ответом на этот вопрос может быть только тот, который и даёт Сократ, который не лжесвидетельствует.

В отличие от участников дискуссии Сократ именно в точке, когда мышление «оступается в поступок» (по выражению В.В. Бибихина), утверждает этим поступком, что ложь есть несправедливое, то есть отказывает ей в санкции не мышлением, разрушающим все свои результаты, никогда не окончательным, а поступком, не-лжением. Шаг в бытие поступка, требующий не логического вывода, а субъектной решимости, власти, вершинности, ἀρχή, кладёт предел мышлению, давая такой ответ, который уже не может быть предметом мыслительной деструкции: именно эту мысль убедительно и просто высказывает Гиппий, говоря: «кто поступает справедливо, из тех ни один не может быть несправедлив». Он не может стать справедливым и несправедливым ни в каком ином пространстве, кроме как в пространстве поступка. И совершённая ложь уже не может перестать быть ложью, сколько бы интеллектуальных операций к ней ни применялось. Бытие поступка неустранимо и единственно: в нём абсолютность не-лжения задана не абсолютностью запрета, нормы, идеального начала, но абсолютностью самого поступка, его данностью: просто Сократ никогда не лжёт и в этом подобен Богам.

Сократ, дающий ответ на все неотвеченные вопросы своим поступком – и нелжесвидетельствованием, и нетворением несправедливости, и своей смертью – для античного сознания оказывается воплощением Величавого, и в этом качестве Величавого он оказывается рядом с Ахиллом, (если вспомнить уже много раз приводившееся место из «Второй Аналитики»)[380], при всех отличиях, совпадая с ним в прав-

[380] Впрочем, когда многознайка Гиппий в диалоге «Гиппий меньший» цитирует свидетельство прямоты-правдивости Ахилла и настаивает на ней, Сократ «уличает» (софистически) Ахилла в невольной лжи

дивости. Величавый есть наиболее полно описанный Аристотелем философский идеал человека в пространстве деятельного образа жизни, то есть в поступке. И именно как поступающий Величавый парресиен, прям, правдив.

Кант – пусть и не на суде и даже не в ходе собственно философского рассмотрения – тоже свидетельствует неприемлемость для себя лжи в поступках. В письме к М. Мендельсону он пишет: «я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю»[381].

Именно в этой точке совершенно расходятся Сократ и Кант, с одной стороны, и участники современной дискуссии о лжи – с другой.

Сюжет второй: боги не лгут

Обратимся к ходу мысли уже платоновского Сократа в «Государстве». Вот интересующее нас место из Третьей книги:

> – Ведь надо высоко ставить истину. Если мы правильно недавно сказали, что богам ложь по существу бесполезна, людям же она полезна в виде лечебного средства, ясно, что такое средство надо предоставить врачам, а несведущие люди не должны к нему прикасаться.
>
> – Да, это ясно.
>
> – Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан – для пользы своего государства, но всем остальным к ней нельзя прибегать. Если частное лицо станет лгать подобным правителям, мы будем считать это таким же – и даже худшим – проступком, чем ложь больного врачу, или когда занимающийся гимнастическими упражнениями не говорит правды учителю о состоянии своего тела, или когда гребец сообщает кормчему о корабле и гребцах не то, что на самом деле происходит с ним и с другими гребцами.
>
> – Совершенно верно.

и далее ведёт к излюбленному тезису: «добровольно лгущие лучше, чем обманывающие невольно».

[381] *Кант И.* Письмо к Моисею Мендельсону. 1766 // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 2 / пер. Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1964. С. 363–364.

— Значит, если правитель уличит во лжи какого-нибудь гражданина из числа тех, кто нужен на дело:

Или гадателей, или врачей, иль искусников зодчих... (Гомер, *Од.*, XVII 384)

он подвергнет его наказанию за то, что тот вводит гибельный обычай, переворачивающий государство, как корабль.

— Особенно когда слова завершаются делами (*Resp.* 389b)[382].

Сократ начинает с утверждения, что богам ложь бесполезна (действительно, вряд ли можно предъявлять богу какое-либо требование или оценивать его с точки зрения должного, поэтому апелляция к бесполезности в данном случае есть единственно возможный ход мысли — ложь богам просто не нужна). Затем он переходит к человеку, причём начинает с человека в его предметной, конкретной, эмпирически данной деятельности: в этом пространстве ложь полезна в качестве лечебного средства. Именно так, ситуативно, она может использоваться врачами (ради блага больного), тренерами по гимнастике, полководцами, кормчими, причём в отношениях, заданных этими частными практиками, и по отношению к тем, в отношении кого и вместо кого принимается решение. Сами же больные, гимнасты и гребцы ни в коем случае не должны лгать врачу, тренеру и кормчему — это разрушило бы возможность конкретной предметной деятельности (очевидно, что, если бы больной лгал врачу, последний никак не мог бы быть врачом, осуществлять свою деятельность). Следующим шагом Сократ переходит в область политики: здесь лгать может правитель (ради блага государства), но частные лица ни в коем случае не должны лгать правителю, ибо это перевернуло бы государство как корабль. То есть в пространстве политики — в качестве граждан — уже ни врач, ни кормчий, ни тренер врать не могут. Но последовательность требует следующего шага: от предметной деятельности через политическую к собственно моральному пространству человека, к сфере принятия им решения о поступке в его индивидуально-ответственном качестве (собственно, такой человек самодостаточен в своей тождественности самодостаточному поступку и уже не принадлежит полису или не

[382] *Платон.* Государство. С. 152—153.

принадлежит ему в том смысле, что сам задаёт его в форме дружбы). Врач и кормчий принимают решение за больного и гребца, правитель – за граждан полиса, а третий шаг приводит к принятию решения о себе самом (точнее, в нём и бытийствует *самое себя*). И именно в принятии решения о поступке (а оно возможно только о своём поступке, и поступок возможен только как *мой*) человек не выводит его из логики предметной деятельности или политики, но возводит начало поступка к себе самому (EN 1113a), а точнее – к ведущей части души, которая уже есть не столько человеческое в человеке, но божественное в нём – не только в качестве предельно самодостаточного разума, но и в качестве абсолютного начала[383]. По логике всего рассмотрения можно было бы предположить, что право лгать передаётся от врача и правителя божественному началу, но именно в этой точке восхождения, именно в избрании божественного в себе ложь отвергается не в относительном, как до этого, а в абсолютном смысле, что выражается в простой констатации того, что боги не лгут. Решение принимается уже не о низведённых до функции или вещественности людей, а о противостоящем вещности, функциональности, рядоположенности – о самом себе. И это божественное решение. Ложь врачу делает невозможным врачевание, ложь гражданина правителю разрушает полис, ложь божественному в себе разрушает самое себя (впрочем, она и невозможна).

В своей субъектности человек приближается к богу (эта идея признается ещё в платоновской академии), что приводит к предельной постановке вопроса о лжи как вопроса о том, лжёт ли бог. Вопрос о том, лгут ли боги, обсуждается в «Государстве» Платона: платоновский Сократ утверждает, что «нет ничего, ради чего бы он (бог. – *О.З.*) стал обманывать», что «любому божественному началу ложь чужда. <...> Значит, бог – это нечто вполне простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не

[383] Идея возведения начала к себе, самого себя как начала и избрания божественного в себе резонирует с этим высказыванием, автором которого назван Платон: «ἀρχη γαρ και θεός ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη σώζει πάντα» – «ибо начало есть также бог, пока он пребывает среди людей, он спасает все» (Из переписки Ханны Арендт и Хайдеггера).

вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения – ни наяву, ни во сне» (*Resp.* 382a–e)[384]. Смысл однозначен: ложь бога невозможна, в первую очередь в силу абсолютной самодостаточности бога: «нет ничего, ради чего бы он стал обманывать». И аристотелевский Величавый, избирающий в себе божественное, стремится к самодостаточному превосходству, как самодостаточному ему ничто не нужно (точно также определяет самодостаточного человека и Сократ в «Лисиде»), он презирает и силой презрения устраняет всё, что пытается вмешаться в возведение начала поступка к самому себе, что навязывает избрание не самого себя, а иного в себе. Именно благодаря этой презрительности он парресиен, прям и правдив. Для него нет ничего великого, а «чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» (EN 1123b). Интересно, что презрительность в близком смысле упоминается и Кантом, он пишет в письме: «я научился почти обходиться без того, что обычно портит характер, и презирать это»[385].

Между богами и людьми только одно прочерчивает границу – это смертность. Так, у Лукиана в «Продаже жизней»: «А что такое люди? – Боги смертные. – А что же такое боги? – Люди бессмертные». Закон же, слово – объединяют: «ἀνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι λόγος γὰρ ὠυτός – “Люди боги, боги люди, ибо логос – один и тот же”»[386]. В поступке и речи человек неотличим от бога, более того – в них он бессмертен (вневременен) в качестве начала. Поэтому и ответ, даваемый Сократом, – бог не лжёт, и Сократ не лжёт: в вопросе о лжи между Сократом, между моральным субъектом и богом нет различия. Специфика такого ответа заключается в том, что он даётся тем единственным человеком, который принимает решение не лгать: это не есть утверждение о том, что люди не лгут (этого он не может сказать), но он сам, будучи человеком, избирает божественное в себе, когда не лжёт. Иными словами, тождество человека и бога не родовое, а исключи-

[384] *Платон.* Государство. С. 147.
[385] *Кант И.* Письмо к Моисею Мендельсону. С. 363.
[386] *Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. С. 220. (154. Clemens Alexandrinus, Paedagogus III, 1, 5 (I, p. 236, 24 St.)).

тельно персонифицированное, это тождество единственного, а не единичного.

Именно принятие решения о поступке определяет особое, единственное место человека в мире. Оно подобно месту, которое избрал для себя Пифагор, приписывавший себе полубожественный характер и, как считается, говоривший: «разумные живые существа подразделяются на [три вида]: люди, боги и существа, подобные Пифагору» (в другом варианте – «среди говорящих тварей»). Сократ, в сущности, утверждает нечто подобное Пифагору, отличая себя в выборе поступка от людей и приближаясь к богам: ведь в отношении речи есть люди, лгущие ради различных целей; есть боги, для которых нет ничего, ради чего бы они стали обманывать; и есть Сократ – именно тот, кто принимает решение о поступке, причём это – решение не лгать, не творить несправедливость. Будучи человеком, эмпирическим существом, он принимает такое решение, которое уравнивает его с богами. Или так: становясь абсолютным субъектом в решении о поступке, он задаёт иное бытие, в котором нет ничего, ради чего избрал бы то, что не избирают боги. Ответ Сократа утверждает единственность субъекта морали в поступке: есть люди, лгущие в предметности своего бытия, есть боги, которые не лгут, и есть я, задающий мир своим поступком абсолютного не-лжения[387]. (Боги предельно самодостаточны и действительны вне поступка, вне действия и речи, в чистом созерцании, если следовать за Аристотелем. Полагая себя абсолютным началом поступка, человек становится действительностью, будучи существом деятельным, существом действия и речи, но в своей начальности он может быть помыслен и как недвижный двигатель.)

Вопрос о том, лгут ли боги, является для философии способом рассмотрения абсолютности правдивости как способа бытия субъекта морали, причём бытия не в результате

[387] Здесь уместно привести понимание морали, данное А.А. Гусейновым: «она является особым типом связанности индивида с другими людьми, суть которого в том, что индивид рассматривает мир людей, в котором он живет, в качестве своего мира, так, как если бы он сам создавал его своими поступками» (*Гусейнов А.А.* Нравственная философия и этика: линия разграничения // Этическая мысль / Ethical thought. 2019. Т. 19. № 2. С. 8).

следования запрету на ложь, а именно как самого бытия субъектом, предшествующего возможности следовать или не следовать некоей норме. Ложь лишена смысла, ей не находится места ни в пространстве речи, ни в пространстве поступка, тем более что правдивость, прямота есть и то, что лежит в основе единства речи и поступка, что и саму речь делает поступком (о чём говорят и Ахилл, и Сократ в «Государстве»: «когда слова завершаются делами»). Поступок и речь — некая устойчивая, нерасторжимая пара понятий, единый образ человеческого: они не просто взаимодополняют и подкрепляют друг друга, но слиты в едином человеческом бытии. Ложь есть разрушение связей бытия, его единства: человек говорит, что нечто есть, когда знает, что это не есть, и делает противоположное сказанному, и уже невозможно помыслить ни человеческое бытие, ни речь, ни поступок.

Ахилл говорит:

Тот ненавистен мне, как врата ненавистного ада,
Кто на душе сокрывает одно, говорит же другое[388].
<...>
Можно стяжать и прекрасных коней, и златые треноги;
Душу ж назад возвратить невозможно; души не стяжаешь,
Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела[389].

Он понимает, что ложь необратима и смертоносна для души, а правдивость не может быть поставлена в зависимость от последствий («невзирая ни на какие последствия») — всё происходит в соответствии с желанием правдивого, ибо за этим присматривают боги[390].

Образ нелгущего бога остаётся той присущей самым разным эпохам твердыней, которую не обойти никому, пытающемуся обосновать право лгать из человеколюбия. «Бог

[388] *Гомер*. Илиада. Книга IX, 312–313 / пер. Н.И. Гнедича. Это место как раз и приводит Гиппий у Платона:

Что я мыслю, скажу, и что совершить полагаю;
Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
Кто на сердце таит одно, говорит же другое.
Сам я лишь то возвещу, чему неминуемо сбыться.

[389] *Гомер*. Илиада. Книга IX, 407–409.

[390] См.: *Lampert L*. The Enduring Importance of Leo Strauss. University of Chicago Press, 2013. P. 139–140, сноска 12.

не человек, чтоб ему лгать» (Числа, 23–19). В «Послании Евреям» «Бог клянется Сам Собою» (ибо нет никого выше) (Евр. 6:13). Человек как начало также не может отнести свою ответственность (в виде клятвы или в иной форме) кому-то иному, так как Другой есть его творение, а потому уже не другой. В этом смысле каждое его слово или поступок гарантированы им самим.

Акт задания мира поступком родственен божественному творению. Его подлинность и бытийственность обеспечивается, гарантируется, порождена подлинностью и бытийственностью творца. В этом смысле он даёт жизнь всему существующему Самим Собой. Ложь – если бы её можно было посчитать возможной для творца – была бы актом разрушения всего мира, так как была бы нарушена эта исходная связь между творящим и творением – они были бы оторваны друг от друга.

Творящий мир собой и придающий ему бытийственность самим собой есть лишь поступающее существо: бог не может познавать, так как всезнающ, для него нет истины и заблуждения. И человек как моральный субъект есть лишь поступающее существо – для него нет лжи в том смысле, что, поступая от своего имени, человек уже придаёт поступку качество «нелживости»: мой поступок всегда правдив.

Сюжет третий: речь есть поступок

Пространство морали есть пространство индивидуально-ответственного поступка. Если ложь есть отвергаемое именно в пространстве морали, с точки зрения морали (а не, например, познания или свободной эстетической игры), то она замыкается именно на моральный поступок. Поступок в античности понимается как осуществляемый в двух всегда соседствующих, сопутствующих друг другу формах: действии и речи. Их близость фиксируется в понимании человека как живого существа политического (деятельного) и как живого существа, обладающего речью (ζῷον λόγον ἔχον). Для человека той эпохи речь есть в первую очередь не способ передачи информации: знания или эмоций, но именно способ бытия, точно такой же, как действие. Она неразрывно связана

с бытием человеком, точнее – есть форма, способ его бытия в качестве человека. (Словами Хайдеггера, «слово же по своей природе является именующим высвобождением бытия к его появлению»[391].) Иными словами, речь есть поступок, и в качестве поступка – форма избрания-осуществления человеком собственного бытия, бытия в качестве самого себя.

Поступок возможен в пространстве полиса, свободного от необходимости. В нём место принуждения и взаимной зависимости занимает речь: тут люди договариваются и являют себя именно в речи. Полнота человеческого бытия в деятельности, в поступке достигается, по Аристотелю, через чувство в себе, что добродетель, доброкачественность друга «тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли» (EN 1170b), а основой этой жизни, речи и мысли является отношение человека с самим собой. Специфизирующим для речи является именно то, что она есть поступок, что её начало возведено к самому себе и человек ответственен за свою речь как за бытие самого себя. Это означает, что речь не может быть лживой, ибо это означало бы избрание небытия. Не являются речью слова раба, который легко может быть лживым, ибо не владеет речью и не бытийствует в ней. Для него речь всего лишь такой же инструмент, как тяпка. И рабом является тот, для кого речь низведена до инструмента, средства, лишена самодостаточности поступка. Сократ знает, что ничего не знает, и его речь не есть передача знания, но именно способ бытия Сократа. Иначе говоря, речь есть индивидуально-ответственный поступок, в котором человек осуществляет себя в субъектном бытии, именно поэтому она является моральным явлением и предметом философско-этического рассуждения.

В отличие от разнообразных звуков и жестов, информационно опосредующих существование человека как живого существа, координирующего свои действия с предметным и социальным миром (а подобными средствами вооружены и животные, а скорее всего, даже и растения, имеющие возможность реагировать на воздействия и посылать сигналы

[391] *Хайдеггер М.* Парменид / пер. А.П. Шурбелева. СПб.: «Владимир Даль», 2009. С. 244.

в мир, например в виде запаха и цвета), речь отличается принципиальным образом: речь есть поступок морального субъекта, и именно поэтому к ней применима моральная оценка. Мы не можем считать поступком, например, обманную окраску насекомого или хитрые приёмы охоты животных. Но также не является поступком действие человека, которое не является способом его субъектного существования, не есть его индивидуальная моральная ответственность, бытие в поступке самого себя. И не являются речью те слова, которые не есть способ бытия говорящего, с которыми он не отождествляет себя. Иными словами, речь есть моральный поступок, совершение которого требует решимости (решения как решимости). Этот поступок ничем принципиально не отличается от морального поступка как такового: как явление морали речь выражает единственность субъекта и обращена в мир в той же степени, как и поступок вообще, то есть задаёт его. С точки зрения морали как субъектности между речью и действием как поступками нет различия: никем не видимое действие и никем не услышанная речь остаются моральными поступками. То есть речь была бы лживой (в сущности, не была бы речью), если бы даже не было никого на свете, слышащего намеренно лживое слово: ведь ложь остаётся ложью и тогда, когда никто из слушающих не верит произнесённому. То, что неким предельным и единственным слушателем лжи является сам лгущий, свидетельствует о том, что ложь в пространстве речи невозможна, как невозможно свидетельствовать перед собой небытие собственного бытия. Речь и ложь взаимоисключают друг друга. Собственно, запрет на ложь, правдивость есть очевидное условие существования речи как таковой.

Понятие речи, таким образом, глубоко антигносеологично[392], о чём свидетельствует кантовский пример, в котором

[392] Гносеологическое понимание лжи приводит к такому оксюморону, как «подлинная ложь» в «Государстве» Платона (в английском переводе – «истинная ложь», «true lie»): «Ты не знаешь, что подлинную ложь – если можно так выразиться – ненавидят все боги и люди?! <...> Так, что относительно самого для себя важного и о самых важных предметах (в английском переводе B. Jowett: о высших реальностях в высшей части самого себя. – *О.З.)* никто не пожелает никого добровольно вводить в обман или обмануться сам – тут всякий всего более остерегается

ложь остаётся ложью и в том случае, когда по неведению человек сообщает некую истинную информацию. И ложь не является ложью, когда человек ненамеренно сообщает нечто неистинное в силу ограниченности своего знания. Хотя в речевом акте он принимает на себя ответственность не только за собственное не-лжение, но и за верность сказанного, которая не всегда подвластна ему. Но в этом ответственность в речи ничем не отличается от ответственности за любой поступок, который всегда совершается в пространстве неведения: иначе в нём не было бы необходимости именно как в поступке, то есть как в субъектной решимости на прорыв в бытие.

Об одном ответе Канта

В пространстве речи как поступка столь же невозможен выбор между правдой и ложью, как выбор между добром и злом, бытием и небытием: но человек говорящий есть тот, кто свободен выбирать между молчанием и речью, это есть «первая и последняя свобода человека... Человек единственное в живой природе свободно говорящее существо, он же и первое молчащее существо...»[393]. Именно этой свободе посвящено рассуждение Канта в одном письме.

лжи. <...> Так вот то, о чем я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введённому в заблуждение. А словесная ложь – это уже воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение, и это-то уж не будет беспримесной ложью в чистом виде. <...> Действительная ложь ненавистна не только богам, но и людям. <...> Словесная ложь бывает ли иной раз для чего-нибудь и полезна, так что не стоит ее ненавидеть?» (*Resp.* 382a–e). Подлинная ложь понимается как некое неведение, но если это неведение самого важного, предельно важного, в сущности – это неведение самого себя: отказ от возведения начала к самому себе – в этой точке актуализируется не гносеологический, а этический смысл древнего призыва к познанию самого себя, ведущий к возведению начала поступка и мира к самому себе. Для Сократа бог и избравший в себе божественное, то есть самого себя, человек не лгут, потому что «нет ничего, ради чего бы он стал обманывать» (это мысль и платоновского, и ксенофонтовского Сократа), в силу самодостаточности бытия, а не в силу отсутствия невежества: в этом он последовательно задаёт этическое содержание проблемы лжи).

[393] *Бибихин В.В.* Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 29–32.

Однажды к Канту обратилась его последовательница Мария фон Герберт с очень болезненным и тяжёлым вопросом: она, следуя идее правдивости, призналась любимому человеку в том, что ранее была обманута другим мужчиной. Любимый человек бросил её в результате сказанной правды. Письмо Канта к Марии фон Герберт является одним из известных в западной литературе источников[394] по проблеме лжи и её отличия от сдержанности. В сущности, в этом письме Кант даёт этическое определение лжи. Он пишет:

> Однако от той сдержанности, которая препятствует полноте откровенности, невозможной, по-видимому, в силу самой человеческой природы (так как каждый человек опасается, что, открыв свои мысли полностью, он может вызвать пренебрежение к себе другого), резко отличается недостаток искренности, неправдивость в действительном сообщении наших мыслей. Первое свойство связано с ограниченностью нашей природы и не портит характер; это не более чем недостаток, препятствующий извлечь из характера человека все заключенное в нем добро. Второе же есть искажение нашего образа мыслей и известного рода зло. Все то, что говорит правдивый, но сдержанный (неоткровенный) человек, – правда; он только не говорит всей правды. Напротив, неправдивый человек сам знает, что говорит неправду. В учении о добродетели это называется ложью. И даже если она никому не приносит вреда, ее нельзя считать невинной. Она остается серьезным нарушением долга по отношению к самому себе, причем нарушением непростительным, так как оно задевает в нашем лице человеческое достоинство и подрубает самые корни нашего образа мыслей: ведь обман ставит все под сомнение и подозрение и лишает доверия даже добродетель, если судить о ней по ее внешним проявлениям[395].

Безнравственность, как пишет Кант, всегда присуща лжи как таковой: именно в силу этической сущности понятия лжи между правдивостью и ложью нет средних, промежуточных понятий, об этом Кант пишет в «Метафизике нравов»: «Между истинностью и ложью (как contradictorie oppositis)

---

[394] *Mahon J.E.* Kant and Maria von Herbert: Reticence vs. Deception // *Philosophy*. 2006. Vol. 81. P. 417–444.

[395] *Кант И.* Кант – Марии фон Герберт // *Кант И.* Трактаты и письма: Памятники философской мысли. М.: Наука, 1980. С. 582–583.

нет ничего среднего, но есть среднее между искренностью и сдержанностью (как contrarie oppositis), так как у того, кто высказывает свое мнение, все, что он говорит, правда, другой же не говорит всей правды»[396]. (Письмо к Марии фон Герберт, несмотря на его ясность и теоретическую и чисто человеческую, используется сторонниками права на ложь[397], которые пытаются стереть различие между сдержанностью и ложью, столь подчёркиваемую Кантом. Так, К. Корсгаард считает, что умалчивание в описанном случае является ложью, причём само оно необходимо в ситуации зла, из чего и делается вывод о праве на ложь в борьбе со злом.)

В «Метафизике морали» Кант непосредственно связывает ложь с отношением человека с самим собой. Он пишет: «Ложь есть унижение и как бы уничтожение человеческого достоинства в себе. Человек, который сам не верит тому, что он говорит другому (хотя бы даже идеальному лицу), имеет еще меньшую ценность, чем если бы он был просто вещью»[398]. Ложь есть отказ от себя, превращение себя в «обманчивую видимость человека». Далее Кант пишет: «при помощи лжи можно преследовать действительно добрую цель; но сам способ следовать лжи в одной только форме есть преступление человека по отношению к своему собственному лицу и подлость, которая должна делать человека достойным презрения в его собственных глазах»[399]. В данном случае известное рассуждение Сократа о том, что лучше пострадать от несправедливости, чем совершить её и навсегда остаться наедине с преступником в самом себе, разрушить дружбу с самим собой доводится до совершения преступления по отношению к самому себе, уничтожения самого себя. То, что это уничтожение не есть лишь поэтический образ философии, стало слишком очевидно в опыте радикального зла XX века.

---

[396] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4, ч. II. М., 1965. С. 371, сноска.

[397] *Korsgaard Ch.M.* The right to lie: Kant on dealing with evil // Philosophy and Public Affairs. 1986. Vol. 15. P. 325–349.

[398] *Кант И.* Метафизика нравов. С. 367.

[399] Там же. С. 367.

В едином пространстве речи как поступка Кант разводит ложь и сдержанность: он никогда не говорит то, что не думает, но через поступок молчания воспроизводит границу между моралью и мышлением, задаёт аксиологическую основу возможности последнего. Сократ через единственность и абсолютность своего поступка не-лжения прорывается сквозь бесконечность мышления и этически завершает его.

«...Величавость – это, видимо, своего рода украшение добродетелей...»: об украшении как космосе

«...Величавость – это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них».

В «Эвдемовой этике» Аристотель говорит: «Те блага велики, которые преследует человек, наделенный наилучшими свойствами для различения подобных вещей, насколько они привлекательны, а величие души – наилучшее свойство» (EE 1132a). Значит, «...величавость – это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них» (EN 1124a). Греческое слово κόσμος переводится и в русском, и в английских вариантах Фрагмента как украшение, но есть основания принять во внимание и другой смысл этого слова.

Слово κόσμος, конечно, многозначно: это классический пример соседства повседневных и философских смыслов, предельно разведённых в различии «украшения» и «космоса». А наряду с ними – упорядоченность, порядок, надлежащая мера, благопристойность, строение, устройство, государственный строй, правовой порядок, мировой порядок, и мироздание, и мир, и небесный свод, небо и другие. Важно заметить, что в текстах Аристотеля слово κόσμος встречается во всех этих значениях. В «Политике», например, это и украшение (*Polit.* 1267b[400]; 1324b), и государственный порядок (*Polit.* 1307b; 1321b), и весь мир (*Polit.* 1325b). В «Эвдемовой

[400] Аристотель цитирует Софокла «Убором женщине молчанье служит».

этике» Аристотель цитирует слова Анаксагора о том, что родиться стоит, чтобы «наблюдать небо и порядок всего космоса» (EE I 1216a 10). Но вот в Третьей книге, сразу за рассуждением о величавости, Аристотель заговаривает о ὁ μεγαλοπρεπὴς — человеке великолепно-щедром — и именно в связи с ним употребляет слово κόσμος: «τὸ μὲν γὰρ πρέπον ἐν κόσμῳ ἐστίν, ὁ δὲ κόσμος οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων ἀναλωμάτων, ἀλλ᾽ ἐν ὑπερβολῇ τῶν ἀναγκαίων ἐστίν» (EE 1233a 35–36)[401]. Здесь κόσμος переводится как украшение (ornament), и означает, что великолепный превышает необходимое, причём не случайным образом: это особое превышение, превышение именно середины, которое не отклоняет к тем крайностям, которые уже не являются добродетелями. В этом мы сталкиваемся с интересным вопросом: в чем разница между транжирством и великолепием («без издержек не бывает великолепия»)? Но в тоже время нельзя не заметить и другое: добродетель великолепия обладает вот таким украшением — превышением необходимого, но ведь в «Никомаховой этике» таким космосом названа сама добродетель величавости: не ей присуще украшение, но она сама является своеобразным венцом и присуща любой добродетели. Это значит, что она присуща и великолепию, когда добродетельный человек тратится «сообразно достоинству и рассудку», так что великолепный это тот, кто целенаправленно выбирает подходящее величие в великих затратах[402].

И ещё одно употребление этого слова в «Эвдемовой этике» (EE 1248b 30) переводится и как то, что украшает (в русском переводе), и как то, что является благом (в английском переводе) при выявлении различия между обладанием благами больным, немощным и здоровым.

И в «Никомаховой этике» Аристотель говорит о вечном как космосе (EN 1112a 20), об украшении (EN 1123a 5),

[401] «Дело в том, что благоприличие требует украшения, а украшение состоит не в каких попало тратах, но в превышении необходимых затрат».

[402] У Рэкхэма (H. Rackham): «the magnificent man is the man who purposively chooses the appropriate greatness in great expenditure». А в русском переводе: «при великих издержках выбирает благоприличную величину».

о мире (EN 1141a 20), о небе (EN 1141b 1; 1173a 30), во всех случаях употребляя слово κόσμος.

Сей очевидный факт, наверное, должен был бы заставить задуматься тех энергичных критиков, которые основывают свои претензии на жажде предельно строгого соответствия слова и понятия. Философ же без стеснения пользуется естественным языком со всеми его неопределённостями и многозначностями, из него же он заимствует слова, задавая соответствующие понятия. Именно из естественного языка берет Аристотель слово «Величавый» и превращает его в понятие, не отказываясь от права пользоваться им при желании и в обыденном смысле. Получается, что перевод-понимание слова главным образом определяется тем, излагает ли в тексте Аристотель разнообразные мнения и факты (чем он занят довольно часто) или он перешёл к философии, к своему философскому «переворачиванию» мнения. Перевод таким образом невозможен без нащупывания этой границы и без погружения в собственно философскую мысль. Порождённая этим неопределённость даёт право подвергать сомнению тот или иной перевод, ибо он в любом случае определяется некоторым выбором.

Итак, κόσμος переводится и в русском, и в английских вариантах Фрагмента как украшение (хотя и немного разное). Почему же не как порядок, строй, или даже как космос, пространство? Платон в диалоге «Горгий» также говорит о κόσμος в связи с добродетелями: «Мудрецы учат... что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” [“космосом”], а не “беспорядком”, друг мой, и не “бесчинством”» (*Gorg.* 508a)[403]. Добродетели устанавливают некий порядок, задают упорядоченность человеческой жизни, но это возможно, если и сами они опираются на то, что позволяет им быть таким основанием человеческого бытия: эта цепь оснований порядка должна где-то оборваться, уткнуться в абсолютную опору, и, кажется, именно Аристотель занят её поиском. Величавость есть

[403] *Платон.* Горгий / пер. С.П. Маркиша / *Платон.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1968. С. 341.

украшение в том смысле, что присуща всем добродетелям вместе и каждой в отдельности – это нечто сверх отдельного содержания этих добродетелей. Поэтому она есть то, что связывает их, является их общим порядком. Но такой связью является добродетельный человек, тот, кого мы бы назвали субъектом морали. Величавость есть такое украшение, без которого невозможно существование добродетелей как оно невозможно без поступающего добродетельного человека, без субъекта. Поэтому κόσμος в нашем случае точнее было бы понимать как порядок, основание упорядоченности, и даже перевести как космос, как пространство.

Анализируя понятие космоса у Гераклита, Лебедев пишет: «Сказать, что «“этот-вот строй” или “порядок” не создал никто из богов, никто из людей, предполагает, что некоторые другие космосы-порядки или устроения могут быть рукотворными (χειρόκμητα). Таковы, например, храмы богов, созданные людьми или некоторые политические устроения: термин “космос” употреблялся и в социальной сфере, как политической, так и военной – например, вожди ахейцев под Троей назывались “косметорами” воинов, а должностные лица на Крите, аналогичные спартанским эфорам, – “космами”, то есть урядниками (*Il.,* 1.16 etc. κοσμήτορε λαῶν)»[404]. Вождь – косметор, он устанавливает, задаёт порядок строя, образ же Величавого укоренён в идее вождя, начала как власти, он есть косметор (κοσμήτωρ, κοσμητής) – не просто устанавливающий порядок, но само основание его и его пространство. Одно из значений κόσμος у Аристотеля как раз и есть критские космы, которым он уделяет особое внимание в «Политике». В частности, он говорит: «...права выносить самостоятельное решение народное собрание не имеет ни в чем, а только утверждает постановления геронтов и космов» (*Polit.* 1272a), что очень напоминает то место из «Никомаховой этики», где философ соотносит человека, принимающего решение о поступке с царём, сообщающим решение своему народу. Интересно, что Аристотель, в целом критически настроенный к описываемым политическим

[404] *Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова... С. 115.

системам династического строя (и не считая их политическими), отмечает: «Космов – в противоположность эфорам – нет никакой возможности подкупить, потому что они живут на острове, далеко от тех, кто мог бы их подкупить» (*Polit.* 1272a-1272b). Но и Величавый, можно сказать, живёт на острове, вне полиса, в силу своей самодостаточности, ибо тот, кто считает себя «существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» (*Polit.* 1253a). Так и моральный субъект, в своей противопоставленности социуму, неподкупен в самом широком смысле слова: на его решение о поступке не могут повлиять ничьи социально-политические интересы, а когда и там, где они влияют – он перестаёт быть моральным существом. Остров, недоступная вершина горы, облако – вот локализация самодостаточного. Иными словами, подобно царю, косму, вождю Величавый принимает решение (о поступке), и подобно им он отделен от своего народа, от своего государства, от социума – если не силой изгнания, то ещё большей силой бытия моральным существом.

Английский перевод κόσμος невероятным образом немного притягивает два крайних значения друг к другу, ведь величавость есть в нём своего рода корона (crown), то, что венчает всякую добродетель – своеобразный знак превосходства и власти, царского начала. Добродетель не измеряема ни количественно, ни качественно, и человек в своей добродетельности не может быть сопоставлен с другим человеком, но сама добродетельность возносит, коронует его: в качестве морального субъекта он является не только законодателем мира, но его творцом. Он полагает себя абсолютным началом поступка, а значит – царствует.

Смысловое единство украшения и упорядоченности означает, что бытие космосом есть не случайное, дополнительное, но бытие упорядочивающим началом, тем, что определяет основания украшаемого, в нашем случае – добродетели. Величавость есть то понятие, в котором Аристотель пытается схватить неразрывную связь добродетели с добродетельным человеком, то есть субъектом морали, без которой невозможна никакая добродетель.

Английское crown, возможно, схватывает и ту близость между украшением и мирозданием, которую описывают многие исследователи. Оказывается, два, на первый взгляд, несовместимые значения слова оказываются близкими друг другу. Так, идёт речь о единстве упорядочивающего и эстетического. Пифагор первый наименовал всё в целом космосом из-за порядка в нем. То есть он «назвал облачение всего в целом – небо – *украшением* по причине порядка в нем»[405]. Упорядоченность и есть украшение, она красива, хороша, прекрасна. Ахутин пишет: «Смысл же греческого слова *космос* гораздо ближе передает слово *косметика* (κοσμητικὴ τέχνη – *искусство украшать*), чем, например, слово *мироздание*»[406]. И далее, важный вывод об идее космоса у Платона:

> Космос – убранство-нарядность-порядок – это (1) красивый вид устроенного целого; (2) вид, в котором каждое в целом узнаваемо, поскольку находится на своем месте и является в свое время, вид, стало быть, не только красивый, но образующий необходимый «син-таксис» понимания каждого сущего, иначе говоря, вид умный или даже вид самого ума как существующего. Таков пифагорейски-платоновский космос, и мы теперь с пониманием прочтем в «Филебе»: «...сказать, что ум устрояет все достойно зрелища мирового порядка – Солнца, Луны, звезд и всего круговращения [небесного свода]...» Ум этого космоса – не познаватель-экспериментатор, теоретически экстраполирующий свои местные наблюдения в бесконечность, а ум-косметор, устроитель, начинающий с образа целого, который он о-пределяет, «вырезает» из бесконечного. Мыслить этим умом значит приводить в порядок, начиная с единицы целого. Разбираться и собирать в членораздельное целое целое – это также смысл собственно греческого «логоса». Им определяется логика образования понятий, т.е. то, как заранее умозрится то, что может быть понимаемым, и как в многозначности повседневной речи определяется собственный смысл терминов античной философии[407].

Космос Аристотеля, космос его метафизики – космический Ум-перводвигатель, управляющий космосом: и неподвижный (*Phys.* 201a 26–27), и находящийся в вечном

[405] *Ахутин А.В.* Омонимия в переводе философских понятий // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2012. Т. 1. № 1/2. С. 358.
[406] Там же. С. 357.
[407] Там же. С. 358.

движении, присущем богу (*De Caelo* 286a 10–12). Но и идея величавости как космоса есть идея того упорядочивающего начала, которое возведено к наивысшему и главенствующему в человеке, к его разуму. И ещё это идея величавости, как способности помыслить себя не как малое (по сравнению с кантовским звёздным небом), но соразмерное космосу существо, соразмерное в своей принадлежности человечеству и ответственности за него. Так понимает великодушие М. Фуко: «Мудрость есть состояние, к которому, может быть, философ никогда не придет, но к которому он склонен стремиться, стараясь преобразовать себя самого, чтобы себя превзойти. Речь идет о способе существования, характеризуемом тремя принципиальными аспектами: мир души (ataraxia), внутренняя свобода (autarkeia) и (кроме скептиков) космическое сознание, то есть осознание принадлежности к человеческому и космическому Всему, род расширения, преображения “я”, которое осуществляет величие души (megalopsuchia)»[408].

И всё же в современном русском языке слово «украшение» не имеет той связи с идеей упорядоченности, которая, как видимо, была так важна для античного сознания[409], а потому назвать величавость «своего рода украшением добродетелей» значит описать её как нечто добавленное сверх главного, как что-то необязательное, и это скрывает от нас фундаментальное, бытийственное значение величавости – содержащуюся в ней идею субъекта морали, без которой не существует ни одна добродетель, идею добродетельного человека.

«...Празден и нетороплив...»

Аристотель описывает Величавого как праздного и неторопливого – во всяком случае, пока речь не идёт о великом деле: «...он празден и нетороплив, покуда речь не идет

[408] Цит. по: *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло, 2005. С. 287.

[409] Невозможно устоять и перед соблазном процитировать одну из записей в книге на железнодорожной станции из рассказа А.П. Чехова «Жалобная книга»: «Добродетелью украшайтесь» – замечательный образец опошления морально-философского высказывания, впрочем – одного из многих превращений последних в китч.

о великой чести или [великом] деле; он деятелен (praktikos) в немногих, однако великих и славных [делах]» (EN 1124b).

Торопливость вообще невозможна для него, даже отступать он должен «не сломя голову», а сохраняя достоинство, а значит и медлительность. Речь – тот же поступок, и в речи он нетороплив, она несколько затруднена, при всей прямоте и правдивости: правдивость и должна быть медлительной, но не как медлительна ложь, подбирающая наиболее подходящее из всего многообразия неправды (ибо ложь всегда связана с обильным выбором, в отличие от правды), но как всякое достойное деяние – всякое движение. Она высказывается не в торопливом порыве и прорыве, а как нечто устойчивое и не зависящее от суетливой смены настроений и ситуаций. Если добавить, что Аристотель говорит о правдивости главным образом в отношении свидетельства о самом себе – не только во Фрагменте, но и в других местах Никомаховой этики, и в других произведениях[410], то неторопливость становится особенно понятна – с одной стороны, я сам не могу исчезнуть для самого себя – иначе исчезнут и говорящий и предмет речи одновременно, а с другой – Величавый вообще не любит говорить о себе и о других, так что медлительность речи есть способ плавного перехода к молчанию.

Счастье состоит в досуге, и многие государственные и военные действия – а именно они отличаются красотой и величием – осуществляются именно ради досуга (EN 1177b). В этом смысле, великие деяния обретают свою ценность в том, что совершаются только праздным и ради праздности.

Аристотель называет Величавого праздным (ведь великих дел не так уж много и, значит, праздность доминирует) – argon. Но в других местах «Никомаховой этики» это слово употребляется им в негативном смысле: «невозможно, чтобы он (человек вообще. – *О.З.*) по природе был бездельник» (EN 1097b), «из трусости ли или из праздности перестают делать то, что, по их же мнению, самое для них лучшее» (EN 1166b). Тем не менее по отношению к Величавому

[410] Так, Аристотель называет правдивым того, кто держится середины между хвастовством и притворством – то есть в говорении о себе (EN 1108a), кто и в поведении, и в речах «признающий, что владеет тем, что у него есть, не больше и не меньше» (EN 1127a).

праздность обретает некий позитивный смысл, вполне сочетающийся с той исключительной ценностью, которую праздность обретает в аристократическом сознании. Речь может идти даже не просто о положительной оценке, но о её фундаментальной роли как способа бытия. Медлительность речи и походки имеют одно основание: Величавый не стремится к движению, он жаждет поступать. Поступок же есть такое движение, которое отличается *имманентностью цели и бытием действующего в действии*. Но именно это присуще тому, что можно назвать праздностью.

Вариация. О праздности самой по себе[411]

Лень и праздность нередко, объединённые в некую пару, рассматриваются как синонимы, или праздность определяется как своего рода желанное состояние лени, её цель[412]. Подобное словесное уравнивание оказывается невозможным при выведении праздности и лени из более широкого ценностного контекста, определяющего их содержание, в первую очередь – из цельных исторических ценностных образований. В данном случае речь, по-видимому, может идти о выведении, реконструкции содержания праздности и лени из ценностного контекста аристократизма и буржуазности или мещанства.

Способность человека жить не только в социальном пространстве, но и во времени, делает его потенциальным носителем и преемником тех ценностей, которые можно определить как аристократические, так как в основе аристократизма лежит предпочтение, отданное своей собственной исторической протяжённости. Именно в ней аристократическое ценностное сознание обретает содержание и незыблемость. Историческое не существует вне моего собственного

[411] С тех пор, как я написала статью о праздности и лени, в основном – о праздности, вышло много работ, посвящённых этим понятиям. Перечислять их нет особого смысла, упомяну только книгу Брайана О'Коннора: *O'Connor B.* Idleness: A Philosophical Essay. Princeton: Princeton University Press, 2018. Тем не менее написанное мной, при всей неполноте, остаётся таковым и уже в силу этого включено в эту книгу.

[412] См.: *Прокофьев А.В.* Лень // Этика: Энцикл. словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 235–236.

бытия, но лишь в нём и посредством меня. В этом его принципиальное отличие от социального пространства, внешнего мне. Поэтому ценности, порождённые историчностью моего бытия, находят основание, отличное от ценностей, рождённых моим пребыванием в социальном пространстве. Реконструировать праздность и лень как ценностные явления, принадлежащие этим двум разноориентированным ценностным мирам – вот общее настроение данного рассмотрения.

Существует соблазн при стремлении обосновать праздность в качестве ценностно позитивного явления обращаться к внешней родственности её в русском языке с понятием «праздник». Тем не менее эта связь настолько не однозначна, что при определённом взгляде оказывается смысловой противоположностью. Традиционное толкование праздника как антитезы будней восходит в русской науке к И. Снегирёву, понимавшему слово *праздник* как *упразднение*, свободу от будничных трудов[413]. К этому пониманию добавляется обычно выделенность праздника из потока других событий, его воплощённость в особом свободном времени, реализующем то, что невозможно в обыденные дни, и создающем иной ценностный мир, освобождённый от обычных норм и представлений. Праздник выступает как коммуникация по поводу свободы, в которой жизнь утверждается как целое, не подчинённое потребностям утилитарного и одностороннего труда[414].

Праздность генетически, в отличие от праздника, есть жизнь *между* событиями, наполненными героикой. Это может быть как охота на мамонта, так и военный поход, публичный акт, некий выход за пределы обычного существования, придающий последнему смысл и одновременно создающий для него условия: это могут быть и чисто материальные условия, но за ними всегда скрывается гораздо более значимое ценностное обеспечение жизни. Известно, что древние германские племена, как и первобытные предки, в праздности проводили время между походами, не просто

[413] См.: *Снегирёв И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М.: Унив. тип., 1837. С. 5.

[414] См.: *Мазаев А.И.* Праздник как социально-художественное явление. М.: Наука, 1978. С. 10–13.

пользуясь прежней добычей, но воспроизводя и укрепляя те отношения, которые возникли в военных походах и были совершенно необходимы для совершения их в будущем. В первую очередь это отношения вождя, военачальника и его племени или дружины, это проигрывание военной тактики или навыков в виде разного рода упражнений, соревнований, игры, театрализованности и ритуальности. Таким образом, праздность выступает не как значимое событие на фоне трудовых будней, а как значимое время между событиями, между подвигами. Интересно, что Аристотель именно так и понимает праздность Величавого, ведь «он празден и неторопливый, покуда речь не идет о великой чести или [великом] деле» (EN 1124b).

Платон пишет, что «боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов... празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса, как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах...» (*Leg.* 653d)[415]. Аристотель ведёт речь о «высоком досуге», являющемся конечной целью свободнорождённого и принципом его жизни. А праздник, замечает он, был отнесён древними к воспитанию, так как учит человека быть праздным, – это важнейшая идея для понимания Величавого как праздного: праздности нужно учиться, стремиться к ней. Когда люди перестают делать то, что, по их мнению, самое для них лучшее, погружаются в своеобразный сон, в бездеятельность души, – это не есть праздность как таковая. «Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (argos)?» (EN 1097b). Подобное общее назначение человека Аристотель обнаруживает в деятельности души сообразно добродетели и в полноте добродетели, что и есть счастье. Праздность – не бездеятельность, праздный – не бездельник. В Величавом сливаются деятельность души и праздность жизни, освящённая понятием великого. Деятельность души

[415] *Платон.* Законы / пер. А.Н. Егунова // *Платон.* Соч.: в 3 т. Т. 3, ч. 2. М.: Мысль, 1972. С. 117.

сориентирована на наиболее полную добродетель, и именно более полное, высокое, великое ведёт к аристократической праздности. Устремление души к великой добродетели ведёт к праздности как образу жизни: деятельный образ жизни заключается в совершении поступка, эта единственная подлинная и предельная активность, которая является праздной в силу своей самодостаточности

Но даже если развести великое деяние и праздность, то она для Аристотеля, в сущности, противостоит бездеятельности, будучи продолжением великого деяния и прелюдией к нему. Единственный достойный продукт деятельности – это сам деятель, а не нечто внешнее ему. Башмачник шьёт сандалии, праздность вынашивает великое.

Аристотелевское утверждение праздности и досуга вполне соответствует представлениям греков о достойном и презренном. Сократа упрекали в том, что он внушает ученикам рабский образ мысли, цитируя слова Гесиода, что никакой труд – не позор, но леность – позор. Впрочем, понятие лености изначально не соотносится с жизнью в праздности: они принадлежат противоположным и непроницаемым друг для друга системам взглядов и понятий. У того же Гесиода работа происходит из сундука Пандоры и служит местью Прометею, её выполняют рабы и животные. Как пишет Х. Арендт, греки презирают всякую деятельность, служащую поддержанию жизни и простому выживанию (а не сохранению личной независимости). Причём презрение к труду вытекает не из того, что им занимаются рабы, а сами рабы нужны как единственная возможность возобладать над необходимостью. Таким образом, рабство существует ради исключения труда из условий жизни. Греки не доверяют и ментальности ремесленника, homo faber(a), мещанина, интересующегося лишь своим ремеслом. Леность противостоит труду, но и то и другое относится к области презренного, отвергаемого, недостойного и несвободного.

Самодостаточность обретается в праздности. Стремление возобладать над необходимостью приводит к господству над рабами, так как последние служат освобождению от повседневных нужд жизни. Необходимость производить средства к жизни превращает разумное животное в трудовое живот-

ное. Но хитрое человечество, погружающееся в ценности animal laborans, тем не менее с их помощью сохраняет и ценности противоположные, ценности свободной праздности, как некую скрытую сущность и устремление своей истории. Эзопово прославление труда вполне бездушного, лишённого благородства, морализирующего муравья, посылающего на голодную смерть эстетствующую стрекозу, приобретает в Новое время характер всепоглощающей идеологии, в непробиваемых доспехах протестантизма и неприкрыто театрализованных демонстрациях маниакального трудолюбия у Франклина. Его «достойный кредита» идеал стучит молотком с раннего утра вовсе не из соображений эффективности труда: для него важен уже не сам труд, а его образ, ценность которого становится своеобразным товаром, имеет цену не моральную, а вполне выразимую в денежном эквиваленте. Несмотря на столь великие завоевания труда как ценности, не исчезало осознание того, что противоположные ему ценностные устремления являются более глубокими и отвечают потребностям человеческой истории. К. Маркс, для которого понятие труда является фундаментальным, замечает, что царство свободы начнётся почти лишь тогда, когда прекратится труд. Ценность свободного времени становится предметом эмоционального интереса новейшего времени, и с этой точки зрения иначе высвечивается вся ценностная история. Так Бертран Рассел не без эпатажа заявляет, что досуг есть сущность цивилизации в прошлом, когда праздность немногих обеспечивала трудом многих. Но труд последних был ценен не потому, что труд есть благо, но потому что досуг есть благо. «Без праздного класса человечество никогда бы не вышло из первобытного состояния»[416]. Подобное обоснование праздности через её полезность для развития производства и культуры является очень частым.

Но что есть праздность как основа целого ценностного пласта, как особое духовное открытие человеческой культуры? В чем заключается праздность как обретение и суть аристократизма? (А их неразделимость отражена в языке:

[416] *Рассел Б.* Похвала праздности / пер. с англ. Ю. Каллистратовой // *Рассел Б.* Похвала праздности; Скептические эссе. М.: Издательство АСТ, 2022. С. 20.

английское idle (праздный) очень напоминает немецкое adel (благородный, аристократический).)

В основе аристократического ценностного сознания лежит особая отделённость от пространства социальной жизни. (Отсюда несовместимость аристократизма с ценностями служения, его неприспособляемость, де-национализм и прочее.) Она коренится в существовании в первую очередь не в этом пространстве, а во времени рода. Индивидуальная биография есть лишь момент истории рода, который придаёт ей смысл и в которой он воспроизводит себя. Благороднорождённый — это тот, кто не принадлежит сиюминутности, кто повернут лицом не к соседям, а к предкам и потомкам, от них он воспримет имя, самость, а также честь имени, долг (и долги) и обязанности. Но в силу того, что вся история рода воплощается в нём и ведёт к нему, он является некоей вершиной, для которой весь мир (а мы говорим о ценностном мире) есть он сам. Он взирает на него с расположенного на горе замка (Я. Буркхард), как смотрят на собственное тело. И нет ничего в этом мире, что не было бы им самим. Именно поэтому благородный муж Конфуция ищет в себе и одобрение, и причину неудач, тогда как низкий человек предъявляет требования к другим. Для благородного другие не есть другие в собственном смысле — они вообще существуют лишь будучи включёнными в тот мир, который он венчает собой, то есть в него самого. Он не ограничен рамками и возможностями своей жизни, а охватывает собой всю историю рода. Вполне критически настроенный Данте, отталкиваясь от аристотелевского понимания благородства, первоначально связывает его не только с собственными добродетелями, но и добродетелями предков. (Впрочем, позже он представляет благородное происхождение в виде плаща, от которого время отхватывает куски, если не приставлять к нему изо дня в день новых достоинств.) Родовая гордость и родовое тщеславие — вполне общее место в описании аристократа. Следует, правда, уточнить понимание добродетелей предков, так как если обратиться к письменным документам Средневековья, то перечень деяний в основном будет сводиться к битвам и множеству часто вероломных убийств. И тому и другому присуще то, что можно назвать великим —

великим подвигом или злодейством. Великое деяние и есть то, что лежит в основе истории рода. К нему неприменимы моральные оценки, идущие извне этой истории, из пространства социума. Переплетение великих действий образует сложный рисунок родового портрета. Жизнь между ними и есть праздность. Можно ли сказать, что она есть отдых от великого? Или своего рода продолжение его и предвосхищение будущего великого деяния? Важно, что, пребывая в истории рода, а не в ограниченности собственной жизни, аристократическое сознание включает в собственную «расширенную» биографию все великие деяния предков и потомков, что придаёт праздности подлинный смысл — она выступает как достойное пребывание в мире, соединяющем деяния предков и потомков, а не обязательно деяния, вмещающиеся в ограниченность индивидуальной биографии.

Иным основанием праздности является аристократическое отождествление мира с собой, со своей телесностью, со своим обозначением, приданием имени и таким способом бытийственности всему, что в нём может быть обнаружено. Праздность не есть бездействие, это деятельность, но особого рода — деятельность по воспроизводству самого себя (в противоположность производству предопределённо отчуждаемого от себя, а если и присваемого себе, то только опосредованно, через первоначальное отчуждение вовне). Дабы мысль эта была яснее, попробуем понять, в чем различие между копающимся в саду мещанином и точно так же копающимся в саду аристократом (а сей образ является наиболее распространённым, например, в современной английской сатире). Мещанин преобразует мир вокруг себя с тем, чтобы занять в нём достойное место, он стремится стать «self-made man», дабы завоевать этот мир, или хочет просто защитить себя, а для этого стать как все. Совершая нечто, он производит продукт в соответствии с внешними стандартами и идеалами. Причём, это, в сущности своей, отчуждаемый продукт, выставляемый на оценку и продажу. (Интересно, что даже окраска цветов в палисаднике ирландца свидетельствует о его религиозной принадлежности.) Он сам служит какой-то цели: стать большим для повышения социального статуса, освоения социального пространства, или маленьким, так как

маленькому грозит меньше опасностей (о чём настоятельно пишет Эзоп). В любом случае в этом ценностном мире всякая деятельность – и шитье одежды, и торговля, и управление делами, и копание в саду – есть своего рода работа, труд, нацеленный на нечто внешнее: продаваемый продукт или столь же имеющий цену имидж, образ самого себя. Для аристократизма не существует внешнего мира, в котором можно было бы осуществлять значимые действия. История рода не есть нечто внешнее, ибо человек вершит и завершает её, он её воплощает в себе. Такая всеохватность ценностного сознания порождает равнозначимость всех отдельностей этого мира, в котором нет более или менее необходимого и значимого, красивого и уродливого, доброго и злого. Сама принадлежность к нему, оживлённость в нём и есть единственный атрибут находящегося в нем. В этом смысле нет и различия между великим деянием и окучиванием роз в саду, так как и то и другое одинаково необходимо. Созерцание посаженной предком тисовой аллеи и его портрета в воинских доспехах есть нечто единое, как не различаются взгляды на разные части собственного тела. Поэтому аристократическое копание в саду не есть созидание чего-либо, не есть выход за пределы внутреннего акта творения, не есть опредмечивание (даже собственной идеи). А потому это и не есть труд.

Праздность, таким образом, есть особое существование в замкнутом на себя ценностном мире, в котором никакое деяние не есть труд. Не случайно никто не называет трудом героическое деяние – ведь в нём значимость и персонифицированность несоизмеримы с непосредственным предметным результатом. Но таковы и все аристократические деяния. А потому они неизбежно праздны. В сущности, аристократизм превращает любое действие в праздное, подобно тому, как мещанин всё облекает в форму труда. Поэтому не столь существенно, что основными символами средневековой праздности стали занятия охотой и турнирами. Это безусловно самые яркие из воспринимаемых со стороны проявлений аристократической праздности. И именно они теснейшим образом связаны с историческими корнями средневековой аристократии. Так Гай Юлий Цезарь в «Записках о Галльской войне» описывает удивительных для римлянина людей, ко-

торые много охотятся, занимаются военными упражнениями и ведут свободный образ жизни, «в силу которого они, не приучаясь с самого детства ни к повиновению, ни к порядку, ничего не делают против своей воли...»[417] Тацит отмечает, что тело германцев сильно только при нападении, а для напряженной деятельности и трудов недостаточно выносливое. Большая знатность или выдающиеся заслуги отцов делают вождями даже юношей. Эти люди считают леностью и малодушием приобретать потом то, что можно добыть кровью. Лишь грабёж и война есть достойные источники последующей щедрости[418].

Наиболее значимо во всех этих деяниях не получение добычи, но символы победы и продолжение заслуг отцов, что воспроизводит и продолжает историю знатности рода. Она неотчуждаема, в отличие от лишённых символического смысла продуктов земледелия, являющихся лишь дарами природы и богов, но не проявлением героического.

Неотчуждаем в более позднюю эпоху трофей на стене замка: оленьи рога, коллекции оружия и прочие символы побед. Неотчуждаем и подарок, так как вечно несёт в себе облик дарящего, в нём заключается его смысл и ценность, а не в утилитарности и предметности. В этом смысле обустройство не внешнего мира, как бы исключённого из ценностного пространства, а мира внутри замковой стены, воплощающего историю рода и являющегося лицом самого аристократа, становится сферой аристократической деятельности. Преданное ценностям *служения* рыцарство, наоборот, осуществляет себя в пути, в дороге и совершенно игнорирует быт. «...Жизнь рыцаря протекала в беспрерывных переездах от одного двора к другому и в войнах. Рыцарское преклонение принадлежало исключительно посторонним женщинам, а не супругам, происходящее дома же, в собственном замке их не занимало»[419]. В рамках ценностного

[417] Цит. по: *Цезарь Гай Юлий.* Записки о Галльской войне Кн. IV, гл. 1 // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. М.: Юристъ, 1996. С. 28.

[418] См.: *Тацит Публий Корнелий.* Германия // Там же. С. 31–34.

[419] *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии / пер. Н.Н. Балашова, И.И. Маханькова. М.: Юристъ, 1996. С. 264.

контекста служения, воплощением которого явились рыцарство и монашество, формируется часто невербализуемое представление об уклонении от выполнения долга служения в силу лености и слабости человеческой души в монашестве или об усталости рыцаря от вечной борьбы со злом. Праздность есть деятельность по воспроизводству отделённого и защищённого замковой стеной и в то же время всеохватывающего, не выходящего за пределы себя мира. Её значение не может быть прочитано в контексте служения. Анализ автобиографий Михеля фон Эенхайма и Кристофа фон Тейна показывает, что «служба в их сознании явно противопоставляется семейной жизни, в одном случае, и хозяйственным заботам на благо потомства, то есть в конечном счете также семье, – в другом»[420]. Документы позднего средневековья свидетельствуют о принципиальном разведении «семьи» и «служения», а также о том, что на первом месте стоит не индивидуальная, а родовая самоидентификация. Причём области и приватного, и публичного существуют внутри рода, причастного общей семейной тайне и преданию. Биография ещё одного представителя знатного германского рода Георга фон Эингена показывает, что слово отца важнее для него норм поведения, принятых в обществе рыцарей и придворных. Именно отец, семья требовательно говорят от имени общества. Более того, «если нормы внутрисемейного поведения... не могут быть нарушены без тяжёлых последствий для психики отступника, то, напротив, поддержка семьи (то есть отца) позволяет человеку довольно легко отходить от поведенческих стандартов, принятых, например, по месту его вассальной службы»[421].

«Обитающие в горных замках» (Я. Буркхардт) потомки воинственных вождей обращены лицом на себя, и подобно тому, как в теле нет более и менее дорогого его обитателю, так и любая сторона замковой жизни обретает значимость и вписана в общую символику аристократического созна-

[420] *Бойцов М.А.* Германская знать XIV–XV вв.: приватное и публичное, отцы и дети // Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени / под ред. Ю.Л. Бессмертного. М.: Изд. центр Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1996. С. 243.

[421] Там же. С. 252.

ния. Поэтому возведение новой башни и посадка ещё одного дуба – равнозначные деяния, обращённые к себе и потомкам. И башня, и дуб будут наименованы и неотчуждаемы от индивидуального аристократического пространства. И то и другое может быть результатом труда слуг, сервов или садовника, и одновременно украшением и воплощением аристократической праздности. Внутри аристократического ценностного сознания ей не противостоит ничто, так как любое аристократическое деяние в конечном счёте праздно и обращено лишь к внутренней символике и значениям аристократизма. Внутри этого ценностного контекста праздность противостоит всякой деятельности, разрушающей состояние всеохватности, полноты, замкнутости и возвышенности, – того, что мы определяем как мир замка, – а именно всякой профессиональной деятельности и торговле в широком смысле, как отчуждения, опредмечивания себя и вынесения на рыночную площадь. В сущности, это противостояние созидания и сохранения самости и разрушения её. В ином, мещанском, ценностном контексте подобное противостояние воспроизводится в отношении труда и лени, но функции праздности придаются труду.

Сопоставление праздности и лени или ценностей трудолюбия и праздности оказываются возможны через понимание их опосредованности общей несовместимостью, непрозрачностью друг для друга ценностей аристократизма и мещанства. При всей патетике нововременной критики аристократизма эта разносмысленность праздности и лени просматривается во многих текстах. Не без юмора по этому поводу высказывается Б. Мандевиль: «Мы обычно называем ленивыми только таких, которых мы считаем ниже себя и от которых мы ожидаем каких-либо услуг. Дети не считают, что их родители ленивы, а слуги – что ленивы их хозяева; а если джентльмен так чудовищно потворствует своему покою и праздности, что сам не наденет себе башмаков, хотя он молод и гибок, никто его не назовет за это ленивым, если он может содержать слугу или еще кого-нибудь, кто может сделать это для него»[422]. С другой стороны, человек может

[422] *Мандевиль Б.* Басня о пчёлах / пер. Е.С. Лагутина. М.: Мысль, 1974. С. 219.

казаться ленивым, если он избегает труда из-за низкой оценки вознаграждения. Но если последнее будет высоким, то этот человек ещё может продемонстрировать чудеса трудолюбия. То есть лень может быть лишь сиюминутным, вызванным внешними обстоятельствами состоянием. Поэтому подлинной противоположностью ценностям труда Мандевиль считает довольство – довольство нынешним своим состоянием и неозабоченность улучшением своего положения. Ведь положение может измениться, и тогда довольство обернётся крайней ленью. Знаменательно, что само рассуждение о лени и праздности у Мандевиля сориентировано на оценку извне: важно, в каких случаях нечто оценивается как лень, а в каких – нет. Подобная логика не воспринимается аристократической рефлексией. У Мандевиля чуждый довольства Грайп (Скряга) произносит знаменательную для нас фразу: «...даже если бы я владел целым миром, я бы не мог вести такую жизнь, какую ведешь ты», то есть занимался бы чем-нибудь полезным[423].

Подобное высказывание, между прочим, не обременительно для героя, так как он никогда не будет владеть всем миром. Мир находится вне него самого как объект освоения, присвоения и восхождения. Своей бесконечностью он гарантирует недостижимость и неограниченность этого движения. В аристократизме мир находится внутри замковой стены. И хотя он бесконечен в истории рода, актуальное воплощение во всей своей полноте он обретает в нынешнем жителе замка. Такая завершённость мира не создаёт никакой почвы для ценностей завоёвывающего мир мещанина. Занятие полезным – фундаментальное для мещанства – не воспринимается аристократическим сознанием, для которого понятие пользы просто бессодержательно, так как подлинное действие осуществляется ради его символического смысла, а не предметного результата. Тем более невозможно рассмотрение пользы для максимального числа людей.

Непрозрачность друг для друга разных ценностных контекстов рождает проблему их судьбы при существенном для них качественном изменении социума. Её рассмотрение есть

[423] *Мандевиль Б.* Басня о пчёлах. С. 223.

шаг к синтетической реконструкции современного ценностного мира. Переход от традиционного общества к обществу Нового времени нельзя рассматривать как категорическую и почти механическую смену ценностных ориентаций, как ослабление аристократии и возвышение буржуазии, а следовательно, и мещанских приоритетов. Возможно, так бы и произошло, если бы не имела места своеобразная переорганизация социума, его переструктурирование: на смену миру высшего и низшего, благородного и подлого приходит общество, поделённое на сферы (экономики, политики, искусства, религии и т.п.). С позднего Возрождения до середины XIX века ценности и нормы всё менее распределялись в соответствии со стратификационными границами, а вместо этого стали распределяться между сферами, что привело не к переворачиванию ценностей, к обращению низшего в высшее и наоборот, а породило странное перемещение ценностей аристократизма в область, не имеющую никакого соответствия в сферах общественной жизнедеятельности. Дело в том, что они в принципе не способны ориентировать человека при выборе той или иной сферы или при определении личного отношения к сферическим ценностям и нормам, так как ценности аристократизма не приемлют внешних навязываемых форм отношений и соответствующих им норм. Само деление на сферы и ситуация выбора между ними была бы для аристократизма лишь ситуацией выбора способа собственного умерщвления. И в данном случае не важно, что торговые отношения открыто и категорически неприемлемы для аристократизма, тогда как политика или искусство не отвергаются столь явно. В результате открыто и повсеместно отвергаемая праздность, наряду с другими аристократическими ценностями, явно не имеющая адекватной себе социальной сферы, зарезервировала себе место в области морали, не касающейся выбора или оценки, а воплощающей некоторое потенциальное состояние человека, угадываемое им в самом себе. Именно в силу практической незадействованности этих ценностей, их своеобразной эстетизации они приобретают смысл скрытой подлинной человеческой задачи. В морали формируется некая область смыслов и ценностей, не имеющих выхода на то, что мы

условно называем реальностью или воспринимаем как реальность. Это — область неприятия реальности и неучастия в ней, но расширения своей самости за её пределы, возможно, именно за счёт историчности, нашедшей воплощение в аристократизме. Это область, в которой наш ценностный взгляд обретает направленность сверху вниз, это взгляд творца, а не стремящегося к возвышенному идеалу тварного существа. Она заключает в себе и идущую от аристократизма замкнутость, принципиальную отделённость (стеной замка) от того, что, по сути, не подлинно, и даже защищённость — защищённость индивидуального ценностного мира. И это область, в которой мы всегда и неизбежно праздны, так как она не имеет выхода в опредмечивание.

В работах мыслителей Возрождения — этой критической точки в истории ценностного сознания — аристократическая праздность подвергается резкой критике, как нечто, разрушающее человека, но при этом происходит неизбежная подмена значений, позволяющая как бы преодолеть смысловую непроницаемость друг для друга несовместимых ценностных контекстов. В результате аристократизм утрачивает вербальную форму, становится невыразимым. Примером этого может служить работа Леона Баттиста Альберти «О семье». Он обрушивает свой гнев на праздность, которая превращает человека в истукана, колоду, мертвеца смердящего. Но при этом речь идёт не об аристократической праздности, а о некоем явлении, не совместимом с заботой о чести и о близких, то есть с известными Альберти чертами знати. Он верит, что «человек рожден, конечно, не для того, чтобы пропадать, томясь ленью, но чтобы жить, созидая»[424]. Праздный человек «использует себя легкомысленно», он плохо «распоряжается собой». В этих словах гуманиста Альберти речь идёт о человеке, относящемуся к себе как к чему-то внешнему, как к вещи, которой нужно правильно распорядиться. Если в аристократизме индивид поглощает своим ценностным сознанием весь мир, то в этом новом ценностном явлении человек отторгает самого себя вовне и смотрит на себя со стороны. Кто же тогда распоряжается им, что находит его

[424] *Альберти Л.Б.* О семье // Опыт тысячелетия... С. 392.

ценностное сознание в остатке? Добрым и справедливым считается «полезное для немалого числа людей».

Польза рассматривалась как основа мещанских ценностей ещё у Эзопа. В качестве ещё одной опоры в противостоянии праздности Альберти выделяет особое отношение ко времени, которое воспринимается как некая пустота, требующая правильного заполнения. В аристократическом сознании время имеет значение как проявление связи человека с историей, его ценностной вплетённости в неё, но никак не в качестве некоего внешнего измерения, тем более что ничто внешнее (находящееся за стеной замка) вообще не отличается подлинной бытийственностью. Поэтому праздность не является способом заполнения времени или его незаполненностью. Аристократическое время качественно (как и всякое время средневекового сознания) — оно само праздно. Герой Альберти призывает не уделять время малозначительным вещам. Он вообще стремится избегать малозначительности или плохого значения, что было бы совершенно непонятно аристократизму, в котором всякое деяние значительно в силу предельной значимости самого деятеля. Но мещанин как функция мира неизбежно опасается за своё моральное качество. И он бежит «сна и безделья, постоянно чем-то занимаясь». Действительно, заниматься чем-то — для него единственная возможность явить себя в мире, так как он уже и самого себя отторгнул в этот мир и сам остался некоей распоряжающейся пустотой, которая обретает качественность, лишь проявив себя некоторым продуктом труда. И в качестве морального существа он себя обнаруживает лишь посредством этого мира, как человек-невидимка, существующий лишь в передвижении предметов. Дело становится главным, для него не должно пропадать ни часу. Но Альберти не ограничивается подобным обоснованием активности, но создаёт образ и другого героя, стремящегося к покойной жизни «в домашнем кругу и подлинному умиротворению души». Удивительно, но он оправдывает довольство, против которого позже направит свой сарказм Мандевиль. Покойная жизнь оставляет человека наедине с его добродетелями, не терзает тщеславием и властью, позволяет довольствоваться тем, что он имеет, и не зариться

на чужое. Возможность такой жизни он обретает в семье, противопоставленной, таким образом, общественной жизни, в которой люди поставлены в положение постоянного соревнования, соперничества. Частный досуг уберегает от соблазнов и обманов общественной деятельности, хотя только она приносит славу и признание. Сторонник семейного довольства, понимая, что если все добропорядочные граждане не будут удовлетворяться лишь своим частным досугом, то государства не смогут оберегать себя, идёт на компромисс: ради славы можно пренебречь многим, но ради власти над другими нельзя терять власть над самим собой, а ради управления чужими делами пренебрегать своими собственными[425].

Альберти практически сталкивает в беседе две тенденции мещанского ценностного сознания: одна будет позднее осмыслена как идеал «self-made man», а другая – как образ защищающего свою приватность малого человека, не выходящего за пределы данного. Для первого идеала одной из центральных ценностей является трудолюбие, создающее образ достойного (кредита, согласно Б. Франклину) человека, а его негативной стороной становится лень, разрушающая этот образ. Для второго – понятны и достоинства досуга, опирающегося на довольство имеющимся и благополучием семьи, приватности. И тем не менее этот досуг несоизмерим с праздностью, так как порождён страхом и отчуждённостью от мира, тогда как праздность есть форма утверждения, воспроизводства этого мира.

В сущности, он даже не является досугом, а лишь сужением сферы трудового интереса до узкосемейного, до ремесленности. В отличие от лени как прямого уклонения от полезной деятельности, а значит, деятельности вообще, аристократическая праздность видится мещанскому сознанию неправильной, бесполезной, а потому уже и вредной деятельностью. Особое раздражение вызывает не лежание на диване, а полная активности, движения и страсти охота, так как она противостоит не деятельности вообще, а особой, понятной мещанскому сознанию и составляющей его ядро полезности. Переход от лени к трудолюбию не требует преображения

[425] *Альберти Л.Б.* О семье. С. 405.

ценностного сознания, так как и то и другое принадлежит одному, объединено едиными смыслами. Не случайно в Новое и Новейшее время пишутся разнообразные прославления и обоснования лени, причём эти обоснования имеют главным образом экономический, рыночный характер. Трудолюбие нуждается в лени как в своём естественном дополнении, она угадывается в нем, как просвечивает в идее спасения через труд представление о труде как наказании божием. Понятия праздности и трудолюбия не переводимы на языки друг друга. Стремление мещанина стать аристократичным неизбежно приводит лишь к попытке предаться лени, так как всё, что уводит его от труда, есть для него лишь лень. Сама история человеческая не смогла решить аналогичной задачи. Поль Лафарг в знаменательной хотя бы названием работе «Право на лень»[426] с грустью упоминает о возможности, описанной греческим поэтом Антипаросом, который размышляет, созерцая водяную мельницу, работающую вместо рабов. Силы природы и дары богов, казалось бы, позволяют быть в праздности, но человек обретает иную судьбу. Лафарг пытается прервать логику прославления и идеологического навязывания ценности труда, которую в современном ему мире наиболее энергично продолжает рабочее сознание. При виде ужасов труда возрастает развращающее безделие буржуа, а рабочий обращает на него идеи экономистов и моралистов, провозглашая «Кто не работает, тот не ест». Рабочий хочет навязать работу праздным, тогда как буржуа нуждается в потребителе, в том, кто будет носить одежду и пить вина, в том, чей досуг позволит избежать перепроизводства. Лень, таким образом, становится своеобразным необходимым элементом идеологии, оправданным экономически. Некогда, сожалеет Лафарг, церковь просто запрещала работать до 90 дней в году (добавим, что труд был не только наказанием, но и чем-то не совместимым с праздничным приобщением к святому), а буржуазные революционеры были готовы удлинить неделю до 10 дней, лишь бы уменьшить число воскресений. С тех пор идеализация труда приобрела множество оттенков: труд

[426] См.: *Лафарг П.* Право на лень. Религия капитала / пер. с фр. М.: URSS, 2011.

выступает и как средство к возвышенной цели, не утрачивая характер тягостности, но может рассматриваться и как удовольствие, то есть «может быть организован таким же радующим образом, как занятие свободного времени»[427]. В результате как бы преодолевается различие между работающим и неработающим. Подобная аргументация показывает, что источник ценности лени заключается лишь в тягостности труда, сама по себе она воспринимается как некая бессодержательность. Ни лень, ни даже идея о спасительности любительских занятий не потеснили в ряде культур особого значения праздности как воплощения аристократизма.

В посттрадиционной ментальности сохраняется, несмотря на обильную критику становящейся смешной аристократии, стремление приобщиться к ней, сопровождающееся почти мистическим столкновением с по-прежнему существующей, хотя и полуразрушенной, замковой стеной, с непрозрачностью, непроницаемостью аристократизма.

Возможно, в этом стремлении выражается потребность найти если не вербальное, то какое-то иное выражение «немого» в себе. Подобно столетиями подстригаемому газону, столетиями праздная аристократия несёт в себе воплощённое в ценностях возвышение человека. Этой загадке посвящено изящное эссе известного американского писателя и философа XIX века Ральфа Эмерсона об английском характере. «Все знатное в своих истоках было некогда чьим-то естественным превосходством»[428]. «Тот, кто станет главой, пусть будет мостом» – провозглашает валлийский вождь Бендигейдфран и переносит своих людей через реку на собственной спине. И это странное возвышение человека становится достоянием целого рода и сквозь столетия возвышает самосознание целой нации, чего не могло бы случиться вне аристократического сознания. Аристократизм есть, таким образом, и способ, и форма сохранения и накопления великого, возвышенного, выходящего за пределы обычного. И именно праздность,

[427] *Cleeton G.U.* Making work human. Antioch Press, 1949. Цит. по: *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 163.

[428] *Emerson R.W.* English Traits // The complete works of Ralph Waldo Emerson. Vol. 5. Boston; New York: Houghton, Mifflin, 1903. P. 174.

как отказ от повседневного деяния, позволяет зафиксировать и сохранить это возвышение.

Английские лорды не называют свои земли своими именами, но сами берут в качестве имени названия своих земель и «несут в своей крови и манерах эту землю» (Р. Эмерсон). Они воплощают её, и «зачем им работать для себя, когда каждый житель Англии работает для них... но когда так случается, что дух герцога встречается с соответствующим ему деянием – мы получаем высочайший образец поведения»[429].

Интересно, что сторонний наблюдатель XIX века восторженно свидетельствует об аристократизме то же самое, что и столь же восторженный Аристотель. В данном случае мы обнаруживаем удивительную стойкость, нестираемость некоторых ценностных явлений. Эмерсон поражается тому, как 800 лет безделия сохранило аристократию в качестве достояния и устремления целой нации. Как возможно, что для народа, одним из первых почувствовавшего вкус капитализма, объектом стремления остался старик в инвалидной коляске, живущий за счёт демонстрации туристам коридоров своего замка? (Впрочем, именно для того, чтобы поддерживать этот замок.) Как понять, что в обществе, основанном на социальной динамике, на возможности перешагнуть все и всякие границы, гордость и уважение вызывала недоступность и непроницаемость аристократизма? Стоит ли за этим нечто большее, чем первоначальное стремление мещанина во дворянство? Когда норвежский пират передавал старшему сыну плоды своих подвигов, когда затем норманский аристократ, бывший крещёным норвежским пиратом, делал то же, рождалась череда действий, результат которых был неотчуждаем: этим результатом был особый ценностный строй, объективированный историчностью рода. Неотчуждаемость и делала его неуничтожимым, неустранимым никакими внешними обстоятельствами. Она выражалась и в понятии родовой чести, и в висящем на стене трофее. Иными словами, даже не характер деяния, не его материальный результат и даже не символичность включают его в фундамент родовой истории, но сама неустранимость его из этой истории, не растраченная

[429] *Emerson R.W.* English Traits. P. 183–184.

во внешних отношениях торговли, не распылённая повседневными вынужденными суетными повторениями. Праздность и есть форма сохранения своей историчности, в которой собственное деяние или деяние предка присутствует не столько своим содержанием, сколько именно фактом своей бытийственности, подлинности и неустранимости. В силу этого оно принадлежит миру значимого, миру замка, тому, что существует для аристократизма, замечаемо им. А существует именно только то, что замечаемо, а не прозрачно или пусто подобно необозначенной вещи.

Праздность выступает стороной аристократической независимости и невовлеченности: отстранённости от ценностей служения, то есть от социально-государственного, торгово-рыночного, от церкви, от национального: от всех этих многочисленных границ и ограниченностей жизни вне замка. Эта отстранённость превращает аристократизм в субстрат некоей всеобщности, универсального человеческого начала. Когда уже в Новое время формируются понятия гуманного и общечеловеческого через освобождение от церкви, абсолютистского государства, буржуазных внешних определений личной морали – аристократизм предоставил себя культуре в качестве основы для преодоления буржуазности и обретения человеческой универсальности. Д.Н. Овсянико-Куликовский, анализируя аристократические типы у Л.Н. Толстого, выделяет их неприспособляемость, которая, как это ни странно, приводит к тому, что аристократическая психологическая форма «может еще служить “сосудом вина нового”», не искажаясь, не изменяясь, не утрачивая своих типичных черт»[430]. Но именно эта отделённость (замковость), неприспособляемость, онтологически поддержанная самодовлеющность не являются эскапистскими. Это не формы ухода или отречения, а наоборот – проявления обретения человеком устойчивого ценностного мира, защищённого не просто стенами замка, но недоступностью истории, её прочностью перед любым вторжением пространственного настоящего. Как бы вы ни переосмысливали и переоценивали то или иное дея-

[430] *Овсянико-Куликовский Д.Н.* Л.Н. Толстой // *Овсянико-Куликовский Д.Н.* Собр. соч.: в 9 т. Т. 3. СПб.: Обществ. польза, 1909. С. 171.

ние истории рода, оно принадлежит этой истории не своим позитивным смыслом, а просто самим фактом принадлежности ей, с которым уже ничего нельзя сделать. Тем более, что пребывание в историчности несёт в себе возможность бесконечных переосмысливаний и переоценок, которые оставляют в относительной незыблемости лишь ценность самой принадлежности истории. Современный аристократ может с гордостью сказать, что его предок в XIV веке грабил на дорогах. (Это высказывание внеморального и внеправового существования.) Уже сама обращённость аристократического взгляда на этот факт облекает его героикой, так как героика заключается в самом присвоении себе *всей* своей истории. А в силу этого и праздность есть форма героического. Не случайно К. Маркс называл Средние века эпохой героической лени, хотя последнее слово и заслуживает замены. Ценностный контекст аристократизма, образовавший в посттрадиционной морали скрытую область непрактичности – праздности, привнёс в неё и свою героику историзма.

Вариация. О профессии

Разнообразные формы разделения труда, сопутствующие всей истории человечества, долгое время не имели в общественном и индивидуальном сознании того значения, которое позднее стало соотноситься с понятием профессии. Так античный мир включал мужчин и женщин, свободных и несвободных, людей и богов. В конце VI века Папа Григорий Великий делит очевидно городское население Рима на белое и черное духовенство, монахинь, детей, мирян мужского пола, вдов и замужних женщин. Раннее Средневековье, знавшее в качестве литературных жанров лишь житие и героическую поэму, видит личность, индивидуума лишь как святого или героя (в хрониках – это лишь клирики и воины). Прочие же существуют лишь постольку, поскольку они участвуют в жизни последних и не имеют собственного ценностного содержания, то есть не являются значимыми ценностными образами и могут быть безболезненно устранены из сюжета, или просто невидимы, незамечаемы, прозрачны для смотрящего. Этот взгляд сквозь – особенность всякого ценностного

восприятия, но в аристократизме он приобретает даже форму внешнего жеста, объективированную форму невидящего взгляда или взгляда, видящего лишь значимое. Иными словами, значимость и видимость становятся единым. Кузнец, кующий меч герою, сам есть лишь незначительное порождение героического, вынужденного осуществиться в негероическом мире обыденности. И, пожалуй, этому мечу было бы естественнее возникнуть из ничего, воссиять просто в качестве продолжения владеющей им руки.

В XII веке в Западной Европе происходит ряд изменений, столь существенных, что они объединяются историками в понятие возрождения, но пока ещё с маленькой буквы. Эволюция исповеди и покаяния, вдохновляемая Ансельмом, Абеляром, совместно с римским правом, приводит к тому, что предметом рассмотрения становится не столько проступок, то есть поступок, действие, сколько намерение, а епитимья заменяется раскаянием. Одновременно с индивидуализацией, субъективизацией духовной жизни идёт процесс ценностного переосмысления труда, делаются попытки оправдания специализированной деятельности, которая может осознаваться не как вынужденная, не как наказание за грехопадение или просто как нечто случайное по отношению к осознанию своего места в мире, а как главное основание человеческого достоинства и духовной судьбы. В первую очередь, речь идёт о профессии как качественности пути к спасению, по словам Жака Ле Гоффа — о спасении не вопреки своей профессии, а с её помощью. «Время работающих святых сменяется временем святых работников»[431]. Возникает теология труда, в которой бог становится первым тружеником. Соответственно, и заметно меняется социальная структура общества, усложняется его дифференциация, изменяется оно и пространственно: вертикальную иерархию начинает вытеснять горизонтальная. Взгляд человека, ранее обращённый в бездну низа и благость верха, начинает блуждать в поисках горизонта, очерчивая таким образом границы нового пространства. Эти границы уже не абсолютны,

[431] *Ле Гофф Ж.* Другое средневековье: Время, труд и культура Запада / пер. с фр. С.В. Чистяковой, Н.В. Шевченко. 2-е изд., испр. Екатеринбург: Изд-во Ур. ун-та, 2002. С. 102.

их можно раздвигать простыми человеческими усилиями, а потому они лишены устрашающей и предельной абсолютности и недостижимости прежнего пространства. Новое пространство и время имеют принципиально иное организующее начало – это уже характеристики всемирной мастерской (Герхох Райхерсбергский), характер которой определяется профессией. Иными словами, подобно тому, как ценностный мир аристократизма обрёл для себя замок, как начало, организующее пространство и время, так же и мещанская ценностная система, сосуществовавшая с аристократизмом с древнейших времён, именно в период профессионализации общества воплотилась, материализовалась в адекватном себе пространстве и времени профессии. Если, следуя Ницше, сказать, что в аристократизме перед человеком стоит задача стать тем, кто он уже есть, то в мещанстве – это задача стать тем, кем ты не являешься, вырасти из ничто, обрести форму, облик, социальное лицо путём приобщения к профессии. Путь этого приобщения есть путь служения своему призванию – путь служения, по своей ценностной структуре схожий с монашеским и рыцарским служением. Не случайно есть много общего между ремесленными цехами и монашескими и рыцарскими орденами, вплоть до запретов на создание семьи. Не случайно и долгое ревнивое неприятие религиозными властями цеховой ремесленной корпоративности. Само слово профессия, во всяком случае в английском языке, означает ещё и вероисповедание, и обет, и пострижение в монахи, вступление в религиозный орден. Аристократическое неприятие профессионализма, таким образом, вытекает не просто из неприятия труда и продажи собственных способностей, но и из более общего противостояния ценностям служения.

Профессионализация общества привела не только к осознанию профессиональной деятельности как средства спасения (ранее труд мог претендовать лишь на роль средства наказания и искупления), но и к переустройству ценностного мира мещанства, выражающемуся в возвышении прежде периферийных ценностей. Так в эзоповом воспевании ума он понимается лишь как средство выживания, увёртывания от опасностей и повседневной хитрости. Ум сказочного

простонародного героя это и есть хитрость, нечто лишённое ореола возвышенности. Ум как интеллектуальность, как путь к подлинному идеальному миру был принадлежностью античного мудреца и средневекового схоласта. Впрочем, и тут он вытеснялся верой и политическими талантами, родственными изворотливости. Аристократизм явно не рассматривает ум как личностное достоинство. И не только потому, что всякая изворотливость, в том числе интеллектуальная, есть нечто недостойное. Для аристократического антиинтеллектуализма есть слишком много причин. Об одной из них пишет Ф. Ницше:

> Раса таких людей ressentiment в конце концов неизбежно окажется умнее, нежели какая-либо знатная раса; она и ум-то будет почитать в совершенно иной мере, именно как первостепенное условие существования, тогда как ум у благородных людей слегка отдает тонким привкусом роскоши и рафинированности – как раз здесь он и отступает на задний план, освобождая место для полной уверенности в функционировании бессознательно управляющих инстинктов или даже для известного безрассудства, храбро пускающегося во все нелегкие – на опасность ли, на врага ли; или для той мечтательной внезапности гнева, любви, благоговения, благодарности и мести, по которой во все времена узнавались благородные души[432].

Ум тяготеет к содержанию и в этом смысле находится в некотором напряжении с формой и лелеющим её эстетизмом. Аристократизм есть воплощение формы, как и самой сословности (ведь это единственно подлинное сословие, по Шпенглеру), он основан на господстве над формой. И в этом смысле он есть культура, если понять её как высоту оформленности (О. Шпенглер). Аристократизм воплощается в символической оформленности, которая сохраняет живость, так как непрерывно прочитывается и снова называется (обзывается). Строящийся замок или настойчиво выращиваемая и обстригаемая тисовая аллея (которая, впрочем, может быть и вовсе запущенной, а замок – разрушенным) являются сим-

[432] *Ницше Ф.* К генеалогии морали / пер. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 426.

волическими воплощениями живого, его оформленностью, они подлинны и реальны лишь как телесность аристократизма, они одухотворены им и воспринимаемы лишь через него. Тогда как произведение архитектора, строителя или садовника полностью отчуждаемо от него, и тем значимее, чем в большей степени приобретает собственное содержание. В этом лежит, возможно, различие между аристократически творимым и создаваемым профессионально. Профессионал стремится к созданию общезначимого, так как именно общезначимость придаёт ему стоимость. Иными словами, продукт профессионала должен быть доступен для взгляда Другого. Символические формы аристократизма существуют лишь под прочитывающим, придающим им смысл, оживляющим взглядом их собственного творца. В силу этого они неотчуждаемы. Деятельность созидания в последнем случае заключается лишь в назывании или придаче символического смысла, а не в создании самой вещи, или текста, или идеи. В силу этого аристократическим произведением может выступать и просто явление природы: старинный дуб, озеро, скала, а наравне с ними – меч и военные доспехи, слово и жест, псарня, конь и вообще всё, что втянуто в ценностный мир аристократизма. Конечно, центром этого мира является замок: в нём смыслы и значения рождаются и им они подтверждаются. Именно поэтому клятву верности необходимо было давать именно в замке, как и оставлять в нём своих сыновей на время их отрочества.

Замковый мир иррационален, а потому то, что можно условно назвать воспитанием, протекает здесь не в рациональных, апеллирующих к разуму формах. Оно чуждо образованию. Это своего рода муштра. «К образованию относятся книги, к муштре – постоянный такт и созвучия окружения, в которое ты вчувствуешься, вживаешься»[433]. Фундаментальные понятия аристократизма – в первую очередь честь – не предполагают сосредоточенного размышления. Как пишет О. Шпенглер, «честь – вопрос крови, а не рассудка. Здесь

[433] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. С. 344.

не раздумывают: кто раздумывает, уже бесчестен»[434]. Действительно, в основе чести лежит значимость для времени, для истории, для жизни. В них она и коренится, а вовсе не опирается на рассуждение, осмысление, анализ. Поэтому лишь в священнической келье, абстрагирующей от течения времени, находят себе приют образование и разум, но и они ограничиваются и обесцениваются верой и аскезой, в том числе интеллектуальной аскезой.

Познавательная пассивность аристократизма во многом определяется и отсутствием направленности на некий внешний объект. Подобно тому как замок венчает собой пейзаж, является его организующим и смысловым центром, к которому всё стремится, так же и аристократический субъект венчает собой ход исторически-родового времени. От него зависит содержание замкового мира, таким образом, познание могло бы быть для него лишь самопознанием. Но и оно бессмысленно, так как не может иметь перед собой никакой внешней цели или задачи. Сущностный антиинтеллектуализм отражается и в том анекдотическом образе аристократа, который столь распространён в современной Британии. Глупость – его известная черта. Тем не менее она обнаруживается лишь чужеродным, внешним взглядом профессионализированного интеллигента.

В замковом мире ум и образованность – такие же принадлежности ремесленности, как и музыка или медицина. Аристократическое сознание ничего не имеет против и собственно личных умений, талантов, навыков. Ему, наоборот, свойственна особая увлечённость каким угодно занятием. Но важно, что ни содержание этого занятия, ни его результаты не являются существенными или фиксируемыми в ценностном сознании. Иначе говоря, и явная чудаковатость, и героика, и невероятный успех в том или ином занятии в ценностном отношении не отличаются друг от друга, не различимы. Если аристократ копается в саду, совершенно не важен успех его деятельности. И это, возможно, главное, что отличает его от профессионального садовника. (Хотя традиционно этим отличием назвали бы получение платы за труд

[434] *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 358.

и его вынужденность.) Для любого профессионала наиболее существенным, центральным в ценностном отношении является успешность его труда, качественность его продукта, значимость результата. Для аристократа значим любой результат, так как отсутствует ориентир для его оценки извне. Точнее, этим результатом всегда является он сам во всей полноте его личностного присутствия в истории рода. Он сам и есть собственное послание будущему. В силу того, что аристократическая деятельность не нацелена на произведение, на внешний продукт (он не является ценностно и технологически организующим), наиболее привлекательными для аристократии в течение многих веков вплоть до индустриального остаются игровые формы деятельности, в которых сам процесс во многом превосходит по значимости результат, а сам результат имеет смысл только в качестве принадлежности его автору. Таков, во всяком случае, аристократический подход, например, не только к охоте, но и к политике, и к войне. Невысокое место интеллектуальных достоинств в аристократической системе ценностей прослеживается даже на примере истории английской паблик-скул, в частности Итона, в которых интеллектуальная сторона занимала гораздо меньшее место, чем нравственная. Честность, верность и храбрость – вот главные культивируемые добродетели, развитию которых способствует не знание, а спортивные игры. В конце XIX века в Итоне не было ни одного специалиста по естественным наукам и ни одного учителя современных языков. Английское общество, до сих пор находящееся под заметным влиянием аристократизма, весьма терпимо к «беспечно-благоразумному невежеству», а демонстрация собственных познаний считается неприличной. Как пишет Д. Ливен, «ценности, которые исповедовались там (в паблик-скул), были противоположны предпринимательским. Характеру отдавалось предпочтение над интеллектом, античности над современной наукой, к тому же в паблик-скул были чрезмерно подвержены стремлению со вкусом проводить досуг в ущерб усердной работе»[435].

[435] *Ливен Д.* Аристократия в Европе. 1815–1914 / пер. с англ. М.А. Шерешевской и др. СПб.: Академический проект, 2000. С. 302.

Ценность интеллектуальности, ума становится общественным достоянием лишь в процессе профессионализации и неразрывно связанным с ней развитием городов, воплощавших собой ярмарку профессии. Недаром Гонорий Августодунский утверждал, что невежество превращает человека в изгнанника. Хотя многие его предшественники исходили из того, что именно знание, познание нуждаются в уединении и порождают изгнанничество. Тот же автор пишет, что мудрость есть родина человека, а путь к ней лежит через свободные искусства как через города. Важна как сама по себе эта урбанистическая отсылка, так и то, что среди этих городов он называет не только традиционные свободные искусства, но и физику, механику и хозяйство[436]. Именно города, с присущим им усложнением, дифференциацией и удлинением связей между людьми, предполагают рационализацию и психологизацию жизни. Как замечает Н. Элиас[437], растёт ряд действий и число людей, от которых постоянно зависит индивид, и соответственно растёт привычка обозревать всё более длинные цепочки действий. Кроме того, город порождает дистанцированность по отношению к природе и людям, когда картина мира уже не является результатом непосредственного присутствия в ней субъекта, но претендует на обладание собственными закономерностями и настроениями. Иное мощное основание психологизации и рационализации возникло в сфере придворной жизни, предполагающей противостояние человека не только миру, но и самому себе. Ситуация придворного служения требует не способности управляться с оружием, замком и присвоенными им миром в его пространственно-временной, в первую очередь – временной неограниченности, но способности к суждению, расчёту отдалённых последствий, самообладания, регулирования аффектов и знания, особенно знания людей. Положение в мире утрачивает замковую устойчивость, равную устойчивости мироздания, но становится производным от, возможно, наи-

[436] См.: *Ле Гофф Ж.* Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. С. 103–104.

[437] См.: *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: в 2 т. М., СПб.: Университетская книга, 2001.

более шаткого — от отношений между людьми. Рождаемые городской и придворной жизнью психологизация и рационализация становятся особенно ощутимы лишь к XVI веку. А четыре столетия до того именно профессионализация порождает их как тенденции, не воспринимаемые и отрицаемые аристократическим сознанием. Каждое поместье (аналогично крестьянскому) было своего рода автаркией, в которой отсутствуют или почти отсутствуют промежуточные звенья. Это мир наименее опосредованный, ведь вряд ли можно рассматривать отношение вершины и ствола дерева как опосредование. Подобное отношение воспроизводится не только в связи человека с историей рода, но и в его взгляде на окружающий мир. Этот взгляд не специфизирован — он одинаково обращён на обрабатываемые поля, пасущийся скот, деревья, убегающего от собак оленя, виселицы, отнюдь не пустующие, отправляющего самые простые нужды крестьянина (живопись позволяет нам увидеть этот мир именно таким). Это своеобразный неоценивающий взгляд, взгляд, не опосредованный идеями доброго и злого, приличного и постыдного, красивого и уродливого. Единственно, чем он может быть наполнен — это идея справедливости сущего, в котором есть олени и охотники, необъятные просторы и повсеместная грязь. Эта справедливость воплощена в самом взгляде смотрящего на этот мир владетеля замка. Идея профессии так же чужда ему, как очевидна невозможность представить профессионального вождя, короля или божество. Никакие знания или умения не способны сделать человека таковым, в них нет необходимости и в качестве оправдания или простого описания подобного пребывания в мире. Нельзя даже сказать, что произведения человека в этом случае менее важны, чем он сам. Они просто не существуют как произведения, так как в ценностном смысле неотчуждаемы от него, являются лишь частью его самого и вне этой связи — случайны, небытийственны. Тенденция же профессионализации определяет всё большее значение произведения — оно постепенно становится главным не только в оценке автора, своего творца, но придаёт ему статус подлинности, определяет его соответствие профессиональному призванию. Иными словами, человек, стремящийся из ничего стать собой через

профессию, заполняет пустоту лишь своими произведениями, всё меньше места оставляя для себя самого.

Благородство предполагало невозможность принуждения. Лишь добровольное вхождение в семью путём ритуально-символических жестов открывало ворота замковой жизни. И хотя воинские достоинства рассматривались как весьма значимые, но и они не являлись определяющими или структурирующими, тем более что именно в мирные периоды центробежные силы неизбежно брали верх, и господство родового времени над социальным пространством становилось очевидным. Для замковой аристократии не военные достижения, а возвышенное положение, материализованное не просто в возвышенности замка, но более того — в возвышенности и неприступности башни, является подлинно ценностно организующим началом. В сущности, вообще никакая деятельность, род деятельности не являются для аристократизма ценностно существенными, так как любая деятельность вовлекается и подчиняется духу праздности и обретает свой смысл лишь во включенности в родовую историю, независимо от конкретной содержательности и производительности этой деятельности.

Процесс профессионализации, придававший мещанскому этосу характер завершённости и оформленности, не мог не коснуться развития форм самопринуждения и ценностного самоопределения. Его результаты были невероятно значимы для человеческой истории хотя бы в силу того, что динамика ее, в частности, заключалась в последовательной замене аристократически-рыцарского высшего слоя на придворных, а затем — профессионально работающих буржуа. Другое дело, что ценностная история заключалась не в замене одних систем на другие, а в их непрерывном сочетании, взаимодействии, взаимоотрицании, проникающих из сферы общественного духа в область индивидуальной души.

Историческое рождение профессии сопровождалось разделением интимной, сокровенной сферы и сферы публичной. Подобное деление практически отсутствует в замковой жизни, любая интимность (что позднее осознавалось в качестве интимности) осуществлялась публично, а публичное было эпизодом семейной интимности. Если весь мир есть Я, то

весь он – во мне, он – всего лишь моя телесность, а я – его одушевление. А так как человек не стыдится собственной телесности и собственной души вне опосредования взглядом Другого, то при отсутствии ценностно значимого этого Другого не существует стыда и связанного с ним самопринуждения. Не стыдиться – «так может делать великий господин перед своей челядью или в присутствии друзей более низкого положения; ибо тем самым он выказывает не столько свою учтивость, сколько особую к ним любовь и дружбу»[438]. Включение человека в круг значимого равно включению его в круг интимного (которое, по сути, тождественно публичному). Но исключение из круга значимого также внешне проявляется как полная открытость интимного. Приобщение человека к профессии означает отделение той части его деятельности, которая изначально и необходимо предполагает наличие Другого, и не одного, а многих других, для которых эта деятельность осуществляется и от которых она зависит. Таким образом, профессионализация невозможна без выделения сферы публичности. Соответственно растёт разделение на публично допустимое и недопустимое, тайное и явное. Кроме того, если в аристократизме (да и в рыцарстве, по Н. Элиасу) отсутствует самоидентификация с другими людьми, то профессиональное разделение лично-интимного и публичного сопровождается необходимостью соотнести себя с другими через некоторое опосредование. Роль последнего выполняет понятие общего блага. Это уже не некая абсолютная идея, локализованная вне неподлинного мира вещей. Место этого общего блага – на рыночной городской площади: там усилия многочисленных квалифицированных специалистов оцениваются, обретают значимость, подлинность. Там профессия находит своё оправдание. Там она преодолевает свою ценностную ограниченность. Забота о всеобщем благе понимается как удовлетворение простых житейских нужд в одежде (ремесленники), в привозимых продуктах (купцы) и т.д. Как утверждает Ле Гофф, общее благо становится пробным камнем полезности и законности любой профессии. Но сам работник судится уже по отношению к своей профессии.

[438] *Элиас Н.* О процессе цивилизации... Т. 1. С. 208.

Она есть его путь к спасению и его призвание. А потому она и определяет греховность человека. Если раньше грешники классифицировались в зависимости от смертных грехов, то теперь появляются профессиональные категории грешников: различаются грехи клириков, университетских преподавателей и студентов, судей, крестьян, купцов, чиновников. Причём предписывается князей спрашивать о справедливости, рыцарей – о грабеже и т.д. Резко сужается круг категорически осуждаемых профессий. До XIII века любая оплачиваемая должность считалась позором, презренной была любая форма наемничества. В этом смысле аристократический взгляд доминировал, а он исключал деньги из области достойного. Дарение – вот форма, соответствующая аристократическому отношению человека и мира. Оно лишено обязательности, не предполагает количественно выраженной благодарности. Дарение есть лишь проявление возвышенности, иная сторона её, своего рода избыток сил, щедрость, лишённая внешних ограничений и опосредований. (Реалистично мыслящий историк увидит в нём закрепление отношений вассалитета, но в результате дарений многие вассалы становились владельцами башен, что рождало и напряжение всей системы.) Дар имеет ценность не сам по себе, в некоей абстрактной системе материальных ценностей. Его ценность – лишь в его символичности. Дарение не предполагает никакого ответа (верность не может быть платой или благодарностью). В нём полнота бытия проявляет себя подобно лучу света, исчезающему в темноте.

Но и вне аристократического этоса, в сфере, основанной на обмене, отношения строились на основе услуг. В XII веке оплата профессиональной деятельности становится предметом дискуссии. В частности, обсуждается вопрос, можно ли продавать знание, если оно есть дар Божий. В итоге наставникам разрешается (в руководствах для исповедников) получать деньги от школяров. Даром Божиим является и время – начинаются поиски оправдания ростовщичества, прежде презираемого христианами. В итоге появляется идея, что законны награждение и прибыль, получаемые за труд, а последний осмысливается как ценность и исходное условие (хотя ценность физического труда ещё долго ставится под со-

мнение). Таким образом, обоснование ценности труда было вторичным, служебным по отношению к задаче обоснования профессионализации.

В основе профессионализации общества, если рассматривать её с точки зрения истории ценностного сознания, фундаментальным было изменение соотношения между действием, занятием, деятельностью и их субъектом, деятельным человеком. В аристократизме смысл деятельности символичен, задаётся субъектом, определяется им, а потому одно и то же внешнее действие оценивается по-разному в зависимости от того, кто его совершил, а успешность действия определяется не некоторыми внешними общезначимыми и утилитарными критериями, а внутренними задачами человека, его ориентацией на необходимость соответствовать самому себе, родовой чести и доблести. Логика самой деятельности определяется человеком, она – лишь знаковое средство выражения. В сущности, деятельность вообще не отделима от деятеля. Известны примеры доблестных воинов-аристократов, безрассудно бросавшихся в бой и полностью игнорировавших реальность конкретной битвы. Для них невозможен рациональный анализ ситуации, разработка хитрой тактики. Складывается впечатление, что и само сражение лишь одна из форм проявления, осуществления их личности, и никакого другого смысла в нём нет, нет иной задачи, кроме личностной. Театрализованность и эстетизированность замковой жизни предполагают, что все действие жизненной пьесы служит лишь полем проявления героя, а победа или гибель неразличимы с точки зрения прославления доблести и чести, подобно тому, как и многочисленные семейные кровавые драмы средневековья лишь обогащают сюжет и значимость родовой истории.

В профессии, как организующем ядре мещанского этоса, совершенно иначе складывается отношение между человеком и его деятельностью, которые отторгаются друг от друга, становятся друг для друга объектом выбора. У них есть собственные специфические задачи, логика, результаты, и соответственно – ценности. Между ними нет жёсткой связи. Профессия становится доминирующим источником ценностей, личностной качественности. Она определяет образ

жизни, мышление, веру, одежду и речь. Выбор профессии оказывается выбором себя самого. Впоследствии социологи определят профессию как средство социальной идентификации и универсальный социальный институт, но и изначально в ходе профессионализации общества она осознается как нечто более значимое, чем индивид, как призвание и спасение его, вне которого его ждёт гибель. Человек теперь должен быть предан не себе, а через себя – не роду, но профессии. Она задаёт ритм его жизни, рождает особое, профессиональное время, противостоящее природному. Для успешного хода торговли становится необходимым линейное и предсказуемое время, исчисляемое время. Жители города Артуа строят башню, колокола которой отбивают часы торговли и работы суконщиков. Появляется время прихода на работу и ухода. Время религиозных богослужений заменяется временем башенных часов. Время становится сопоставимым с пространством. Как пишет Ле Гофф, «купец открывает для себя цену времени вместе с освоением пространства, для него основная продолжительность – продолжительность пути»[439]. Религиозное время не исчезает, но наряду с ним всё большее значение приобретает время профессиональной деятельности. Профессия определяет и пространство как путь – в образе торгового пути или пути профессионального роста. Рыцарское служение-странствие и монашеское служение (духовный путь) объединяются в профессиональном служении – пути. Человек-сословие первоначально соседствует, а затем вытесняется человеком-профессией. И на вопрос «Кто ты?», «What are you?», в качестве собственного определения называется профессия. В оценке личности возникает второй слой – оценка профессиональных достоинств, одним из крайних проявлений подобного усложнения становится столкновение гениальности и злодейства. В то же время профессионализация рождает свою систему ценностей, диктуемых не только характером деятельности, но и противостоянием символической форме жизни, устремлённостью к оправданию разумом и пользой. Как пишет О. Шпенглер, «великие сословия...

[439] *Ле Гофф Ж.* Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. С. 43.

представляют собой и нечто совершенно отличное от профессиональных групп, к примеру ремесленников, чиновников, художников, собираемых в цеха и удерживаемых в них технической традицией и духом их труда. Именно они являются символами во плоти и крови, всё в целом бытие которых обладает по своему образу, поведению и способу мышления символическим значением»[440]. Знать и духовенство являются выражением всецело личностной культуры, а остальные сословия исключаются как *остаток* (О. Шпенглер). В этом остатке обретается всё, что создаётся и собственностью, и властью, и профессией и что лишено метафизичности, наполнено практическим значением. Ценностная задача, стоящая перед профессионализацией, заключается в выведении себя из остатка. Основой такого выведения могла стать в первую очередь религия, отношения которой с аристократизмом были весьма натянутые. Аристократизму была чужда рациональная религиозная этика. В то же время раннее христианство, как показывает Макс Вебер, с самого начала было специфической религией ремесленников. Именно городской ремесленник отрывается от природы и кровнородственных связей, именно он склонен к рационализму. Его профессия задаёт ему такие требования, как хорошо выполненная работа и верность профессиональному долгу, которые должны вознаграждаться не только экономически. Так зарождается «этически рациональная этика справедливого воздаяния» (М. Вебер). Человек должен получить воздаяние – не только за продукт труда, но и за сам труд, за свой человеческий вклад в него и за личную, личностную аскезу. Это аскеза остаточного человека, аскеза всё разграничивающего и ограничивающего разума. Профессиональное занятие в античности было по большей части уделом рабов, стремившихся выкупить себя на свободу. Соответственно этой мечте Христос выкупает своей кровью христиан, освобождает их от рабства закону и греху. Через столетия эта идея обретения свободы преображается в мирскую аскезу и дисциплинированное стремление к спасению в рамках профессии, угодной Богу. Произведениями своего труда человек выкупает себя,

[440] *Шпенглер О.* Закат Европы... Т. 2. С. 347.

полностью отчуждая себя в них. Поэтому подлинностью обладают эти произведения, а он сам всё равно разделяет участь остатка. Осуждается любая его попытка успокоенности и довольства, или наслаждения богатством. Профессия структурирует время таким образом, что бесполезная трата его становится грехом. Собственно, не заполненное трудом время перестаёт быть временем, это своего рода провал бытия. Если профессиональная деятельность не предполагает созерцания, то греховно и оно. Таким образом, остаточность по отношению к аристократизму и священничеству, выделяемая Шпенглером, переходит в остаточность по отношению к собственной профессии и её продуктам. Что есть Я помимо моей профессии? Греховное ничто.

М. Вебер прослеживает историю теологического осмысления профессионализации общества, начиная с Фомы Аквинского, для которого деление общества по профессиям есть следствие божественного плана мирового устройства, а человек попадает в этот космос случайно. Для Лютера попадание в своё профессиональное кресло, мастерскую, является прямой эманацией божественной воли, поэтому пребывание на этом месте и соответствующая деятельность есть религиозный долг, впрочем – не сильно окрашенный эмоционально в силу общей индифферентности к мирской жизни. Вершины в этом интеллектуальном движении достигает пуританское учение, согласно которому люди делятся на профессии в соответствии с провиденциальной целью. О последней они узнают по плодам профессиональной деятельности. Значимым, если не знаковым, является высказывание Бакстера, цитируемое Вебером: «Вне определенной профессии всякая дополнительная деятельность не что иное, как случайная работа... <...> Он (работник определенной профессии) занят упорядоченной деятельностью, в отличие от тех, кто пребывает в вечном замешательстве, совершая свои действия вне постоянного места и времени... поэтому определенная профессия является наивысшим благом для каждого человека»[441]. Профессия решает все основные

[441] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 189.

задачи мещанского ценностного сознания: преодоления случайности своего пребывания в мире, обретения основы систематически-методического характера жизни, помещения себя в постоянное время и пространство, задаваемые извне. Речь идёт о такой упорядоченности, которая может являться источником собственной значимости. Просто труд не решает этой задачи. Он для этого должен быть, во-первых, в должной степени дифференцирован, так как в нём должна содержаться качественная определённость, источник различения себя среди других, некая особость, которой, конечно, нет в труде, например, крестьянина. Во-вторых, он должен осуществляться особой социальной группой, что прочерчивает социальное лицо индивида. Эта группа должна использовать специфизированную деятельность в качестве источника средств существования, иначе она будет занимать подчинённое место по отношению к иному роду занятий. Эта деятельность, будучи средством, в то же время выступает и в качестве цели, так как движение к ней равнозначно движению человека к самому себе. Соответственно не труд как таковой, а рациональная деятельность в рамках профессии угодна Богу (М. Вебер). Всякая иррациональность открыто осуждается, и в этом проявляется разрыв с эстетизированностью и иррациональностью Средневековья. Символ и форма отвергаются, на первый план продвигается рационализированное содержание, испытывающее трудности в обретении адекватной формы. Слово и его значение, поступок и его ценность, действие и действующий перестают быть единым целым. Слово, являющееся в аристократизме силой, структурирующей бытие через называние его, становится чем-то пугающим и неопределённым. Возникает страх перед называнием (присущий, по Р. Барту, буржуа).

Всё это оказалось благотворным для формирования того явления, которое называется современной моралью. В результате, формы жизни утратили то абсолютное значение, которое имел аристократический поступок как жест, как слитность действия и действующего. Теперь, в обретшем социальный статус мещанском сознании, отношение к вещи или действию – то есть форме – вариативно и в этом смысле случайно. Если богатство, воспринимаемое как самоцель,

есть вершина порочности, то оно же в качестве результата профессиональной деятельности — Божье благословение. Но само оно существует вне индивида, поэтому может быть причиной мучений совести, а может — и основой чистой совести, лежащей в основе буржуазного профессионального этоса. Совесть, таким образом, локализуется в некоем ценностном пространстве, по отношению к которому индивид сохраняет относительную автономию. Аристократическая совесть вообще не персонифицирована — это просто родовая память, ночной стон привидения, преисполненный сколь страданием, столь и гордостью — как за ужасы, так и за героику истории рода. В этом смысле такая условно называемая совесть есть лишь эстетизированное наслаждение тем, что ничто, никакое деяние не пропадает, всё остаётся в замке и ничто не является случайным. Владелец башни относится к себе, как к призванному, профессионализация предлагает человеку отнестись как к призванию к своей работе — единственному средству увериться в своём избранничестве. Но призванность и избранность, опосредованные чем-то третьим, с неизбежностью ведут к ограничению себя этим третьим. Профессионализация поэтому требует отречения ради дела, отказа от фаустовской многосторонности, сужения человеческого долга до долга профессионального, то есть она требует аскезы.

Осмысление профессии в качестве основы и духовной и практической жизни шло с самого начала в виде построения развитых рациональных религиозно-идеологических идей и учений. Аристократизм и в силу своего антиинтеллектуализма и иррационализма, напряженных отношений с религией, а также в связи с иным типом духовно-практического наследования ценностей и образа жизни не породил никаких развитых практических учений. Несмотря на это, он сохранил себя в качестве трудно рационализируемого, почти не определимого вербально, но тем не менее значимого идеала.

Профессионализация общества как явление истории ценностного сознания первоначально отражала качественность разнообразных видов деятельности. Дифференциация труда осознавалась и в виде большей или меньшей достойности того или иного рода занятий. На средневековом Западе

профессии делились на благородные и подлые, честные и бесчестные. Как замечает Ле Гофф, если бы мы попытались составить список запрещённых или просто бесчестных и подлых занятий, то нам пришлось бы перечислить почти все средневековые профессии. Основой для осуждения служили древние табу — на кровь (мясники, палачи, хирурги и цирюльники, солдаты), на нечистоту и грязь (сукновалы, красильщики, повара), табу на деньги (купцы, ростовщики и вообще все наёмники — и адвокаты, и проститутки). Христианство добавило длинный список осуждаемого, так как многие занятия неизбежно вводили в какой-либо из смертных грехов. Но в ходе профессионализации общества, требующей ценностного переосмысления отдельных профессий и профессиональности как таковой, этот список стал быстро сокращаться, появились многочисленные оговорки, касающиеся мотивов, личностей, времени и места. Реабилитация труда вообще (в последнюю очередь — физического[442]) и забота об общем благе стали значительными аргументами при оправдании многих профессий, что позволило всё менее учитывать в ценностном сознании качественную специфику тех или иных видов деятельности. Это способствовало возникновению общей идеологии профессии, преодолевающей цеховые различия.

В аристократизме принципиальное неприятие профессионализма дополнялось традиционным табуированием ряда занятий (даже если они и не являются профессией). В первую очередь это запрет на торговлю, на операции с деньгами, на любую продажность. Интересен в этом отношении факт, приводимый Д. Ливеном, как свободомыслящая графиня

[442] В двадцатом веке, когда тяжёлый физический, ручной труд более не определяет облик труда как такового, он снова мыслится Симоной Вейль путём к спасению. «В труде человек становится материей, как Христос в Евхаристии. Труд — это что-то вроде смерти», а «чтобы быть праведным, нужно быть нагим и мертвым». Крайняя нищета оборачивается для Вейль крайним величием, «работать, чтобы есть, а есть, чтобы работать, эта кругообразность признается подлинной целесообразностью и одухотворенностью труда. Труд, отказывающийся от своих плодов, лишенный прошлого и будущего — это и есть послушание. Рабство труда опустошает и освобождает место для благодати. (*Вейль С.* Тяжесть и благодать. М.: Русский путь, 2008).

Уорвик ещё в конце XIX века полагала, что армейских и морских офицеров, дипломатов и священнослужителей можно пригласить ко второму завтраку или обеду, докторов и адвокатов можно приглашать лишь на приёмы в саду, но ни в коем случае – не на ланч или обед, но всякого, кто связан с искусствами, сценой, торговлей или коммерцией, вне зависимости от достигнутых на этих поприщах успехов, не следует вообще приглашать в дом[443]. Ливен отмечает, что когда аристократы в том же веке поступали офицерами в престижные полки, то редко относились к военной службе как к профессиональной деятельности. У них не было стимула совершенствоваться в военном искусстве или делать карьеру, их расходы часто превышали жалование, а вся атмосфера напоминала клубную. Интересно, что в некоторых областях человеческой деятельности подобная атмосфера являлась важным культурным фактором развития, в том числе профессионального. В частности – при формировании научных сообществ.

Табуирование профессиональности в целом, как уже было сказано, определяется в первую очередь тем, что в ценностном мире аристократизма деятельность слита с личностью и неотличима от последней, тогда как в профессии деятельность определяет человека и предзадана ему извне. В свете этого, особого размышления заслуживает табуирование отдельного вида деятельности – торговой, не рассматриваемой в качестве профессиональной, отвергаемой не в общем ряду профессий. Ведь если деятельность ценностно вторична по отношению к личности, то она не может иметь ограничений по своему «техническому» содержанию. Историкам причина этого «предпочтения» в первую очередь видится в естественном табуировании всего, что противостоит натуральному хозяйству, разрушает его. Но к этому можно было бы добавить, что торговля отметается аристократическим сознанием вообще не в качестве деятельности, а в качестве принципа жизнеустройства, в качестве области, ещё вне и до всякой профессионализации рождавшей неприемлемую для аристократизма систему ценностей обмена. Это ценности множе-

[443] См.: *Ливен Д.* Аристократия в Европе. 1815–1914. С. 169.

ственности миров, их уравненности и перетекаемости друг в друга – нечто, невозможное и разрушительное для замка, его мироорганизующей стены и ценностно-структурирующей мир башни. Место торговли – плоскость: рыночная площадь, караван в пустыне, корабль в море. Ей не нужны препятствия. Наибольшее ценностное напряжение рождается тут в акте обмена. Нет, это не символический обмен жестами, поцелуями, мечами. Смысл его определяется не только не индивидом, но вообще ничем, кроме самой приравненности, бескачественности, взаимозаменяемости вещей. В даре вещь обретает смысл лишь от самого прикосновения дарящей руки, от количественно невыразимой щедрости дарящего. В этом смысле эта вещь также бескачественна, но она бескачественна, как и весь мир, обретающий цвет лишь в качестве мира, принадлежащего замку. В дарении вещь обретает жизнь, в обмене, в продаже – она омертвляется, в дарении человек есть сущность, в обмене – безымянная случайность. Ремесленник поэтому более качественен и индивидуален, чем торговец. Аристократическое неприятие торговли находит множество воплощений, вплоть до юридических, но наиболее парадоксальное – образ Скупого рыцаря, который саму суть торговли, подобно сердцу, вырывает из неё, прячет в сундуках в подвале замка и со всей аристократической страстностью и иррациональностью оживотворяет её своей собственной жизнью.

Полифоничность истории (Н. Элиас) заставляла встретиться на узкой средневековой дороге торговца и рыцаря, не включённого в цепочки денежного обмена, а знающего лишь меч как помощника в добыче пропитания, переносила замковую башню в район городской площади, так что рынок и замок, взаимоограничивая и дополняя друг друга, создавали европейский городской пейзаж. История ценностного сознания также двигалась по пути развития его полифоничности, сочетания в индивидуальном и общественном сознании ценностей, принадлежащих не просто разным, но закрытым друг для друга мирам. Порождаемые этим напряжённость, неопределённость и трагичность, саморазорванность человека сочетаются с оптимистической всегда-возможностью выйти за пределы себя самого, заглянуть за кулису привычного

мира. Так по мере того, как профессия становится необходимым и главным способом социализации, доминирующая в ней по отношению к человеку деятельность становится всё более бескачественной, что опустошает ценностный мир профессиональности. Потребность в преодолении этой пустоты, с одной стороны, ведёт к завоеванию профессией всего личностного времени, когда открыто провозглашается идеал профессии как хобби, как заполняющей весь мир, всё время и всё пространство человека. С другой стороны, профессии отводится узкое поле жизнедеятельности, выступающее в качестве обесцененного средства для подлинной жизни вне работы. Аристократизм, чуждый обеим этим тенденциям, тем не менее сохраняет возможность – чистую возможность – разрыва, обретения отстранённости и взгляда свысока, с высоты свой башни на всё, даже самые значительные, но профессиональные достижения.

По праву гордый

Обсуждение Фрагмента начиналось с разнообразных переводов его центрального понятия, и завершить эту часть можно одним из них, откровенным переводом-интерпретацией μεγαλόψυχος как по праву гордого. Величавый как идеал самодостаточного человека, тот, в портрете которого угадывают то политического деятеля, полководца, героя, то философа, мудреца, в своей цельности действительно видится как тот, кого можно так назвать. Гордость, как и самодостаточность, есть то, что объединяет человека деятельного и созерцательного образа жизни. Если в отношении первого это кажется очевидным, то о втором стоит сказать специально, сославшись, например, на Ф. Ницше. Говоря о Гераклите, он говорит и о себе, и о философе как таковом: «Гераклит был горд; а уж если философ доходит до гордости, то гордость эта – великая. В своем творчестве никогда не ищет “публики”, сочувствия масс, одобрительного хора современников. Философу свойственно одиноко прокладывать путь. Его дарование – в высшей степени редкое, в известном смысле неестественное; поэтому оно враждебно ко всем другим, даже подобным ему дарованиям и исключает их. Стена его

самодовления должна быть воздвигнута из алмаза, чтобы не быть разбитой, разрушенной, так как все против него»[444]. Эти слова Ницше о созерцателе-мыслителе можно принять за описание Величавого – и не ошибиться.

«По праву гордый» – такое имя даёт Величавому Мария Оссовская, так же переведён μεγαλόψυχος в «Политике» С.А. Жебелевым, Д. Росс и Дж. Барнс перевели его как «proud man». Ханна Арендт на полях «Никомаховой этики» в переводе Оствальда написала: «μεγαλοψυχία: A. first to make it a virtue the highest pride» – «μεγαλοψυχία: Аристотель первый сделал добродетелью высочайшую гордость». Тем не менее во Фрагменте Аристотель упоминает в негативном смысле гордецов – носителей хюбрис. И сами величавые «слывут гордецами» (hyperoptai), так как даже честь для них – пустяк. Но, кроме того, гордецами и наглецами (hybristai) являются те, кто, обладая всяческими жизненными благами – благородным рождением, властью и богатством, не являются добродетельными, а потому только подражают величавому в презрении других при том, что не совершают добродетельных поступков.

Ко времени написания «Никомаховой этики» понятие гордости уже имело достаточно длительную историю, стало одной из ранних напряженных точек столкновения противостоящих друг другу формирующихся ценностных систем благородного и малого человека, первыми классическими выражениями которых стали эпос Гомера и труды Гесиода. Под хюбрис (а также Гибрис, Гюбрис, Ибрис) понимают и дерзость, и необузданность, и невоздержанность, и гордыню. Это и титаническое желание сравниться с богами, и превзойти их. Это нечто, угрожающее порядку вещей. Её определяют как самовластное высокомерие человека, рассматривающего себя как меру всех вещей. В античной драме это метафизическая гордыня трагического героя. В философии то, без чего её невозможно понять, и Ницше спрашивает, «не выводил ли Гераклит этого возвращения ко множественности из *hybris*». Именно обращаясь

[444] *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху Греции / пер. с нем. Л. Завалишиной // *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М.: Порт-Рояль, 1994. С. 216.

к античности, Х. Арендт впоследствии будет считать хюбрис атрибутивной характеристикой человеческого действия, некоторой тенденцией разрывать все ограничения и пересекать все границы, такой особенностью действий человека, которая делает их непредсказуемыми и прорывающимися сквозь какую-либо нормативную регуляцию, а потому креативными. Для Фуко хюбрис – необузданность как фундамент сексуальности.

Согласно Аполлодору, Хюбрис родила от Зевса Пана, а может, речь идёт об их родственности по характеру. Пиндар же считает Хюбрис матерью пресыщения. Её могущество было увековечено посвящённым ей храмом ещё в VII веке до н.э.

Английский автор обширного исследования «Hubris: A Study of Pride»[445] Роберт Пейн говорит об изначальном рождении двух видов гордости: одна, идущая сверху, с вершин гор – обиталищ богов – и есть, собственно, Хюбрис. Другая – идущая снизу, из глубин подсознания, гордость Титанов – первых воплощений дерзости, постоянно проникающей в мир живых из мира мёртвых. Древний египетский бог – существо, потрясённое собственным могуществом. Он воспевает свою единственность и силу. Эхнатон свидетельствует о себе: «Я – великий Бог, создавший сам себя, бог богов, с которым не сравнится никакой иной бог»[446]. Речь не идёт о том или ином действии, достойном воспевания, а лишь о самосозерцании, восторженном погружении в себя. Более поздний Зевс в своей гордости уже мало отличим от «обычного» героя, например Ахилла.

Немногочисленные древнейшие текстуально воплощённые выражения аристократического сознания (в общем, совершенно не склонного к собственной рационализации и теоретической оформленности, а довольствующегося различными формами символического выражения) возводят гордость в ранг наиболее существенного проявления аристократизма, формы его существования. Гордость гомеровского героя как его восприятие себя в качестве равного богам – одна из первых ценностно-психологических характеристик

[445] *Payne R.* Hubris: A Study of Pride. New York: Harper, 1960.
[446] Цит. по: *Payne R.* Hubris... P. 15.

человека «по праву гордого». Гордость становится и первым объектом «нападения» со стороны противостоящего герою этоса малого человека. Так, гордость – предмет многочисленных критических и гневных высказываний Гесиода в его поэме «Труды и дни»: сотворённое из серебра поколение «от гордости дикой» было не в силах воздержаться и не пожелало служить бессмертным. А в прямом поучении брату Персу он противопоставляет гордости праведность, впрочем, это праведность именно малого человека, который действительно не может быть гордым – потому он и мал:

> Слушайся голоса правды, о Перс, и гордости бойся!
> Гибельна гордость для малых людей. Да и тем, кто повыше,
> С нею прожить нелегко; тяжело она ляжет на плечи,
> Только лишь горе случится. Другая дорога надежней:
> Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно
> Праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый
> (*Opp.* 213–218)[447].

Гордости противопоставляется не только преодоление её, не одно смирение, а праведность вообще. В некотором смысле гордость противопоставляется зарождающемуся представлению о моральности.

Второй значимый момент – гордость рождает горе и превращает жизнь в нечто трудное, тяжёлое. Это как бы тяжёлый груз, который не каждому по плечу, а потому и не может быть предложен человеку малому в качестве блага и нормы. Гесиод не претендует на выработку всеобщей морали, ведя речь о потребностях, интересах и возможностях мелкого собственника. Но его аргументация потенциально содержит в себе идею, что гордость не может обладать тем качеством всеобщности, универсальности и общеобязательности, которые впоследствии становятся существенными признаками моральной ценности, так как содержит в себе в качестве предпосылки особое человеческое величие и силу, героическую исключительность (это впоследствии станет препятствием и для Гоббса).

---

[447] *Гесиод.* Работы и дни // Эллинские поэты / в пер. В.В. Вересаева. М.: Гослитиздат, 1963. С. 148.

Пример критики, близкой гесиодовской, мы находим и у Эзопа – это, например, басня о двух петухах и орле. «Два петуха дрались из-за кур, и один другого побил. Побитый поплелся прочь и спрятался в темное место, а победитель взлетел в воздух, сел на высокую стену и закричал громким криком. Как вдруг орел налетел и схватил его; а тот, который прятался в темноте, спокойно с этих пор стал владеть всеми курами. Басня показывает, что господь гневается на горделивых и милосерд к смиренным»[448]. (Конечно, мораль басни несет на себе явно более поздний христианский отпечаток.) И во многих других баснях Эзопа критикуется большой масштаб любого рода: выделяющая человека красота тела, его величина, героизм, демонстрация учёности, богатство и прочее – всё, что может стать предметом гордости. Гордость понимается в мещанском этосе главным образом как гордость *чем-то*, что для дальнейшего рассмотрения особенно важно.

Первое ценностно-философское описание гордости принадлежит Аристотелю. Впрочем, самого слова, которое было бы переведено на русский как гордость, он не употребляет. Тем не менее можно сослаться на авторов, которые обосновывают такой перевод, понимая используемое Аристотелем понятие как своеобразный синоним гордости, – например, на Николая Гартмана и Марию Оссовскую. Кроме того, аристотелевская идея подробно рассматривается в монографии Роберта Пейна, целиком посвящённой истории гордости, в качестве непосредственного описания и осмысления «pride». Надо сказать, что понятие «по праву гордый» обладает двумя важными содержательными достоинствами. Во-первых, «по праву» – значит не вследствие некоторых поступков или черт или обладания чем-то, то есть речь не идёт о гордости чем-то. Это гордость – как первичная по отношению ко всем возможным человеческим проявлениям характеристика. Во-вторых, она несёт на себе отпечаток эстетизированной позы, позиции, которую человек занимает в мире просто по праву, без всяких усилий, не в результате целенаправленной деятельности, а изначально, а потому не несущей на себе

[448] *Эзоп*. Басни / пер. М.Л. Гаспарова. Калининград: Янтарный сказ, 2004. С. 331.

следов (вериг) подобного деятельного стремления, чреватого всевозможным несовершенством. Это – гордость, близкая по природе своей величине и красоте тела. Человек «по праву гордый» – высокого роста, он неспешен, полезному предпочитает прекрасное, и сам он не изящен, а прекрасен. Он очевидно велик – и ростом и делами, коих достоин. Так, гордость проявляется в величии – телесном и деятельном. Но если величие телесное и эстетизированное наглядно присутствует, то великие поступки даны нам и самому гордому лишь в качестве того, чего он достоин. То есть нет ничего, что было бы результатом деятельности этого человека и стало бы предметом его гордости. Наоборот, гордость есть его изначальная характеристика, подобная данной по природе и по родству телесной величавости.

Μεγαλοψυχία, согласно Гартману, мыслилась Аристотелем как венец всех остальных ценностей, как нравственный идеал, скрывающий целую систему более частных ценностей (о чём мало свидетельствует буквальный перевод «величие души»). Μεγαλοψυχία не есть дело каждого, но составляет ценность исключения. «Μεγαλόψυχος – человек высокого настроя, его этос – в ценностном направлении благородства. Он возбуждает подозрение в величии и оправдывает это подозрение, будучи действительно способным к нему и его достойным. Выдающаяся черта в нем – оправдано высокая самооценка, или, быть может, точнее – сама осуществленная оправданность такой самооценки, нравственная гордость, для которой есть все основания в виде подлинного величия и достоинства»[449]. Таким образом, в основе гордости лежит самооценка, выражающая подлинное величие, само это величие есть некоторая изначальность, само оно не является результатом оценки (поступков или чего-либо ещё). В гартмановской интерпретации гордость выступает в качестве нравственной оценки человеческой способности к великому, своего рода залогом и предпосылкой реализации этого великого, которое способно стать оправданием гордости. Роберт Пейн, отмечая особое культурное значение образа Μεγαλόψυχος, масштаб

[449] *Гартман Н.* Этика / пер. с нем. А.Б. Глаголева. СПб.: Фонд Университет, Владимир Даль, 2002. С. 421.

и целостность посвящённого ему отрывка, тем не менее не удерживается от иронических нападок (из которых порой торчат уши классического франклиновского менталитета). Ему кажется, Аристотель слишком часто упоминает, что величавому мало что важно – закрадывается подозрение о важности многого. Вряд ли Аристотель нуждается в защите, но данный момент существенен в рамках решения нашей задачи – остановимся на нём подробнее. Действительно, Аристотель пишет: «...ведь даже к чести он не относится как к чему-то величайшему... а для кого даже честь – пустяк, для того и все прочее [ничтожно]. Вот почему величавые слывут гордецами» (EN 1124a). Обвинение в гордыне, таким образом, вызвано признанием ничтожными общепризнанных жизненных благ. Величавый «чтит очень немногое» (EN 1124b), поэтому не подвергает себя опасности ради пустяков. Частое обращение Аристотеля к «неважности многого» – не сокрытие важности многого, а обращение к некоторому существенному основанию бытия Величавого.

Величавый Аристотеля «по праву выказывает презрение» – его гордость собственно есть изначальное установление своего возвышенного и центрального места в мире, своего превосходства, вершинности, которая делает возможной направленность взгляда от себя на мир, а не от мира на себя. Это не гордость чем-то, а гордость как выражение и утверждение, если не задание собственной изначальной значимости.

Аристотелевская традиция пронизывает историю гордости и гордого человека, становится объектом критики и подражания в Новое время. А идея совпадения того, что человек считает достойным себя и чего он действительно достоин, превратилась в своеобразный обыденный критерий допустимости или недопустимости гордости – своеобразным показателем истинности представления человека о самом себе.

Христианство: гордость как мать всех пороков и корень древа грехов

Прежде чем апеллировать к взглядам некоторых средневековых мыслителей, обратимся к гордости как библейскому сюжету. Более 90 раз эта тема возникает в тексте Библии

очевидно проговорённым образом, и гораздо чаще – по сути, по содержанию. Почти целая глава Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, посвящена ей – в главе 10 выделено отдельной темой «предостережение от гордости». «Гордость ненавистна и Господу и людям и преступна против обоих» (Сир. 10, 7).

В чем состоит преступление гордости? Оно едино – хотя и идёт речь о преступлении против очень разных персонажей. Едино по той причине, что касается их взаимоотношений, того, что существует между Богом и человеком. «Начало гордости – удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха – гордость, и обладаемый ею изрыгает мерзость» (Сир. 10, 14–15).

У Аристотеля гордое начало присуще всякой добродетели, оно придаёт ей своеобразную мощь, очевидность. В библейском восприятии гордость, в первую очередь – движение, движение от Бога к греховности. «Гордость не сотворена для людей» (Сир. 10, 21).

Гордость предстаёт в Библии в двух своих формах – с одной стороны, это легко уязвимая гордость властью, материальными благами, военными победами. Человек отдаётся иллюзии, что все эти приобретения и достижения принадлежат ему и зависят от него, но эта иллюзия быстро разрушается по божественной воле, и возгордившийся лишается всего. Но существует и другая гордость – не чем-то обретённым или свершённым, не чем-то вообще, кроме собственной богоподобности человека. (Важно и то, что человек стал «одним из нас» именно благодаря познанию добра и зла, то есть своим превращением в моральное существо.) И именно она рождает главное напряжение во взаимоотношениях человека и бога, именно она является корнем зла и матерью пороков.

Неоднократно греховность в тексте Библии объясняется тем, что «возгордилось сердце его», себе присвоил он достижения и приобретения свои, а потому не воздал за оказанные ему благодеяния. Но в Библии насквозь проходит и иная линия понимания гордости – не как черты отдельных людей, а как сущностного качества человека и человечности. Человек есть «сын гордости», значит, гордость делает его человеком – по сравнению со всеми другими тварями, тварными

существами один лишь он осознал своё богоподобие, свою свободу, свою собственную способность творить и быть творцом мира. Могущество Бога, то, что действительно достойно его — смирение гордых. Гордый — вот достойный объект силы его. Несчастному измученному Иову демонстрирует он своё могущество, описывая Левиафана — «царя над всеми сынами гордости». И в Книге Даниила величие Царя Небесного воплощается в том, что он «силен смирить ходящих гордо».

Ещё один смысловой слой связан с пониманием гордости как черты власть имущих, угнетателей, сильных мира сего. В данном случае обличение гордости приобретает откровенно социально-политический смысл. «Уничижение от гордых», а не сама гордость, становится объектом и причиной критики.

Обратимся к тому, как тема гордости развивается и даже визуально преобразуется в христианском восприятии, начав с дохристианского комментария Ветхого Завета. Иудейско-эллинистический мыслитель Филон Александрийский соединил противоположные представления о гордости. С одной стороны, «гордость в высшей степени украшает правителя», — с иронией говорит он о Флакке, имея намерение представить пороки последнего во всём блеске, но в той же работе встречается утверждение, что и лишённый гражданских прав может сохранить частицу гражданского достоинства, а оскорблённый — частицу гордости, когда дела разбираются по справедливости и без привнесения личной злобы («Против Флакка», «О посольстве к Гаю»). Такую же полифоничность можно обнаружить в работе «О смешении языков». Один из наиболее ярких образов человеческой гордости (гордыни — как отнестись) — Вавилонская башня, покушение на недостижимость божественного. Именно результатом этого грандиозного замысла стало распадение человечества на множество языков — то есть грехов, пороков. Так свидетельствует об этом Филон Александрийский. «И в самом деле, иные гордятся ими (пороками. — *О.З.*) — мол, если нас считают таковыми, это дает нам некую необоримую силу. Но Справедливость, спутница Бога, не замедлит наказать их за такую дерзость, хотя, возможно, они не только предчув-

ствуют, но и предвидят собственную гибель, ибо говорят: давайте позаботимся о славе своего имени, “прежде нежели рассеемся” (Быт. 11, 4)»[450]. «Себялюбие Каина унаследовали дети его, и тянулись они жадно к небу до тех пор, покуда не явилась Справедливость, которой любезна добродетель и ненавистна низость»[451]. Для Филона гордость тех, кто замыслил Башню, есть стремление обеспечить славу своего имени, которая лишь высвечивает человеческую порочность. Но есть в человеке и иное начало, достойное иной гордости: «Поскольку неподложная и неподдельная радость обнаруживается лишь в благах души, всякий мудрец и находит радость “в себе”, а не в окружающем. Ведь внутри него — добродетели рассудка, которыми стоит гордиться. Окружающее же его — или благосостояние тела, или изобилие внешних благ, из-за которых возноситься не следует»[452].

Для Филона гордость — некое вторичное явление, оценка которого зависит от содержания, на которое она направлена. Это своего рода луч света, способный освещать и порочность, и добродетель. Но в христианской мысли гордость становится и вполне самодостаточным в своём содержании объектом внимания.

Борьба с самим собой — с собственной человеческой гордостью — стала постоянной темой всех самых эмоционально напряженных сюжетов раннего христианства. Святой Антоний, вопрошая об источнике сил для сопротивления дьявольским соблазнам, слышит в ответ призыв к смирению. Страстный Августин, в тяжкой борьбе с собой, выдвигает против гордости два аргумента, напоминающие кнут и пряник. С одной стороны, и эта мысль постоянно воспроизводится в тексте Библии, как может гордиться человек, если всё, весь его мир может быть мгновенно разрушен по воле Божией, и он будет низвергнут со своих высот, лишён всего великого и возвышающего над другими. И всё это просто

[450] *Филон Александрийский.* О смешении языков, 118 // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета / пер. и коммент. А.В. Вдовиченко и др. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 326.

[451] *Филон Александрийский.* О смешении языков, 127. С. 327.

[452] *Филон Александрийский.* О том, что худшее склонно нападать на лучшее, 137 // Там же. С. 227—228.

словом Божием, некогда сотворившим мир. Но, с другой стороны, Августин выдвигает идею смиренности самого Бога: если трудно гордецу подражать смиренному человеку (всего лишь человеку), то, может быть, ему легче подражать смиренному Богу. Так выстраивается своего рода ловушка, капкан для труднопобедимой гордости: не хочешь унизиться до смирения человека – гордо возвысься в подражании смиренному Богу.

Гордость так неодолима в силу того, что всегда обретает опору в человеческом волении: если человек способен «волить», то уже есть некоторое основание для гордости – в воле произрастает это зерно. Наши мышцы послушны нашей воле и мгновенно исполняют её, но воление, направленное на воление же, встречается с неизбежным сопротивлением. Указание не гордиться неизбежно наталкивается на стремление к гордости и потребность в ней. Августин пытается найти выход в служении Богу, а не собственным волениям, но и здесь гордость обретает себя. Её тайная сила заключается в том, что если другие грехи выражаются в совершении злых деяний, то гордость – в ожидании благого деяния, дабы разрушить его. Сила её – в невероятной способности перевернуть добро и обратить его в зло. Августин обращается к последнему средству и тогда лишь чувствует, что победа над гордостью возможна: человеческое воление – ничто, как бы гордость ни соблазняла человека, как бы ни спасался он монашеской жизнью, успех спасения будет лишь даром Бога. Надо сказать, эта мысль не лишена в ценностном смысле аристократичности: лишь дар, а не заработанное личными усилиями, обладает подлинной ценностью.

Невероятная страстность Августина – частая спутница гордости – находит дополнение в приземлённой трезвости Иеронима, относящегося к гордости спокойнее и допускающего святую гордость: «Disce superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem» – «Научись святой гордости, знай, что ты лучше их» («Учись в этом случае святой гордости: знай, что ты выше этой знати»)[453].

[453] *Иероним Стридонский.* К Евстохии. О хранении девства // *Иероним Стридонский.* Да будут одежды твои светлы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, Псково-Печерский Успенский монастырь, 2006.

То есть, существует злая гордость, которой Бог противопоставляет смирение, но есть и другая – благая, одобряемая им. Это гордость, соотносимая со славой, даруемой Богом, слава мучеников (superbire sancta superbia).

Злая, грешная гордость постоянно маскируется, имеет бесконечное число обличий, овладеть ею невозможно. Дайте женщине одежды и драгоценности – и она будет гордиться. Лишите её одежд и драгоценностей – она будет гордиться в наготе своей. Сделайте тело её грубым и жалким, заставьте её склониться перед создателем – она будет горда в своём смирении. Одетая в черное, с опущенной головой и немытыми руками – само смирение, но желудок, желудок её беспрерывно переваривает пищу! – вот как безнадёжно неустранима гордость человеческая (*Patrologia Latina*, XXV). Трудно помыслить такую гордость, которая была бы одновременно подобна смирению, ибо она чревата гордостью смирением. «Я знаю, что у тебя и у твоей матери гордость, через которую пал диавол, вовсе не имеет места»[454]. «А суд и падение диавола, без сомнения, есть не что иное, как гордость. Впадают в нее те, которые в один час, еще не быв учениками, уже делаются учителями»[455].

Младший современник Иеронима Иоанн Кассиан Римлянин – монах с юга Франции – хотя и не создал оригинального учения о гордости, тем не менее свёл воедино ряд основных христианских идей в двенадцатой книге «О духе гордости» (de instituti coenobiorum) – и настолько удачно, что его ещё долго повторяли. По важности и по времени происхождения он ставит гордость на первое место: «Этот зверь самый лютый, свирепее всех предыдущих, искушает особенно совершенных и почти уже поставленных на вершине добродетелей губит жестоким угрызением»[456]. Забавно, что и аристотелевская величавость была принадлежностью особенно совершенных и на вершине находящихся, но не уничтожала, не разрушала их изнутри, она придавала оформленность и завершённость. Значит ли это, что основание

[454] *Иероним Стридонский*. К Евстохии. О хранении девства.
[455] *Иероним Стридонский*. К океану // Там же.
[456] *Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. М. – Минск: Харвест, АСТ, 2000. С. 175.

негативной оценки гордости не в её несовместимости с добродетелью, а в видении иного источника добродетели, некоторым образом противопоставленного человеку? Кассиан выделяет два рода гордости: один искушает мужей духовных и высоких, а другой – «новоначальных и плотских». Первый касается более возношения перед Богом, а второй – перед людьми. Первой гордостью искушаются особенно совершенные, это и не есть гордость чем-то внешним, что легко может быть разрушено, отнято, опровергнуто: не гордость поступком, владением или положением. Это та гордость, которую изначально связывают с аристократизмом. Для Кассиана она подобна главной губительной болезни, которая повреждает не один орган, а всё тело, и в состоянии погубить даже стоящих на вершине добродетели. Ведь преданный одному пороку обычно не лишается других добродетелей, но гордость касается чего-то столь существенного, что разрушает город до основания. Стены святости сравниваются с землёю пороков. (Но, с другой стороны, сразу вспоминается, что унижение себя ниже уровня земли и есть суть смирения и борьбы с гордостью – один и тот же образ служит проникновению в суть противоположных движений.) «И чем более богатую душу захватит в плен, тем более тяжелому игу рабства подвергает и, с жестокостью ограбив все имущество добродетелей, обнажает совсем»[457].

Персонификация такой богатой души – Люцифер, который счёл себя подобным Богу и положился на способность свободной воли. В чем ошибка Люцифера? По Кассиану – в том, что думал, будто блеск мудрости и красоту добродетели он получил по могуществу своей природы, а не по благодеянию щедрости Создателя. То есть в основе гордости лежит идея или ощущение, что добродетель принадлежит мне, что Я есть её автор, что человек может совершать добро без покровительства и помощи Божией. Раннехристианский взгляд отвергает возможность быть моральным в этом мире без участия высшей силы, что отражает некоторую подлинную реальность существа морали. Принятие на себя тяжести выбора и непредсказуемости последствий тре-

[457] *Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. С. 176.

бует от человека особого взгляда на мир и своё место в нем, который может определяться как гордость. Если я беру на себя божественное – этот описанный в Библии взгляд на мир как сотворённый мной, – то, очевидно, я и есть человек гордый. «Гордость через Люцифера, низверженного за нее, вкравшись потом в первосозданного (Адама), произвела слабости и поводы ко всем порокам. Ибо когда он думал, что может приобрести славу божества свободою воли и своим старанием, то потерял и ту, которую получил по благодати Творца»[458].

Уникальность гордости не только в том, что она есть «начало всех грехов и пороков», но в первую очередь в том, что она вызывает особое внимание Бога, который «гордым противится». «Гордость есть столь великое зло, что заслуживает иметь противником не ангела, не другие противные ей силы, но самого Бога»[459]. И противится Бог одним гордым, про другие пороки в Библии так не сказано. Причина же этого в том, что другие пороки касаются людей, но только гордость «касается собственно Бога», достойна иметь его своим противником. Бог исцеляет гордость противным: вместо «взойду на небо» – «смирилась до земли душа моя», вместо «выше звезд Божиих вознесу престол свой» – «Я кроток и смирен сердцем», вместо «мои суть реки, и я сотворил их» – «Я ничего не могу творить Сам от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела».

Падение Люцифера ведёт к начальному падению человека, а смирение Спасителя – основание его спасения. Победа над гордостью может осуществиться лишь через понимание, что помилование зависит лишь от Бога милующего. Никакой подвиг не приведёт к блаженству, оно может быть лишь даром милующего Бога. Гордость же касается изначального условия существования человека как нравственного существа – в этом происходит столкновение с Богом, это делает её главным объектом божественного противления. Спасение от гордости – устранение себя, стирание себя ниже уровня земли, а земле и пеплу что гордиться? Устранение человека

[458] *Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. С. 178.
[459] Там же. С. 179.

из области добродетелей выступает, таким образом, как единственный способ преодоления гордости.

Известная аллегоричность средневекового сознания заставляет явственно лицезреть гордость во всей её мощи. Испанец Пруденций в своей «Психомахии», посвящённой борьбе человека с собственными пороками, изображает её в качестве королевы амазонок, в сияющих доспехах, верхом на коне. Добродетели сильно меркнут в её блеске, возможно, и вопреки желанию автора. Р. Пейн с радостью задаётся вопросом, как получилось, что гордость как чисто рациональная идея, порождение монашеских бдений, превращается в великолепную королеву, девственницу-всадницу, вдохновляющую воинов на бой, будущую Жанну д'Арк, осужденную именно за гордость перед Богом. «А как раннехристианский Бог превращается во Франции XIII века в Деву Марию?» – отвечает он вопросом на вопрос. Образы имеют склонность меняться: сам дьявол может выступать и в обличье маленькой птицы (ведь он и есть падший ангел), и в образе соблазнительной девы (а ведь она и есть величайший источник соблазна). Но среди этих образов пока ещё нет «человека гордого», подобного аристотелевскому, ибо ему нет места в этом мире. Описание его, наконец, появляется у Григория Великого: это отдавшийся во власть гордости человек, считающий, что во всём всех превосходит, и он «бредет сам с собой по широким пространствам собственной мысли, бормоча хвалы самому себе» (*Moralia* XXIV 48).

К XII–XIII векам, «когда все становится гордым, сама гордость утрачивает свою ядовитость». Согласно Дунсу Скоту, всякий порок есть лишь тень добродетели и «гордость есть лишь искажение подлинного чувства силы – в хорошем человеке она принимает форму любви к небесному совершенству и презрения к земной слабости – и именно гордость положила начало человеческой греховности» (*De Divina natura* I 68). Последнее замечание более традиционно, но оно не отменяет нового понимания гордости как человеческого достоинства. Сам Фома Аквинский в проповеди проводит мысль, что Сын Божий стал человеком, чтобы люди были бы как боги. Человек уподобляется Богу – но не в этом ли суть самой гордости?

Томас Гоббс: мир или гордость

Томас Гоббс особо интересен в контексте нашего рассмотрения тем, что, с одной стороны, сам по себе стал объектом споров по поводу собственной буржуазной и не столь буржуазной природы, а с другой стороны, в своих взглядах столкнул устремления гордого – по-возрожденчески гордого – человека и человека, жаждущего мира. Проблема, видимо, порождена тем, что существует напряжение между человеческой природой, как её описывает Гоббс, и путями установления мира с помощью разума. В «Человеческой природе» Гоббс описывает славу, «внутреннее чувство самоудовлетворения, или триумф души» как «страсть, имеющую своим источником воображение, или представление о нашей собственной силе и ее превосходстве над силами того, с кем мы состязаемся... Эта страсть именуется гордыней теми, кому она не нравится, а те, кому она нравится, называют ее сознанием собственного достоинства»[460]. (В стороне остаётся вопрос, кому она нравится или не нравится и почему.) Соответственно, «страсть, противоположная страсти к славе и проистекающая из сознания наших собственных недостатков, называется смирением теми, кто эту страсть одобряет. Другие же называют её малодушием и убожеством»[461]. Если слава является «хорошо обоснованной», она способствует стремлению, развивающему человека, двигающему его всё к большей силе в том бесконечном соревновании, которое и есть для Гоббса жизнь.

В «Левиафане» гордость оценивается уже в точки зрения цели достижения мира, а не личных успехов. Для увеличения принудительной силы клятвы человеческая природа имеет лишь два средства. «Этими средствами являются или боязнь последствий нарушения своего слова, или желание славы и чувство гордости, побуждающие человека показать, что он способен не нарушать своего слова. Это последнее является благородством, слишком редко встречаемым, чтобы на него можно было рассчитывать, особенно у тех, кто преследует

[460] *Гоббс Т.* Человеческая природа // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. / пер. с лат. и англ. Я. Фёдорова, А. Гутермана. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 543.

[461] Там же. С. 544.

цели богатства, власти или чувственных наслаждений, а к ним принадлежит большая часть человечества. Страсть, на которую можно положиться, – это страх...»[462] Далее гордость появляется уже как предмет девятого закона: «Если природа поэтому сделала людей равными, то это равенство должно быть признано; если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях. Вот почему я в качестве девятого естественного закона устанавливаю здесь, что каждый человек должен признать других равными себе от природы. Нарушение этого правила есть гордость»[463].

Майкл Оукшот указывает на трудность, возникающую из того, как разум пытается разрешить противоречие между гордостью (страстью к превосходству и почестям) и страхом (опасением бесчестья). Если выживание более желательно, чем превосходство, то ради него гордые люди должны стать смиренными людьми. Но это выход для посредственности, согласной жить в мире, из которого исчезли бесчестье и честь. Главное, из чего исходит Оукшот далее, – это то, что характер человека у Гоббса не таков. «В конце концов кажется, что разум может нас научить лишь тому, как избежать страха, но человек, это воплощение гордости, не согласится, чтобы эта унылая (хотя и первоклассная) безопасность дала ему то, в чем он нуждается. Он не примет ее, даже если будет считать, что без нее бесчестье для него практически неизбежно»[464]. То есть Оукшот предполагает, что альтернативой посредственности, способной ориентироваться лишь на свой страх, является у Гоббса человек, гордость которого сильнее страха. Он в высокой степени независим, определён самим собой. Мужество позволяет ему избежать страха позорной смерти, тогда как другим – рациональный расчёт. Именно мужество связывает Гоббс со справедливостью ха-

[462] *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 109.

[463] Там же. С. 119.

[464] *Оукшот М.* Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса / пер. с англ. Е. Косиловой // *Оукшот М.* Рационализм в политике. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 163.

рактера. Возможно, подобный идеал человека, который «знает, как принадлежать самому себе» (это выражение Монтеня вдохновляет Оукшота), действительно как бы допускается Гоббсом, но отвергается в качестве основополагающего для «большей части человечества». Гоббс не может себе позволить выстраивание общества, опирающееся на немногих и исключительных – в духе Аристотеля. Тем не менее Оукшот пытается описать подобный мир. Но соревновательность, вне которой Гоббс не видит человечества, как бы выносит за скобки исключительность и уникальность. Соревнуются лишь равные. Попытка Оукшота выявить гоббсовскую аристократичность – это, скорее, выявление ценностных различий между «self-made man» и пассивным, преисполненным страхом обывателем, которого Оукшот и называет посредственностью, между этими двумя образами буржуазности. Х. Арендт, К.Б. Макферсон и Л. Штраус видят в Гоббсе явного сторонника буржуазных ценностей. Штраус, правда, предполагает наличие существенного ценностного различия у раннего и позднего Гоббса, когда он задался целью заменить аристократический принцип чести на буржуазный страх, но, как утверждает английский исследователь Питер Хайес, уже в ранних работах Гоббс отвергает гордость с тем же пылом, что и в «Левиафане»[465]. Макферсон, в отличие от Штрауса, считает, что Гоббс выдвигает идею буржуазной формы гордости, на что Хайес возражает, что тогда гоббсовское государство не буржуазно, так как основано на законе против гордости. Видимо, можно предположить, что Гоббс, отвергая аристократическую «недоступную» гордость, стремится не потерять тот образ творческого и сильного человека, который создаёт Возрождение, и предлагает ему в качестве пространства индивидуального совершенствования буржуазное соревнование, подобное соревнованию по бегу (и тут он в диалоге с Аристотелем). Но то, что было у него лишь намерением, осознанием ограниченности найденного пути, нашло более полное выражение у Д. Юма.

[465] См.: *Hayes P.* Hobbes's Bourgeois Moderation // Polity. 1998. Vol. 31. P. 53–74.

Дэвид Юм: гордость «сияющего» Я[466]

Новое время стало временем новой гордости — гордости страной, наукой, достижениями всевозможного рода. Но это многообразие человеческих проявлений сопровождалось и поиском собственной идентичности, того, что выражалось во фразе «Я есть то, что я есть», — и в пространстве этой ценностно-интеллектуальной задачи гордость обрела особое значение, вновь не в качестве гордости чем-то иным, внешним, а в качестве обращённости на самого себя и выражения своего места в мире и по отношению к миру. Юм стал тем мыслителем, который осмыслил идею гордости в её связи с идентичностью человека или здоровым чувством самости. Этому посвящён большой раздел «Трактата о человеческой природе». Надо сказать, что Юму удалось теоретически синтезировать оба представления о гордости — как гордости чем-то и как гордости в качестве определения своего исходного места и ценности в мире, иными словами, можно говорить в данном случае об аристократической и мещанской гордости. Юм в своих рассуждениях отталкивается от анализа гордости внешним объектом, а приходит к гордости как соотнесённости с Я в качестве условия и предпосылки первого.

Юм начинает рассуждение с простой констатации, что гордость, будучи аффектом, порождается приятными объектами, имеющими к нам отношение, при помощи ассоциации идей и впечатлений, а неприятные объекты вызывают униженность. Но ограничения, вносимые далее в это общее утверждение, существенно преобразуют его. Во-первых, отношение между приятным объектом и человеком должно быть тесным, близким, то есть этот предмет должен быть связан с человеком некоторым особым образом, не случайно. Второе ограничение касается исключительности, редкости данного предмета. При этом Юм оговаривает, что подлинным объектом аффекта является наше Я. Таким образом, гордость связана с уникальностью, с одной стороны, чего-то внешнего, но с другой — и это наиболее существен-

[466] Я вернусь к этой теме гораздо подробнее в Третьей части книги.

но – с уникальностью, «редкостью» Я. Третье ограничение связано с тем, что приятный предмет должен быть заметен и очевиден и для других – Юм опять возвращается к внешнему источнику гордости. Но четвёртое ограничение снова возвращает нас к человеческому Я как её первичному источнику. «То, что случайно и непостоянно, доставляет нам мало радости и еще меньше гордости»[467]. Для второго аффекта, признает Юм, эта причина более существенна. Но критерием длительности выступает сам человек, для него самое постоянное и длительное – это он сам, именно в сравнении со своим Я определяется постоянство, а значит, и воздействие на гордость того или иного предмета или явления. Таким образом, даже если гордость и порождается чем-то внешним, то только в его соотнесённости с Я. Точно так же и роль оценки извне, другими людьми определяется значимостью этих людей для Я и совпадением их оценки с моей собственной. Гордость, таким образом, рождается первичностью моего Я по отношению к воздействиям мира на меня, и она же является формой обнаружения, конституирования Я. Пятое ограничение заключается в воздействии общих правил, тем не менее и тут Юм оговаривает значение уникальности опыта каждого и значимости общего лишь в соотнесённости с собственным Я. «Как бы ни уважал человек любое качество, рассматриваемое отвлеченно, но если он сознает, что не обладает им, похвалы всего света в данном отношении не доставят ему никакого удовольствия, потому что они не в состоянии будут повлиять на его собственное мнение о себе»[468].

Данное рассуждение Юм заканчивает печально-горделивым пассажем о том, что наиболее гордые и наиболее имеющие к тому основания люди не всегда самые счастливые, а униженные не всегда самые несчастные. «Какое-либо несчастье может быть реальным, хотя причина его и не имеет отношения к нам; оно может быть реальным, но не из ряда вон выходящим; реальным, но незаметным для других; реальным, но не постоянным; реальным, но не подходящим

[467] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / пер. с англ. // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 422.

[468] Там же. С. 454.

под общие правила. Такие бедствия не преминут сделать нас несчастными, хотя они и не способны ослабить нашу гордость»[469]. Таким образом, гордость выступает в качестве некоторого фундамента человеческой независимости от случайностей и удручающих мелочей жизни, противостоит всему, что стремится умалить значение человеческого Я, его самость. Идея, соответствующая гордости как эмоции, является идеей нашего Я. И именно эта идея неизменно вызывается этой эмоцией. «Благоприятная идея нас самих» и есть тот последний объект, в котором гордость как аффект находит свою последнюю причину, сколько бы ни шла речь о наличии вызывающих её внешних объектов. Существенные для гордости исключительность и постоянство объектов обретают смысл лишь в качестве собственных исключительности и постоянства.

Юм уделяет особое внимание оправданию гордости, что понятно на фоне традиционного христианского неприятия её. (Следует отметить, что, хотя в цитируемом нами академическом переводе Юма гордости противостоит униженность, речь идёт о слове, переводимом в христианской традиции как смирение – это «humility».) В основе этого оправдания лежит рассмотрение связи гордости с добродетелью, явно противостоящее христианскому пониманию. Юм говорит о добродетели как о том, что возбуждает гордость (ещё в большей степени, чем внешние объекты), а о пороке как о вызывающем униженность, которую принято считать добродетелью (обозначаемой как смирение). Как бы игнорируя суть спора, Юм простодушно заявляет: «Я замечу, что понимаю под гордостью то приятное впечатление, которое возникает в нашем духе, когда сознание нашей добродетели, красоты, нашего богатства и власти вызывает в нас самоудовлетворение. А под униженностью я понимаю противоположное впечатление. Ясно, что первое впечатление не всегда порочно, так же как второе не всегда добродетельно. Самая строгая мораль позволяет нам чувствовать удовольствие при мысли о великодушном поступке, и никто не считает добродетелью бесплодные угрызения совести при мысли о прошлых злодеяниях и ни-

[469] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 424.

зостях»[470]. Последнее вполне заслуживает возражения – строгая мораль порой весьма близка именно к таким оценкам. Но важно обратить внимание на перечень, в котором в одном ряду оснований гордости стоят и добродетель, и богатство. Для Юма качества предметов или явлений, вызывающих гордость, несущественны перед самой обращённостью человека на самого себя в чувстве самоудовлетворения.

Второй аргумент в оправдание гордости – её значение для деятельности человека, для его смелости и предприимчивости. В этом смысле лучше переоценить собственное достоинство[471]. Третий путь аргументации основан на утверждении, что «наши собственные ощущения также определяют добродетельность или порочность какого-либо качества, как и те ощущения, которые оно может вызвать у других»[472]. Поэтому, хотя гордость и может быть неприятна для других, тот факт, что она всегда приятна для нас (а собственная скромность часто вызывает в нас неловкость), является решающим. Важным для Юма является соответствие гордого сознания собственного достоинства и наличия ценных качеств. Сама возможность совпадения гордости и «бытия достойным ее», пожалуй, один из главных аргументов в её обосновании. Юм, в данном случае, выявляет момент, который был для Аристотеля определяющим – считать себя достойным великого, будучи этого действительно достойным. (Впрочем, переоценка себя, по Юму, всё же лучше – ведь давая веру в себя и толчок к деятельности, она способствует и изменению человека, успеху его начинаний.) Смирение может вменяться человеку лишь в качестве чего-то внешнего, невозможно вменять в качестве обязательной полную искренность в данном отношении. Гордость, наоборот, будучи неподдельной и искренней, хорошо обоснованной и в то же время скрытой, характерна для человека чести. Она скрыта, но проявляется в великих поступках и чувствованиях (и «по праву гордый» Аристотеля пассивен и празден в ожидании достойного великого). «Все, что мы называем героической доблестью и чем восхищаемся как величием и возвышенностью духа, есть не что иное, как

[470] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 428.
[471] Там же. С. 761.
[472] Там же. С. 762.

спокойная и твердо обоснованная гордость и самоуважение...»[473] А проявление гордости и высокомерия неприятно другим людям лишь потому, что оскорбляет их собственную гордость, рождает в них неприятный аффект униженности. Порой великие дела гордых мира сего приносят страдания и разрушения, и тем не менее блестящие черты их виновников вызывают в нас восторг, побеждает более сильная и непосредственная симпатия.

Наиболее существенной в рамках данного рассмотрения является идея Юма, что аффект гордости («passion of pride») воспроизводит, порождает идею самости («the idea of self»). Гордость не только высвечивает Я в отношениях человека и мира, но превращает его в сияющее, блистающее Я («shining self»)[474].

И. Кант: моральный закон как источник смирения и гордости

В третьей главе «Критики практического разума» И. Кант обращается к себялюбию и самомнению, не упоминая о гордости. Тем не менее кантовское рассуждение позволяет соотнести эти понятия как родственные. Вот приводимая им дефиниция: «Это стремление делать себя самого по субъективным основаниям определения своего произвольного выбора объективным определением воли вообще можно назвать *себялюбием*, которое, если оно делает себя законодательствующим себялюбием и безусловным практическим принципом, можно назвать *самомнением*»[475]. Моральный закон полностью исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и «бесконечно уменьшает самомнение», то есть смиряет человека, смеющего сопоставить с этим законом чувственные влечения своей природы. Но то, что ослабляет и смиряет самомнение, само является положительным началом, формой интеллектуальной причинно-

[473] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 765.

[474] Юм сам употребляет это понятие, но можно в данном случае сослаться и на такого его интерпретатора, как Герман Де Дийн (См.: *De Dijn H.* Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology // The Review of Metaphysics. 2003. Vol. 56. P. 583–603).

[475] *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4, Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 399.

сти, формой свободы, а потому само становится предметом уважения. Определяющее основание нашей воли, вызывая чувство уважения к себе, субъективно становится основой уважения, некоторого положительного чувства. Таким образом, моральный закон, с одной стороны, несовместим с гордостью эмпирического чувственного Я, но порождает некоторое отношение к собственной способности уважать этот закон практического разума и быть в этом свободным. Такое позитивное отношение есть тоже своего рода гордость, противостоящая эмпирическому себялюбию. И это последствие смирения себялюбия рассматривается Кантом в «Метафизике нравов». Парадоксальным образом высокая самооценка человека выступает в качестве его долга перед самим собой. Как субъект морального, практического разума, человек «выше всякой цены», «цель самое по себе», обладающая абсолютной внутренней ценностью. Человек не должен лишать себя уважения. «...Его ничтожность как человека-животного не может умалить его достоинство как человека, наделенного разумом, и он не должен отрекаться от высокой моральной оценки самого себя, имея в виду это достоинство, то есть он должен добиваться своей цели, которая сама по себе есть долг, не раболепно, не холопски (animo servili), как если бы он добивался милости, не отрекаться от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится уже в понятии добродетели); и такая самооценка есть долг человека перед самим собой»[476]. Именно уверенность в собственной моральной ценности Кант называет моральной гордостью (arrogantia moralis). Это не гордость чем-то свершённым или обладаемым, это некоторое исходное отношение к самому себе как существу, способному быть субъектом морального закона, существу внеэмпирическому, ноуменальному. В сущности – это не самооценка, а самоустановление, обретение позиции, если не сказать – позы. Это своего рода новое – нововременное – становление человека «по праву гордого»; право это он обретает не в историчности рода, а в законе

[476] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4, Ч. II. С. 373.

практического разума, и не в качестве поддающегося внешне выражаемому, оформленному, эстетизированному эмпирическому бытию, а в качестве ноуменального существа, обладающего самозаконодательной свободой подобно аристотелевскому аристократу.

Смирение, по Канту, есть сознание и чувство ничтожности своей моральной ценности при сравнении с законом (humilitas moralis). Моральная гордость – такая уверенность в величии собственной моральной ценности, которая тем не менее избегает сравнения с законом, ибо она такого сравнения не может выдержать. Именно поэтому она не имеет содержания. Она противостоит не смирению перед нравственным законом, а нравственно ложному раболепию – «отказу от всяких притязаний на моральную ценность самого себя в убеждении, что именно этим можно приобрести скрытую ценность»[477]. Смирение не в сравнении с законом, а в сравнении с другими людьми, вовсе не является долгом, а стремление превзойти других в смирении есть высокомерие. «Самоуважение в сравнении с другими и есть благородная гордость. Невысокое мнение о своей личности не есть смирение, но выдает мелкую душу и униженный строй души (kriechende Gemutsart)»[478], – пишет Кант в «Лекциях по этике». Монах, смиренно ставящий себя в отношении других, именно этим горд. Для Канта выход заключается именно в гордости, опирающейся на сравнение себя с другими, она есть установление собственного самоуважения на основе равенства людей.

Гоббс отвергает гордость, противопоставляя ей в качестве альтернативы страх, именно в силу того, что она противостоит равенству людей, является проявлением редкого среди них, исключительного благородства, а потому не может стать основой выполнения договора («Левиафан», гл. 14). Более того, его девятый естественный закон направлен непосредственно против гордости, которая не позволяет человеку признать других людей равными себе по природе («Левиафан», гл. 15). Но, с другой стороны, моральное самоуважение, основанное на достоинстве личности, не может и не должно опираться

[477] *Кант И.* Метафизика нравов. С. 373.
[478] *Кант И.* Лекции по этике. С. 128.

на сравнение с другими, а только на сравнение с моральным законом. В этом смысле смирение перед законом и гордость ноуменального существа взаимопорождают друг друга. Причём Кант, пожалуй, чувствует опасения в связи со смирением, которое вызывает уныние, а не храбрость (ибо нет надежды соответствовать моральному закону). Понимая своё несовершенство, человек не решается ничего предпринять, склоняется к бездеятельности[479]. Гордость, поэтому, становится для Канта особенно важной, как дающая основание человеку действовать даже в условиях невозможности действовать совершенно.

Кант даёт, возможно, одно из лучших определений моральной гордости: «Из нашего искреннего и точного сравнения с моральным законом (с его святостью и строгостью) неизбежно должно следовать истинное смирение, но из того, что мы способны на такое внутреннее законодательство, что (физический) человек чувствует себя принужденным уважать в своем собственном лице (морального) человека, должно в то же время следовать возношение и глубочайшее уважение к себе как чувство своей внутренней ценности (valor), имея которую человек не может стать предметом продажи ни за какую цену (pretium) и обладает неотъемлемым достоинством (dignitas interna), внушающим ему уважение (reverentia) к самому себе»[480]. Это возношение существа, внутренне ценного, не имеющего цены — равнодушного к внешней оценке — и обладающего изначальным достоинством и способностью не принадлежать миру эмпирических причин и следствий. Аристотелевский «по праву гордый» чужд изящности — он велик и поэтому прекрасен. Так и гордый человек Канта любуется не фарфоровой статуэткой, а огромным звёздным небом, величием и даже величиной соразмерным нравственному закону (хотя величие неба умаляет человека, а величие нравственного закона возвышает его). Кант всё же находит эмпирическое воплощение величия, подобное телесному величию античности: на смену телу человека приходит тело мира. В своё время Августин заметил, что, обращаясь

[479] *Кант И.* Лекции по этике. С. 128.
[480] Там же.

к величию гор или океана, человек уходит от созерцания самого себя. Позже теологами было замечено, что созерцание мира может быть подлинным созерцанием себя, подобным созерцанию Творцом своего творения. Кант сделал в этом ряду аллегорий следующий шаг. Идея величия нравственного закона возвращает нас к аристотелевскому пониманию величавого как считающего себя достойным великого, будучи этого достойным: человек должен считать себя достойным этого закона, и он достоин его.

Николай Гартман: попытка слияния

Гартман, в силу стремления к всеохватности, не мог обойти проблему гордости и смирения стороной, хотя, уделив им пару параграфов, в сущности, выразил лишь стремление сохранить оба понятия. Он ведёт речь о «подлинной моральной гордости», об «оправданной гордости», которая хотя и выражает ценности, противоположные смирению, и затрудняет синтез с противоположной этической позицией, тем не менее – совместно со смирением – не имеет формы ценностной антиномии. Гордость, склонная к дерзости, дабы не перейти в гордыню и высокомерие, должна быть уравновешена смирением и скромностью. Взгляд скромного – снизу вверх: он помещает точку сравнения явно выше себя самого и потому исходит из собственного морального несовершенства. Смирение также есть понимание своей неудовлетворительности, но не перед человеком, а лишь перед некоторым совершенством, нравственным идеалом или возвышенным образцом. Это, конечно, напоминает Канта – но без его углублённой мощи. Истинное смирение, оказывается, не противоречит оправданной гордости, а, в сущности, совпадает с ней: ведь «в том и состоит смысл подлинной нравственной гордости, сравнивать себя с недостижимо высоким и абсолютным»[481]. Собственно, рассуждение Гартмана представляет интерес лишь в качестве иллюстрации неудачности попытки определить смирение и гордость через единое представление о морали и моральности, как основанных на

[481] *Гартман Н.* Этика. С. 444.

сопоставлении человеком себя с идеалом, чем-то внешним и отдалённо-высоким – различить смирение и гордость таким путём оказывается невозможным (во всяком случае, без ссылки на интуитивно улавливаемое, но убедительно не рационализируемое различие). И наоборот, аристотелевский, христианский, юмовский и кантовский подходы позволяют обнаружить специфическую природу гордости, являющейся не следствием моральной самооценки человека, а предшествующим ей установлением его места в мире и собственной самости, принимающей, порой, форму эстетизированной позы. Такое понимание, конечно, сопровождалось и отличным от него видением гордости как следствия высокой оценки собственных поступков, владений, качеств и т.д. Можно сказать, что современная культура получила в наследство от своей истории то, что мы бы назвали полифонией гордости.

Полифония гордости

Осознание или предчувствование того, что всё, признаваемое нами ценным, является в то же время неполноценным и наоборот, неотступно сопровождает современную моральную рефлексию. Возможно, это и есть главное следствие богатого ценностного наследства, полученного нами от собственной истории и собственной историчности. Так, Алексис де Токвиль, признавая порочность гордости, тем не менее замечает, что «за этот порок я охотно бы отдал многие наши мелкие добродетели»[482]. В такой форме обыденное сознание фиксирует тот факт, что за лежащей на поверхности гордостью преходящими вещами и оценками лежит нечто очень важное для самосознания человека, для его самоопределения в мире не в качестве вещи, вписанной в ряд причин и следствий, но в качестве автора. И Аристотель, и в некоторой степени Юм, и, конечно же, Ницше (его герой с гордостью смеет говорить «Да» самому себе) связывают эту исходность гордости с аристократизмом[483].

[482] *Токвиль А.* О демократии в Америке / пер. с 14-го фр. изд. В.Н. Линд. М.: Изд. магазина «Кн. дело», 1897. С. 513.

[483] Даже ожесточённые критики гордости, естественно называющие её гордыней, неизбежно описывают в качестве её основы или сути цен-

Возвращаясь к описанному ранее противостоянию центральности и периферийности в ценностном сознании, нетрудно увидеть соотнесённость с ними двух «гордостей». В одном случае гордость выступает как осознание и установление своего центрального и возвышенного места в ценностном пространстве. Для периферийной локализации человека свойственно осознание себя лишь посредством соотнесения себя с центром через оценку. Гордость для него есть сочетание противостояния центру и стремления обрести свою самость иным путём: в качестве следствия собственных поступков и обретений, установления равенства себя и других. И он стремится соединить гордость как устремление с реальным смирением перед результатами собственной деятельности, перед самим собой как продуктом этой деятельности. Подобное смирение перед самим собой и становится гордостью периферийного человека.

Для Ханны Арендт двойственность гордости обнаруживается в пространстве отношения между поступающим (личностью) и творением (произведением) – подлинная гордость заключается в дистанцировании от произведения:

> Цельность личности, утверждаемая лишь актуализацией и артикуляцией того, что дано, даровано с рождением, держится и поддерживается тем, что мы обычно называем гордостью. Гордость опять же возможна лишь в доверии к тому, что личное *кто* превосходит по величию и значимости все что личность способна обеспечить и осуществить. «...Пусть врачей, кондитеров и прислугу больших домов судят по тому, что они сделали и даже по тому, что они намеревались сделать; о самих господах судят по тому что они есть». Гордиться сделанным тобою – до этого может опуститься только пошлость; те, кто оказывается готов настолько опуститься, становятся

ностный облик аристократизма. Так, Д. Гильдебранд говорит о стремлении лишить ценности таинственного метафизического могущества, о стремлении обладать полнотой бытия, занять ценностный престол, нежелании служить (non serviam) – несмотря на негативный пафос он воспроизводит притягательный образ аристократической, хотя и называемой им сатанинской, личности. Другие описываемые им типы гордыни – лишённые метафизических притязаний – вполне соответствуют традиционно периферийному восприятию мира – это самовосхваление и тщеславие (См.: *Гильдебранд Д. фон.* Этика / пер. с нем. А.И. Смирнова. СПб.: Алетейя, Ступени, 2001. С. 540–553).

«рабами и пленниками» своих собственных способностей, и если от них осталось еще что-то кроме пустого глупого тщеславия, они пожалуй могли бы сделать то открытие, что не слаще, а возможно даже постыднее быть рабом самого себя чем слугой кому-то другому. Что в случае гениального дарования соотношение между личностью и произведением может извратиться, что живой творец может стать как бы конкурентом своим собственным произведениям, момент готовности которых он всегда переживает, пусть даже в конечном счете им суждено его пережить, — все это не прибавляет славы гению, а принадлежит к его собственной проблематике. В конечном счете для всех действительно великих дарований есть только одно спасение достоинства личности, и оно в том, чтобы несущие этот груз все-таки достаточно дистанцировались от него, сохраняя суверенность по отношению к собственному произведению. Это большей частью удается пока не иссякает источник продуктивности; ибо этот источник течет по сути из недр личности и остается как таковой вне процесса создания, подобно тому как он независим от конкретно создаваемого им. Что проблематика гения обязана своим появлением все-таки подлинно критической ситуации, видно в случае «интеллектуалов», для которых перевертывание соотношения между личностью и произведением упрочилось до осязаемого факта. Собственно отвратительное в этом феномене даже не столько заносчивость самомнения, сколько печальная необходимость признать, что даже худшие произведения, похоже, все-таки намного ценнее своих авторов. В самом деле, отличительный признак этих интеллектуалов — безразличие к настоящей проблеме авторства; они даже не ощущают «страшное унижение», состоящее в «осознании, что ты становишься сыном своего собственного произведения» и тебе суждено узнавать в нем черты собственного лица «как в зеркале, в неизбежной ограниченности ракурса»[484].

Итак: гордость как выражение изначальности, суверенности, самодостаточности, единственной ответственности[485] —

[484] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 280—281. Здесь Арендт цитирует-пересказывает Исака Динесена и Поля Валери.

[485] Интересно, что М. Шелер понимает гордость прямо противоположным образом, придавая ей ресентиментные черты: «Благородный человек имеет совершенно наивное, нерефлектированное, смутное, непрерывно наполняемое в каждый момент сознание собственной ценности и полноты своего бытия, словно он сам по себе, независимо ни от чего, укоренен в универсуме. Это сознание вовсе не есть “гордость” — результат пережитого умаления “наивного” представления о собственной

против гордости собственным произведением, отчуждённым от поступка результатом. Арендт исходит из аристотелевского противопоставления поступка и творения, и действительно, аристотелевский Величавый – «по праву гордый» – как воплощение именно поступающего, начала (гордого начала), совершенно самодостаточен по отношению к творению, его гордость – не оценочная, а метафизическая. Оценочная – содержательна, опосредована представлением о благе, о должном, нормой, идеей, суждением, ориентирована на то, как наши действия представлены своими результатами в социальном пространстве. Метафизическая есть лишь ещё одно имя бытия началом поступка, самодостаточным и включающим в себя весь мир. Величавый – начало поступка – решение – поступок – это лишь тождественность.

«По праву гордый» – по праву не значит, что в силу каких-то эмпирических качеств или психологических способностей: не в результате, не почему... Гордость есть лишь иное, ещё одно слово для начальности, субъектности, превосходства и презрительности (которая тоже совершенно не о психологическом), как они даны в образе Величавого, являясь метафизическими, спекулятивными понятиями первой философии. Все эти не-определяющие определения ссылаются друг на друга, являясь отнюдь не «лексической игрой», а безнадёжной попыткой помыслить и высказать неопределяемое (единство, единственность, тождество...).

ценности и ее особой искусственной “фиксации” в акте рефлексивного постижения и “сохранения”». Не удовлетворившись этим достаточно ясным утверждением, он добавляет сноску: «Гордость, таким образом, всегда основана на недостатке этого естественного самосознания» (*Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей / пер. с нем. А.Н. Малинкина, СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 28).

Важное замечание в завершение второй части

Величавый – презирающий, превосходящий, гордый, для него ничто не великое, и честь – ничто... Образ Величавого возникает в стремлении помыслить человека как поступающего, а это значит – как начало поступка. Но начало лишено каких-либо определений, бескачественно, иначе оно не мыслимо как начало. Что тогда означают все эти слова? Они безусловно не могут принадлежать внешнему наблюдателю, обывателю, носителю мнений и оценок, которые отвергаются и самым Величавым, и Аристотелем, очевидно уходящим от них. Само начало, бытие началом никак не может быть дано другому, не дано эмпирически. Но они не могут принадлежать и самому Величавому, не свидетельствующему о себе, не оценивающему себя. Было бы невозможно представить его, мыслящего о себе как презирающем и вообще определяющего себя каким-либо образом. Считая себя достойным великого, когда ничто не великое, он не считает себя считающим это: само это «считает себя» не имеет словесного выражения. Остаётся одно: все эти понятия, созданные философом, – метафизические, спекулятивные понятия. Они не могут принадлежать обыденному сознанию, не могут быть описанием некоторого нравственного идеала, имеющего нормативный смысл, как его имеет любой идеал такого рода. Это именно философский идеал, описанный метафизическими понятиями, не допускающими ни психологической, ни социологической, никакой иной интерпретации, в том числе непосредственного восприятия моральным сознанием. Аристотель создаёт его, встав на место Величавого, мысля в качестве поступающего, но такого поступающего, чьим поступком является само мышление как самодостаточное, абсолютно не инструментальное, не сервильное, не познающее.

Любая попытка представить этот философский образ как нормативный, как моральный идеал, нечто «хорошее», приводит к его разрушению – и именно это и происходит: после-аристотелевская история понятия μεγαλόψυχος окрашена в совершенно иные цвета и похожа на попытку придать Величавому логично-понятный схематизм, лишив

его объёма и присущей ему исключительности, она стала по преимуществу разрушением этого образа, этой идеи, разложением аристотелевского языка, попыткой перевода философских понятий на язык повседневного восприятия морали и высказывания о ней.

Часть третья

ИСКАЖЕНИЯ, ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ, ОТКРОВЕНИЯ

Наиболее полный, ставший классическим, труд «Великодушие. Идеал величия в языческой философии и христианской теологии»[486], прослеживающий историю понятия μεγαλόψυχος в Античности и Средневековье, принадлежит Рене-Антуану Готье; недавно к нему добавился основательный сборник статей по истории этого понятия «Мера величия: философы о великодушии»[487] под редакцией Софии Васалу, исследующей, кстати, понятие великодушия и в арабской традиции.

Прежде чем сделать достаточно тривиальный шаг — посмотреть на историю Величавого как понятия и идеала, стоит сначала усомниться в правомерности такого шага. Для сомнения есть ряд оснований. Первое и наиболее важное — можно ли вообще рассматривать историю философии как историю понятий и проблем? Ведь философия есть множество философий. Каждое учение представляет из себя целостность, замкнутую на себя, персонифицированную мысль, то есть и персонифицированную понятийную систему. Этим философия отличается от науки: диалог между философами всегда есть перевод на иной язык, со всеми недостатками и ограниченностью перевода. Иными словами, переход к каждому новому мыслителю и реконструкция его понимания как бы некоторого понятия или слова (на самом деле, понятие у него уже иное), предполагает полноценное погружение в новое учение. Любое иное изложение будет лишь произвольной забавой.

В силу этого важно сразу оговорить: данный раздел книги — не классическая реконструкция разнообразных понятий великодушия, того содержания, которое они обретают, будучи вписанными в учения тех или иных мыслителей, в ментальность той или иной эпохи. Это потребовало бы погружения в эти учения со всей тщательностью и внутренней открытостью им, то есть, в сущности, воспроизведения всего курса истории философии, так как к понятию великодушия обращались все наиболее значимые фигуры этой истории. Я буду

---

[486] *Gauthier R.-A.* Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. Paris: Vrin, 1951. Bibliothèque Thomiste 28.

[487] The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity / ed. by S. Vasalou. Oxford: Oxford University Press, 2019.

«прочитывать» эту историю с совершенно не скрываемым намерением понять, как радикально искажалось содержание аристотелевского идеала и идеи и как оно воспроизводилось, сохранялось в истории мысли и культуры. То есть я буду смотреть на историю сквозь аристотелевские очки. Возможно, это позволит избежать того впечатления, о котором София Васалу, составитель труда по истории понятия magnanimity, в своём обобщающем предисловии к этой книге пишет так: «говорить о великодушии значит говорить обо всем и ни о чем, настоящий хамелеон»[488]. Пожалуй, любое понятие обладает способностями хамелеона, будучи захватываемым всё новыми мыслителями и эпохами или захватывающим их, но понятие великодушия в своей истории разворачивается как болезненное разрушение образа Величавого, что придаёт этой истории трагический смысл, так как это одновременно есть и разрушение моральной философии как философии поступка, а значит – как первой философии.

И всё же – зачем здесь появляется этот обзор исторической судьбы аристотелевского понятия, образа, идеи, нередко связанной даже с интеллектуально-эмоциональными реакциями на него? Имеет ли эта история потерь и разрушений ценность для самой мысли, образа и идеи? Скорее ответ должен быть отрицательным: для того, чтобы помыслить идею Величавого не требуется знания того, как она искажалась и не принималась в истории. Более того, если быть последовательным, надо признать, что и знание всего культурного контекста, даже увлечение вопросом о подлинных авторах и эпохе создания того или иного текста не столь уж существенны для того, как я (и любой мыслящий Я) помыслю Величавого. Тогда зачем этот раздел книги? Его оправданием может служить, возможно, радость и удивление тому, как то там, то здесь сквозь всё препятствующее прорывается, проблескивает иногда сама аристотелевская идея величавости, как она видится и принимается мною.

Небольшое техническое замечание: для различения аристотелевского и не-аристотелевского понятий я использую в первом случае слово «Величавый» и «величавость», следуя

[488] The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 11.

переводу Н.В. Брагинской, а во всех остальных случаях, начиная от стоиков и до американских трансценденталистов, – слова «великодушный» и «великодушие», оговаривая, что эти слова употребляются просто как прямой перевод греческого и латинского вариантов, но не как вписанные в русскую, в первую очередь православную, культуру понятия, близкие по смыслу к доброте, добросердечию и т.д.

Дальнейшее рассмотрение вряд ли можно назвать въедливым и историко-философски выверенным, и тем не менее оно, будучи вдохновлённым болезненным переживанием за судьбу аристотелевской идеи, обладает некоей подлинностью и проницательностью. Это тем более так, что именно история идеи, тесно связанная с историей языка, находит своё кульминационное выражение в выводе авторов книги об истории этого понятия, что «*megalopsychia* – один из наиболее ясных примеров различия между Аристотелем и нами», и тем не менее философия способна проигнорировать это различие и исходить из того, что сама философская природа идеи позволяет принять её как собственную поверх и помимо всей истории, проявив фундаментальное неуважение к последней.

Стоики и Цицерон

Историки античной философии расходятся в понимании родства учений Аристотеля и стоиков: для нас этот спор обретает исключительный, обострённый смысл, ведь речь идёт именно о той переломной точке, в которой утрачивается особый пафос аристотелевского рассмотрения Величавого, о моменте «подмены», о коренном повороте всей этической мысли, о зарождении иной доминанты её, которая и будет торжествовать все последующие века. Именно в отношении этого перерождения аристотелевского образа или зарождения совершенно иного видения охватывает горькое чувство.

Существует представление о внутреннем родстве учения Аристотеля и стоицизма, так что критически настроенный по отношению к стоикам Карнеад даже говорил, «что различие между этическими концепциями стоиков и перипатетиков сугубо терминологическое»[489]. И для Цицерона стоики следуют за перипатетиками по важнейшим вопросам. Но история с понятием *megalopsuchos* свидетельствует, пожалуй, о противоположном – его содержание настолько отличается в самом существенном от аристотелевской идеи, что даёт основание предположить, что оно вообще возникло самостоятельно, возможно, как продолжение мимолётного высказывания Платона, а не развёрнутого рассуждения Аристотеля. И именно это – иное – понятие легло в основу почти всей дальнейшей истории с «великодушием», закрыв собой путь к пониманию собственно Величавого из «Никомаховой этики». Попытка описать и понять эту историю одного понятия одновременно оборачивается прослеживанием тех изменений, которые происходили с этикой, в первую очередь – утраты ею метафизического смысла, роли первой философии через утрату понятия поступка как единственного способа бытия человека.

Классики истории античной философии, например, Э. Целлер, склоняются к тому, что при наличии большого влияния Аристотеля на стоиков в сфере логики и физики, в области этики речь может идти лишь о формальном по-

[489] *Гаджикурбанова П.А.* Аристотель и стоики о природе добродетели // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 171.

нимании материи и психологическом анализе индивидуальных моральных качеств[490]. Тем не менее А. Лонг считал, что стоическая этика многим обязана Аристотелю, что многие её понятия были заимствованы у Перипатетиков и не только, более того – что её невозможно понять, не обращаясь к Аристотелю. Хотя для нас болезненным остаётся вопрос, насколько можно узреть Аристотеля в рассуждениях стоиков. Лонг, в частности, сопоставляя понимание самодостаточности счастья у Аристотеля и стоиков, апеллирует к следующему высказыванию из «Никомаховой этики»: «Однако и при таких [обстоятельствах] нравственная красота (to kalon) продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья (в этом месте Лонг останавливается, но нам важно продолжить цитату) – и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости» (EN 1100b), – и видит в нём явное аристотелевское предшествование стоической этике. Он утверждает, что хотя основные понятия у них сильно отличаются, но вот сам способ рассмотрения морального поступка одинаков (здесь он опирается на аристотелевское описание трех «качеств» совершения правосудных поступков во Второй книге). Этот вывод делает вопрос о том, что же происходит с понятием величавости у стоиков, ещё более чувствительным, можно сказать – нервозным.

По-своему забавно желание объединить аристотелевское и стоическое понимание нравственной добродетели, противопоставив им обоим понятие megalopsuchos: проблематичность и неприемлемость Величавого становится основанием их сближения. Вот что пишет Дж. Аннас:

> Добродетельный человек, ни для Аристотеля, ни для стоиков, не является тем, кто совершенно безразличен (в не-техническом смысле) к неморальным объектам и ценностям; это просто человек с правильными приоритетами, человек, в котором моральные ценности контролируют все остальное и доминируют над ним. Добродетель – это то, что для него важнее всего, но этот человек не «выше» (above) всего. Megalopsuchos, напротив, выше всего, кроме добродетели.

[490] См.: *Long A.A.* Aristotle's legacy to stoic ethics // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 1968. Vol. 15. P. 72.

> Добродетель не только определяет его интересы, но есть все, о чем он заботится; она не имеет отношения к источникам вне-морального поведения... у такого исключительного человека нет мотивации совершать обычные, скучные и невзрачные добродетельные поступки...[491]

Энергичные споры между стоиками и мыслителями аристотелевской традиции в пост-эллинистический период проходили в условиях небольшой доступности текстов Аристотеля даже внутри школы, что позволяет исследователям считать, что стоическая идея великодушия сформировалась самостоятельно и как альтернативная аристотелевской. С другой стороны, например, считается, что Цицерон был знаком с «Никомаховой этикой» и тем не менее, по сути, разрушил аристотелевскую идею. Дело не только в том, что не знали текстов: идеям Аристотеля было суждено претерпеть искажения и разрушение (как произошло с Величавым) или стать основательно забытыми (как произошло с его учением о поступке): в них философ пытается схватить несхватываемое и чуждое большинству. Остаётся вопрос: почему моральная философия пошла по пути, выражающему взгляд этого большинства? Почему она, даже преисполненная желания утвердить самодостаточность мыслителя, подчиняется познавательной и инструментальной задаче? Почему вместо того, чтобы помыслить мир как целое через включение в него самого мыслящего, задающего этот мир, она идёт по пути вырывания его из мира, противопоставления ему? Почему и как образ поступающего как начала подменяется деперсонализированной идеей добродетели и нормы, лишающей поступающего его начальности? Почему моральная философия, возможная лишь как мышление тождествами, вырождается в рассуждение, апеллирующее к разрывам (поступка и поступающего, решения и поступка и т.д.) и классификациям?

Именно стоики после Аристотеля уделяют понятию великодушия особое внимание, но это – внимание, унич-

[491] *Annas J.* The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1995. P. 119.

тожающее, отменяющее аристотелевскую идею и образ, причём удары попадают в ключевые места. Первый удар – радикальный прыжок от единства поступающего и поступка к опосредующему их связь знанию, гносеологизация этики. Великодушие наряду с другими подчинёнными мужеству добродетелями оказывается знанием, позволяющим принимать правильное решение. Даже если под знанием понимается нечто, близкое добродетели характера, оно оказывается средством для чего-то иного. Великодушие понимается как такое знание, которое поднимает человека над происходящим среди людей, над внешними обстоятельствами. Это особое качество мудрости. Далее: в большинстве стоических работ великодушие более не является некоей вершиной в описании добродетелей и их общим «украшением» (κόσμος), оно подчинено кардинальной добродетели мужества. Здесь, правда, стоит заметить, что и само мужество было своего рода синонимом добродетели – *virtus*, происходившей от слова *vir* – мужчина, которая могла пониматься как та твёрдость духа, которая необходима для решительного действия как такового. Это несколько смягчает подчинённый характер великодушия. Надо признать, что Цицерон (в отличие от стоиков) помещает его в перечень четырёх важнейших добродетелей: cognitio («познание истины»), justitia et beneficentia («справедливость и благодеяние»), magnitudo animi («величие духа») и temperantia («умеренность»).

Существует попытка найти исходную точку сдвига в понимании великодушия в том, что основой стоического понимания было понятие, связанное с образом Сократа и его идеями, в частности – его утверждением в «Апологии», что хорошему человеку нельзя нанести вред (*Apol.* 40c8-d2), и в «Горгии» – что самой добродетели достаточно для счастья (*Gorg.* 470e 1–11). Величавость Сократа понимается мнением как равнодушие к ударам судьбы, о чём Аристотель упоминает во «Второй Аналитике». Но ведь Аристотель не отвергает величавость Сократа. Впрочем, не только мудрость философа, но и государственная деятельность (не в полисе, а в Империи) понимается стоиками как поле для величия духа.

Цицерон дал новую – хоть и иную – жизнь аристотелевскому герою, не достигшему ещё уровня мудреца (оттого

и идёт речь об обязанностях), в работе *De Officiis* («Об обязанностях»[492])[493]. Он дал ему и новое имя (как и множеству других понятий), с которым величавый вошёл в средневековую и нововременную культуру. Термин *magnitudo animi*, по утверждению исследователей, впервые используется Цицероном в «Речи в защиту Луция Лициния Мурены» (так он в этой речи описывает Марка Катона (интересно, что впоследствии и Сенека будет называть его великодушным)), а сложносоставное слово *magnanimitas* (великодушие, *magnanimus* – великодушный) в первой книге «Об обязанностях». Переименование, почти перевод, приводит к перелицовыванию, инако-пониманию образа *megalopsykhos*. Когда исследователи отдают должное Цицерону как не просто переводчику, но самостоятельному мыслителю, в нашем случае приходится признать, что для некоторых идей нацеленность на чистый перевод (который, впрочем, невозможен) была бы спасительной. Но Цицерон перерабатывает и одновременно популяризует, что есть не лучшее для философской мысли. В результате, он как бы возвращает аристотелевскую мысль к тому, от чего она стремилась оторваться: для обыденного, повседневного взгляда такая кастрированная мысль намного более приемлема (в этом смысле – истиннее). Вот и Н. Вуд считает, что образ идеального гражданина, созданный Цицероном, менее суров, более привлекателен и благожелателен, нежели модель Аристотеля, созданная в «Никомаховой этике»[494]. Вот уж наверняка Аристотель не видел его образцом такого рода – для этого у него есть другие добродетели.

Цицерон обращается к стоическому определению храбрости как доблести, сражающейся за справедливость, к Платону и связывает нравственно прекрасное со справедливостью. Именно поэтому, чтобы храбрость не обернулась простой дерзостью, он утверждает необходимость того, чтобы храбрые

[492] *Цицерон.* Об обязанностях / пер. с лат. В.О. Горенштейна // *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 58–156.

[493] Цицерон написал и специальный труд, посвящённый великодушию, который не сохранился.

[494] См.: *Брагова А.М.* Интерпретация Цицероном стоических понятий honestum, virtus, officium // ΣΧΟΛΗ. Vol. 5. № 1. 2011. С. 42–52.

мужи были в то же время великими духом (magnanimos)[495]: ясно, почему далее рядом постоянно и неразрывно идут понятия храбрый и великодушный («Fortes igitur et magnanimi» (*De offic.* I, XIX, 65)). Великодушие призывается Цицероном на особую службу по укрощению просто храброго. Он перечисляет множество имён, к которым применимо понятие величия духа, более того – весь римский народ проявляет «выдающееся величие духа» (*De offic.,* XVIII, 61)[496] (уже одно это болезненно ударяет по аристотелевскому образу Величавого). Утверждая необходимость величия духа, которое обеспечивает нравственное качество храбрости, её связь со справедливостью, Цицерон тем не менее не скрывает своего беспокойства: ведь «у людей высокого и великого духа легко возникают упорство и непомерное желание первенствовать... чем большим величием духа обладает человек, тем сильнее он хочет быть первым из всех, вернее, единственным» (*De offic.,* XIX, 64). Это замечательное утверждение могло бы быть свидетельством точного понимания аристотелевского образа, если бы это не было как раз тем, чего страшится Цицерон, обеспокоенный сохранением равенства и справедливости, и он продолжает – «Но ведь трудно, когда пожелаешь превзойти всех, соблюдать равенство, в высшей степени свойственное справедливости» (*De offic.,* XIX, 64)[497]. Высокий духом же жаждет славы, и оттого его легко можно толкнуть на неправые поступки. И Цицерон обращается к описанию не кажущегося, а подлинного величия, которое проявляется в полезных, но трудных, опасных, рискованных для жизни делах, а основание таких деяний – в презрении к внешним обстоятельствам, в убеждении, что нельзя поддаваться «ни человеку, ни душевному треволнению, ни судьбе», в желании только нравственно прекрасного. И здесь как раз идёт речь о презрении дел человеческих, презрении к тому, что люди обычно считают важным: деньгам, славе и т.п. Свобода от душевных треволнений, безмятежность,

[495] «Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae» (*De offic.,* I, XIX, 63).

[496] *Цицерон.* Об обязанностях. С. 74.

[497] Там же.

достоинство – таковы определения великого духом, но они в большей степени достижимы для тех, кто избирает бездействие, а к ним Цицерон относит мыслителей, философов. И всё же те, кто по природе своей способен к деятельности, должен становиться государственным мужем и в политической деятельности проявить величие духа, а это труднее, ведь в мирной государственной деятельности или в войне намного труднее не поддаваться треволнению, избежать жажды славы, сохранить достоинство.

В работе «О пределах блага и зла» Цицерон обговаривает условия возникновения великого духа. Его возможность связана с принятием того, что страдание не есть зло («никогда не может явиться человек твёрдого, неизменного и великого духа, кого мы называем мужественным, если не будет установлено, что страдание не есть зло»[498]), по сути своей – «обладающий великим и мужественным духом презирает и ни во что не ставит все, что может выпасть на долю человеку»[499]. У Аристотеля Величавый есть презирающий, и это – выражение бытия началом поступка, не принадлежащего необходимости, обстоятельствам и т.д. У стоиков сам поступок оказывается вписанным в пространство множества необходимостей, а деятель лишь способен мудро отнестись к нему. И третье, о чём говорит Цицерон в этом же рассуждении, – такой человек «должен безусловно верить в себя, в свою прошлую и будущую жизнь и высоко ценить себя, будучи уверенным, что на долю мудреца не может выпасть никакого зла»[500]. Это приходит на замену аристотелевского «считает себя достойным великого, будучи этого достойным»: между человеком и его поступком теперь вздымается громада идеи блага и зла.

В переводе на русский «Об обязанностях», как раз там, где даётся своего рода определение «великой души», это уже явно устойчивое словосочетание переводится как «великий ум», что не кажется случайным, но как раз соответствует стоическому пониманию великодушия как особого знания,

[498] *Цицерон М.Т.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н.А. Фёдорова. М.: РГГУ, 2000. С. 139.
[499] Там же.
[500] Там же. С. 140.

а идеального человека как мудреца. По мнению Цицерона, источником величия духа является в том числе и знание особого рода, получаемое в результате созерцания деяний и творений богов, о чём говорят, как он считает, и перипатетики и стоики[501]. Для Аристотеля величавость не предполагает соотнесение себя с чем-то иным, даже с величием богов, она не опирается на знание, но лишь на полагание себя достойным великого: нигде Аристотель не приписывает Величавому озабоченность трудностями жизни. Цицерон же говорит о том, что к величию духа приводит то, что мудрецы проследили «начало и развитие всех добродетелей» из естественных первоначал, и «именно отсюда возникало величие духа, помогающее сопротивляться и противостоять судьбе, потому что самое важное оказывается во власти мудреца, превратности же и несправедливости судьбы легко преодолевала жизнь, построенная по наставлениям древних философов»[502]. Иными словами, в основе великодушия – знание о мире, видение себя как части космического целого, универсума и знание как признание тех различений, которые и лежат в основе стоицизма: в первую очередь между благом, злом и безразличным. Нечто близкое говорит и Марк Аврелий: «Ничто так не возвышает душу, как способность надежно и точно выверить все, что выпадает в жизни и еще так смотреть на это, чтобы заодно охватывать и то, в каком таком мире и какой такой прок оно дает, и какую ценность имеет для целого, а какую для человека...»[503] У него величие духа противостоит неведению, так как не по неведению обладающий величием духа «остается уравновешен и не затронут бедой»[504].

Великодушие оказывается некоторым средством направления храбрости в русло справедливости – именно средством: оно утрачивает то исключительное место, которое занимает в ряду аристотелевских добродетелей. Но цельность и своеобразная мощь аристотелевского образа проявляется в том, что даже при разрушении его, что-то особо задевающее всегда

[501] *Цицерон М.Т.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. С. 165.
[502] Там же. С. 168.
[503] *Марк Аврелий А.* Размышления / пер. А.К. Гаврилова. Ленинград: Наука, 1985. С. 15.
[504] Там же. С. 27.

остаётся. Так, когда Цицерон говорит, что люди высокого и великого духа (magnitudine animi (*De offic.,* XIX, 64)) имеют непомерное желание первенствовать, а это не позволяет соблюсти равенство (вот уж очевидность), он таким образом ставит вопрос, ставший камнем преткновения для большинства последующих обращений к образу величавого, а именно – как возможно присутствие величавого в пространстве морали, столь важным для которой является понятие равенства? Как возможно присутствие аристократа, превосходящего других, в мире моральных ценностей, – что он привносит, что выражает или что разрушает в нем? С печалью признает Цицерон, что эти люди стремятся достичь возможно большего могущества, «предпочитая превосходить других силой, а не быть равными им своей справедливостью»[505]. Далее он предлагает считать великодушными и храбрыми тех, кто отвергает противозаконие.

Интересно, что Аристотель обращается к образу Величавого, того, кого считают величавым – вполне телесно воплощённому, живому, описывает то, как *он* видится, каким *он* кажется, и описывает добродетель именно через действия, поступки, манеру своего героя. Цицерон не хочет опираться на «заблуждение неискушенной толпы», на славу, на кажимость – нравственная красота основана на деяниях. Иными словами, он предлагает узнавать великодушного и храброго не по отдаваемым ему почестям, а по другим проявлениям. Во-первых, по презрению к внешним обстоятельствам, по тому, что он не поддаётся ни человеку, ни душевному треволнению, ни судьбе, и, в сущности, презирает дела человеческие. Во-вторых, по деяниям, которые велики, необычайно полезны, а кроме того, трудны, преисполнены лишений и опасностей. Именно с последним связаны блистательность, величие и, что подчёркивает Цицерон – польза.

Аристотелевский megalopsykhos, не ценящий полезное и не стремящийся к трудностям и опасностям, достоин великого изначально. Он не узнаваем по деяниям (это было бы главенством взгляда извне), но бытийствует в них, он по рождению или изначально величав, и Аристотель признает

[505] *Цицерон.* Об обязанностях. С. 74.

его узнаваемость и помимо великих дел, которых он достоин. Иными словами, Величавый является таковым до и вне совершения великого дела – он ожидает его, достоин его, но может никогда его не совершить в пределах собственной жизни. Само отношение к себе как достойному великого, установление себя в качестве исходного начала в отношении к поступкам и их ценности, а не практика великого, является основанием данной добродетели. Было бы неверно понимать это так, что Величавый отделен от поступка, нет – он бытийствует только в поступке, он есть поступающий, но он не выводим из поступка как некоторой объективированной и отдельно от него существующей данности. Иными словами, не только добродетельный есть тот, кто совершает добродетельные поступки, но и сами они таковы в силу того, что их совершает добродетельный человек. Это тождество, как и большинство тождеств, составляющих суть философии поступка, оказываются в ходе истории разорванными. Именно эти разрывы лишали аристотелевскую мысль её метафизического качества, переводили этическое рассмотрение в психологическое, социологическое, любое учёное. Для Цицерона важно наличие деяний определённого рода – он совершает по отношению к Величавому тот катастрофический поворот мысли, когда о человеке начинают судить по его поступкам, по тому, как он объективирует себя в мире человеческих действий, каковы его деяния, то есть действия, получающие оценку в пространстве ценностей. Человек сводится к этой своей объективации: как бы безразличен к внешним обстоятельствам он ни был – он зависим от них именно в силу того, что узнаваем по особым поступкам. Великое деяние встаёт на место величавого, творение – на место автора. Поэтому уже не бросается в глаза то, как Цицерон от описания противоречивого magnanimitos переходит к «надо» и формулирует требования свободы от душевных треволнений. И всё же по содержанию это конец того текста, который посвящен magnanimitos, и интересующий нас образ появляется далее только в исключительно препарированном виде. Так, Цицерон советует не слушать тех, «кто сочтет нужным глубоко негодовать на своих недругов, и признает это свойственным великому духом (magnanimi) и храброму (fortis) мужу; ибо

качество, самое похвальное, самое достойное великого и прославленного мужа, – способность смягчаться и милосердие» (*De offic.,* XXV, 88)[506].

У него величие духа имеет отношение ко всякой человеческой деятельности, не специализировано и определяет такие обязанности, как умение прощать врагов, быть способным смягчаться и проявлять милосердие, быть в меру строгим, но не переходить на гнев. Из этого списка с аристотелевским описанием совпадает лишь умение прощать врагов – и то это лишь внешнее сходство: ведь у Аристотеля Величавый просто не помнит зла, совершенного в отношении него, и вообще не склонен оценивать. Речь не идёт о прощении. Конечно, можно рассматривать прощение как форму забывания, исключения некоторого события из того, что составляет ценностную картину жизни, но интуитивно мы понимаем, что прощение и изначальное не-видение существенно различаются и, более того, что это различие указывает на некоторое радикальное изменение образа человека, которого философ видит как добродетельного. Прощение начинается с признания некоторого действия другого как злого, с различения, знания добра и зла и оценки именно другого, тогда как Величавый вообще не оценивает другого и, более того, нигилирует его действия в отношении себя и саму возможность себя как пассивного объекта чьих-то поступков. В этом отношении, к Величавому намного ближе стоический идеал мудреца Сенеки, который в принципе недоступен для несправедливости, презирает её и именно в этом стоику видится «больше величия души», чем если бы он простил.

Следующий и очень важный момент – речь у Аристотеля не идёт и не может идти об обязанности, даже при том, что у Цицерона она идёт не о более позднем понятии долга, а о справедливых поступках гражданина Рима.

Итак, Цицерон положил начало как пониманию, так и основательному искажению, преобразованию аристотелевского образа megalopsykhos. Он дал новое имя добродетели – magnanimitatis (*De offic.*, I, XLIII, 152). Он определил интересующий нас образ человека как «храброго и великого

[506] *Цицерон.* Об обязанностях. С. 80.

духом», спровоцировав многовековую дискуссию о взаимоотношении мужества и великодушия. И он лишил образ Величавого того, возможно, главного, что дал ему Аристотель — изначальности по отношению к поступку, гордости по праву. Образ великодушного у Цицерона обращён не к царю, не к аристократу, а к рядовому римлянину, — и даёт, видимо, первый пример омещанивания Величавого как способа преодоления неприемлемых для мещанина проявлений megalopsykhos. Ещё одно кардинальное изменение заключалось, видимо, в том, что добродетель, которую олицетворял megalopsykhos, была — вместе с новым именем — оторвана от своего воплощения, своего автора и в новом — бесплотном — виде начала новую жизнь в ряду добродетелей.

Аристотель также говорит о добродетели величавости, но она находит свое воплощение в аристократическом образе megalopsykhos, он — её единственное воплощение, её реальность. Цицерон же, столкнувшись с аристократическим образом храброго и великого духом мужа и не находя возможности признать его в качестве морально безупречного, отрывает добродетель от её персонификации, столь полной плоти и крови у Аристотеля, и с неизбежностью превращает её в долженствующую идею, придаёт ей статус того, к чему надо стремиться в ряду со стоическими добродетелями. Он лишает её не только аристотелевской исключительности, но и самой сути — это подобно призыву человека быть автором, сопровождаемому утверждением, что авторство невозможно, призыву быть исключительным и единственным ответственным моральным субъектом на основе уравненности с другими. Более того, у Цицерона появляется то, что совершенно отсутствует у Аристотеля и что становится доминирующим в дальнейшей истории этической мысли — Аристотель нигде не говорит Величавому, каким ему следует быть, как и не говорит человеку вообще, что ему надо быть величавым: это невозможно, ведь только сам добродетельный может поступить (найти меру для себя), а это значит — принять решение и знать себя как поступающего. Цицерон, озабоченный проблемами, возникающими у социума с великим душой деятелем (государственным деятелем), формулирует требования и пожелания, адресованные ему.

Идея добродетели становится нормативной, а моральный философ – учителем морали. Конечно, он был им и ранее, но более как убеждающий сам себя. Теперь он начинает вырабатывать рекомендации для всех, воспроизводя имперскость в столь неожиданной форме. Доминирующим для этической мысли становится статичное, неизменное, всеохватывающее универсальное понятие, объемлющее и морального индивида, но локализованное вне него, безусловно превосходящее его. Моральное существо служит ему и тянется к нему, но утрачивает статус начала.

Политическая мысль особо чувствительна к переносу ценностной тяжести с выдающегося государственного мужа на сообщество: именно с этим историческим процессом связывает, например, К. Дойч[507] перерождение аристотелевского понятия величавости у Цицерона. Для него важнейшим становится готовность великодушного государственного деятеля служить социуму даже в ущерб собственным интересам. И здесь мы имеем дело с подлинным основанием происходящего перерождения Величавого в великодушного, а затем – в добродетель, лишь тоскующую по тому, кто её воплотит. Речь о том, что на место античного полиса приходит совершенно иной социум – империя, и во взгляде Цицерона на мораль сквозит римское мировоззрение: ориентация на полезность и универсальность в сочетании с принятием индивидуализма.

Полис есть, по Аристотелю, особое пространство дружбы Величавого: Величавого именно в единственном числе, так как друг и полис задаются им как формы его бытия. Единство в нём задаётся единственностью Величавого как начала: речь не идёт об универсализуемости, общей идее или норме: им нет места и в них нет нужды. Гибель полиса и торжество имперской социальности воплощается в господстве множественности, в норме, в высшей идее, в рыночно устанавливаемом равенстве. В ней нет места единственности и изначальности Величавого.

[507] *Deutsch K.L.* Thomas Aquinas on Magnanimous and Prudent Stetesmanship // Tempered Strength: Studies in the Nature and Scope of Prudential Leadership / ed. by E.M. Fishman. Boston: Lexington Books, 2002. P. 33–52 (см.: P. 35–36).

Когда читаешь, что Цицерон говорит о великодушии, возникает знакомое впечатление о том, кто читает Аристотеля и пересказывает его по-своему, так, как он способен понять и помыслить. Обычность такого прочтения в данном случае воспринимается необычно болезненно просто в силу того, что она задала или выразила некоторую доминанту не только дальнейшего восприятия аристотелевского образа, но и всего движения этической мысли. Гегель описывает мало извиняющие обстоятельства гибели аристотелевского образа так: «Что же касается других форм аристотелевской философии, то она... в особенности под названием перипатетической философии, носила в эпоху Цицерона скорее форму популярного философского учения, которое главным образом уделяло внимание естественной истории и вопросам морали. Эта эпоха, по-видимому, не интересовалась разработкой и осознанием глубокой и подлинно спекулятивной стороны аристотелевской философии: именно у Цицерона мы не находим никакого представления об этой стороне»[508]. В сущности, судьба образа Величавого подтверждает его метафизический характер: он гибнет, будучи помещённым вне «спекулятивной стороны аристотелевской философии».

Для понимания стоической идеи величия духа важно обратиться к трактату Сенеки «О постоянстве мудреца», который считается одним из самых «цицероновских». Учение о мудреце, кульминационное для этики стоицизма, связано в нём с идеей постоянства, устойчивости и выносливости перед любыми вредными воздействиями, это и есть то, что выражает для стоиков также понятие величия души – своего рода интеллектуально-нравственное расположение души[509].

«Стойкость и величие духа» – устойчивое и единое понятие в стоической литературе: именно у стоиков возникает это сочетание, связь стойкости или мужества и величия духа, которого нет у Аристотеля и которое на многие века становится доминирующим. Обращаясь к нему, Сенека

[508] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994. С. 219–220.

[509] Об этом пишет А.А. Столяров в предисловии к переводу трактата: *Столяров А.А.* Трактат Сенеки «О постоянстве мудреца» // Историко-философский ежегодник. 1987. Вып 2. М.: Наука, 1987. С. 194.

ведёт речь о возможности для смертного подняться над человеческим, со стойкостью переносить невзгоды, а благополучие – с умеренностью, «не уступая первым и не полагаясь на второе, и останется ли одним и тем же среди всевозможных превратностей, ничего не считая своим, кроме себя самого, а в самом себе – наилучшую часть» (*Const. sap.,* 6.3)[510]. Это место перекликается с упоминавшимся нами рассуждением Аристотеля из «Никомаховой этики», что не стоит «человеку разуметь человеческое» и «смертному – смертное», но, напротив, «насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (athanatidzein) и делать все ради жизни (pros to dzen), соответствующей наивысшему в самом себе» (EN 1177b), и далее: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего – то] другого [в себе]» (EN 1178a). Избирающий божественное в себе герой Аристотеля, которому никто не может предписать законы, подобно тому, как их невозможно предписать Зевсу, у Сенеки появляется как «божественное существо», как мудрец, который «наиболее близок и родствен богам и, за исключением смертности, во всем подобен богу» (*Const. sap.,* 8.2), он повинуется лишь разуму, он знает, что он неподвластен несправедливости: «...он стоит выше всех несправедливостей и защищает себя от них терпением и величием духа». «Поэтому он так прям и горд, потому исполнен спокойной радости» (*Const. sap.,* 9.1)[511]. Величие духа здесь мыслится в единой связке с терпением, как впоследствии оно будет пониматься, например, Абеляром.

Конечно, эта перекличка с Аристотелем говорит в данном случае лишь об общем идейном фоне, о наличии общих, идущих ещё от доаристотелевских времён, идей и их словесного выражения, и тем не менее в нашем случае это совпадение резонирует с многочисленными обращениями стоиков к «великой душе».

Вот ещё перекликающееся с Величавым Аристотеля: «...мудреца никто не в силах задеть: он осознал свое величие, он ни за кем, кроме себя самого, не признает власти над

[510] *Сенека*. О постоянстве мудреца / пер. А.А. Столярова // Историко-философский ежегодник. 1987. Вып. 2. С. 201.
[511] Там же. С. 203–204.

собой, и все эти душевные переживания, или лучше сказать досадные неприятности он не то, что побеждает, а и не замечает вовсе» (*Const. sap.*, 10.3)[512]. Аристотелевский Величавый считает себя достойным великого, будучи таковым, мудрец Сенеки «осознал свое величие», но – и это важно – Величавый настроен на некое великое деяние, а мудрец осознает свою независимость от мира, утверждает невозможность несправедливости, унижения и всего плохого в отношении себя. Величавый же не допускает даже благодеяния в отношении себя, будучи всегда и во всем началом, а не объектом деяния. (Хотя деяние очень важно для стоика, тем не менее оно есть проявление знания, – лишь Сократ, но не Ахилл или Аякс, остаётся воплощением великодушия.) Впрочем, так как мудрец есть существо божественное – никто не может «ни повредить мудрецу, ни принести ему пользу» (*Const. sap.*, 8.2)[513] Великий дух у Сенеки – хорошо укреплённый дух (*Const. sap.*, 6.4), сами эти укрепления – «несокрушимые и равные богам» (*Const. sap.*, 6.8)[514]: добродетель и есть укрепление, так как порок слабее неё.

Сенека раскрывает величие души, описывая конкретных людей, с одной стороны, а с другой – сопоставляя его и с синонимичным, и с противоположным. И тем не менее смущает, сколь много говорит Сенека об унижении, как в своём поучении он убеждает, что унижения не существует для мудреца, и как мало это волнует Аристотеля: для аристократического взгляда унижения действительно не существует – именно на это указывает всё, сказанное им о Величавом. Не существует и не волнует.

Вернёмся к Сенеке: величие души – прекраснейшая из всех добродетелей, так как именно оно делает мудреца неуязвимым для гордыни и высокомерия: ведь величие избегает их как пустые призрачные сны, видения, оно утверждает, «видит» лишь «основательное и истинное» (*Const. sap.*, 11.1). Подробно обосновывает Сенека, что мудреца не может коснуться презрение людей, он не может быть ими унижен, ибо он гораздо выше этих «презирающих»: величие духа

[512] *Сенека.* О постоянстве мудреца. С. 203–204.
[513] Там же. С. 203.
[514] Там же. С. 201.

защищает от презрения других. Тут уж стоический мудрец отдаляется от Величавого, который сам презирающий есть. Хотя и взгляд мудреца у Сенеки воспроизводит оптику иерархизированности[515]: сначала он отвергает социальное превосходство правителя, а затем опирается на превосходство другого рода – возвышение взрослого над ребёнком и врача над больным. Но речь здесь совсем не идёт о презрении, что Сенека специально оговаривает. В случае с социальной иерархией великодушие связано с верной оценкой самого себя, а в двух других случаях – с верной оценкой другого как ребёнка и как больного. Но в любом случае речь идёт о некотором правильном знании: Е. Барац называет это превращением гносеологии в служанку этики, но точнее было бы говорить о гносеологизации последней. Родитель не может обижаться на ребёнка и быть оскорблённым им, и врач не может быть оскорблён больным, ибо в том говорит его болезнь. Так же и мудрец занят не защитой собственного ценностного статуса, а верным видением «оскорбляющего» как ребёнка или больного, то есть неспособного оскорбить его. Это видение и лежит в основе его великодушия.

Хотя, если принять такой взгляд мудреца на людей как на детей, до седых волос сохраняющих ребячливость, или как на больных, в которых активна сама болезнь, то можно сказать, что и ему присуще некое презрение к человечеству. Более того, он презирает и несправедливость, в чем и проявляется величие души («Презрев несправедливость, он выказал больше величия души, чем если бы простил» (*Const. sap.*, 14.3)[516]). Впрочем, он и не презирает, не мстит и не прощает, а считает несодеянным: его ничто не задевает, ни малое, ни значительное, для него не существует несправедливости, а потому и он не может относиться к ней (презирать, терпеть и т.д.). Если есть добродетель, то невозможно претерпеть несправедливость. (Аристотель понимает под презрением именно устранение всего, что мешает быть началом, а точнее –

[515] Об этой иерархизированности и понятии величия души в связи с ней см.: *Baraz Y.* True Greatness of Soul in Seneca's '*De constantia sapientis*' // Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy / ed. by G.D. Williams, K. Folk. Oxford: Oxford Univ. Press, 2016. P. 157–171.

[516] *Сенека*. О постоянстве мудреца. С. 207.

само бытие началом по существу проявляется в презрении к необходимости.)

Люди не могут понять это, ибо, примеряя к себе, понимают величие духа как некоторый больший предел терпения (*Const. sap.*, 15.2), нечто количественно большее, но «мудрец не имеет с вами ничего общего, так как благодаря своей добродетели помещен в иных пределах мира» (*Const. sap.*, 15.2)[517], он как бы существует в ином «астральном» пространстве, где добродетель управляется исключительно разумом. В силу этого величию души мудреца невозможно ставить пределы. Мудрец столь же не может быть понят людьми, как и Величавый, но в отношении Величавого это невозможно в силу того, что этот образ задаётся иной оптикой, он не дан взгляду извне.

И теперь о том, что, вероятно, можно признать ещё одним важным отличием Величавого от стоического мудреца: мудрец отдаляет от себя всё внешнее, Величавый присваивает себе весь мир как свой, он не познает, а задаёт его. Мудрец получает радость «лишь от самого себя», для Величавого весь мир есть он сам: здесь, в этой точке вновь болезненно соприкасаются центральность и периферийность, но разведённые социальной историей — одно находит себя в полисе, другое — в Империи, уничтожившей полис.

Во многом похожи Величавый и стоический мудрец, и тем не менее между ними пропасть: она создана тем простым фактом, что в основе образа Величавого лежит философия поступка, сам он мыслится Аристотелем как начало поступка, как поступающий, как бытийствующий в поступке. Будучи поступающим, он есть начало и мира: поступка друга и полиса как пространства дружбы. Это и есть то, что исчезает из моральной философии на тысячелетия. Перед ним вообще нет тех проблем, которые так многогранно занимают стоического мудреца: нет проблемы, как не быть доступным для унижения, презрения, боли. Он не исходит из знания добра и зла, вообще не есть познающий, мыслящий: наоборот, сама мысль самодостаточна именно в качестве поступка, а не в своём содержании, именно как деятельность. Поэтому

[517] *Сенека.* О постоянстве мудреца. С. 208.

и Сократ – образ величавого мыслителя – никогда не совершает несправедливого, по его словам: и это есть и путь к знанию, и его явленность. И отступление в бою для него не унизительно, не позорно, так как является его собственным поступком, его решением. В этом, по Аристотелю в моём понимании, его величавость.

Христианская мысль о великодушии

Августин Блаженный

Августин Великий не знал «Никомаховой этики», она была переведена на латынь гораздо позже, но в его «О граде Божьем» речь идёт о величии духа как той силе, которая позволяет человеку лишить себя жизни, – не из невозможности перенести страдания и ужас жизни, а разве только из предпочтения жизни вечной, бессмертной души, ради освобождения её от земных оков и несовершенства. К такому величию духа Августин испытывает симпатию, но тем не менее считает, что человеку верующему делать так непозволительно. Кроме того, ссылаясь на Платона, Августин соглашается, что такой поступок является «скорее великим, чем добрым»[518].

Хотя Августин и не имел дело с Фрагментом, некоторые его замечания имеют к нему глубинное отношение. Пожалуй, одно из наиболее важных связано с христианским неприятием и обличением гордости, но уже по самой своей формулировке непосредственно касается аристотелевской величавости: тот, кто ищет собственного одобрения, всё ещё зависим от человеческого одобрения (*Civ. D.*, V, 19–20).

Абеляр

Исследователи понятия magnanimitas высказывают идею, что оно намеренно рассматривается некоторыми средневековыми мыслителями как бы вне поляризации языческих и христианских ценностей. К таким мыслителям они относят, например, Абеляра[519]. Собственно, возможность этого преодоления или не-видения абсолютной противопоставленности аристотелевской величавости и христианского смирения заложена в том простом факте, что текст «Никомаховой этики» стал известен только в середине XII века и понятие magnanimitas перешло в тексты христианских авторов напрямую из работ стоиков и их интерпретаторов, в первую очередь – Сенеки и Цицерона. Добродетель magnanimitas понималась как тождественная

[518] См.: *Августин.* О граде Божием // *Августин.* Творения. Т. 3. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. С. 37.

[519] См.: *Marenbon J.* Magnanimity, Christian Ethics, and Paganism in the Latin Middle Ages // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 89.

мужеству (храбрости, стойкости) или как являющаяся его частью. Само слово встречается в ранних переводах Библии до Вульгаты, широко использовалось латинскими христианскими авторами и нередко служило синонимом longanimitas, то есть долготерпения, что неудивительно, ведь в самом общем виде оно понималось как относящееся к добродетели стойкости, как то, благодаря чему человек как разумная субстанция готов выполнить тяжкое дело. Великодушие так же рассматривалось как некое качество щедрости – то есть она мыслилась как великодушная. Иными словами, magnanimitas без напряжения вписалась в язык и ментальность христианства, вплоть до того, что попадала в списки монастырских добродетелей (например, у Иоанна Кассиана Римлянина). «Карьера» этого понятия в христианстве достигла вершины у Бернарда Клервоского, называющего его подлинно христианской добродетелью, в высшей своей точке – это magnanimitas credulitatis («the magnanimity of belief») Святой Девы Марии.

Абеляр, следуя за рассуждением Августина, говорит о Самсоне, лишающем себя жизни, как о примере величия animi magnitudo et constantia, и противопоставляет его Диогену, чьё самоубийство сначала связывалось Августином с magnanimitas и было своего рода обвинением последней, а потом принципиально отделено от неё.

В более поздней работе, «Диалоге между философом, иудеем и христианином» из *Collationes* Абеляр предлагает иное понимание magnanimitas, оказавшее, по утверждению Готье, большое влияние на многих авторов; он выделяет в стойкости две составляющие её части: «Кажется, что стойкость (добродетель стойкости – это то, что является разумным претерпеванием тягот и принятием на себя опасностей. – *О.З.*) мы можем воспринять по таким элементам, как великодушие (magnanimitas) и терпение (tolerantia). Великодушие – это то, благодаря чему мы, в качестве разумной субстанции, готовы предпринять какое-нибудь тяжкое дело. Терпеливость же – это то, благодаря чему мы постоянно упорствуем при выполнении этого замысла»[520].

[520] *Абеляр П.* Теологические трактаты / сост., пер. с лат., ввод. ст., коммент., указ. С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 566.

У Абеляра такое понимание великодушия озвучивает Философ, часто обращающийся к Аристотелю. Именно в силу того, что – по Боэцию – Аристотель не считал добродетели знанием, благоразумие не есть собственно добродетель, но основа (mater), то есть начало добродетелей. «Ведь благоразумие – это само знание нравов, которое, как свидетельствует трактат [Цицерона] по этике, называется знанием добра и зла, то есть оно есть само различение благого или злого, что и нужно называть благим или злым само по себе»[521]. Великодушие, описываемое тем же Философом как добродетель, оказывается производным от благоразумия, от знания добра и зла «самих по себе» – и таким образом становится несовместимым с идеей величавости у Аристотеля. Знание демократично, и философия делает ставку на него. Точно так же впоследствии Гоббс на этом основании предпочтёт страх гордости в качестве основы для следования законам договора. Благоразумие – знание добра и зла – если следовать абеляровскому Философу, присуще, подобно вере и надежде Августина, и добродетельному, и порочному, так как можно знать должное, но поступить иначе.

Готовность предпринять действие – такое понимание иным образом облегчает задачу вписания великодушия – классической античной, языческой добродетели – в систему христианских ценностей и представлений. Для Абеляра в обеих главных работах великодушие ассоциируется с античным миром. В «Theologia Christiana» он обращается к этому понятию в связи с нацеленным против героев языческого Рима рассуждением Августина о самоубийстве и в отличие от Августина считает этих героев, а особенно – философов, примерами добродетели и для современных ему христиан. Тем не менее великодушие, хоть и не враждебное христианству, не вписано пока в его систему: всё же «смирение – это то, благодаря чему мы отвлекаемся от тяги к тщеславию, чтобы не пытаться казаться выше, чем мы есть»[522]. Человеку христианства задан предел, и он не должен считать себя достойным более великого, чем он достоин, если использовать идею и понятия аристотелевского определения.

[521] *Абеляр П.* Теологические трактаты. С. 556.
[522] Там же.

Смирение связывается христианскими мыслителями вовсе не с умеренностью, что казалось бы естественным и позволяло бы легко соотнести его с аристотелевским рядом добродетелей, но напрямую с мужеством: смирение сталкивается с великодушием в ключевой точке – там, где человек решается на деяние, на поступок, осуществляет способность врываться в бытие. Великий духом, он способен на это, но смирение указывает ему на меру богоподобия (что звучит несколько странно), его верхний предел. Если великодушию отводится такое место, то его непримиримое столкновение со смирением оказывается неизбежным.

Когда «Никомахова этика» будет прочитана христианскими мыслителями, эта длительная история «иного» понятия позволит и принудит не увидеть аристотелевской идеи, текст о Величавом будет прочитан и не прочитан. Относительно нейтральный подход Абеляра будет в итоге использован Фомой Аквинским в его стремлении интегрировать аристотелевское понятие в христианское учение. Он будет встречаться и у других авторов, так или иначе причёсывающих идею великодушия.

Альберт Великий

История мысли часто удивительна и несёт в себе нечто детское: Величавый Аристотеля, отличающийся стремлением к превосходству, неприятием какой-либо зависимости, исключающий из своего существования и памяти оказанное ему благодеяние, должен был бы быть абсолютно отвергнут христианской мыслью. Или в силу необходимости принять Аристотеля в его полноте, или по другой причине, но в любом случае с упованием на собственные умственные усилия в адаптации чуждого собственным идеальным представлениям образа, первые латинские комментаторы – Альберт Великий и Фома Аквинский – положительно восприняли аристотелевское описание величавости, хотя, как замечает Т. Хоффман, они трансформировали аристотелевское понятие во многих смыслах, помимо того, что интегрировали в него смирение и уважение ко всем человеческим существам.

«Никомахова этика» стала доступна схоластическому освоению в середине XIII века в переводе Роберта Грос-

сетеста, и первым специальный курс по ней стал читать Альберт Великий, а его слушателем был Фома Аквинский. Трактовка величавости в «Эвдемовой этике» осталась для них недоступной. Конечно, на них оказали влияние описания великодушия у стоиков: у Хрисиппа, расположившего её среди пяти добродетелей, имеющих отношение к мужеству, и у Цицерона. В широко цитируемой в эту эпоху работе Филиппа Канцлера (считается, что он повлиял на Альберта) великодушие также описывалось как то, что позволяет предпринимать смертельно опасные действия и является интегрированной частью мужества (именно необходимой частью, наряду с терпением, как у Абеляра, а не отдельным видом мужества). Альберт Великий отвергает эту идею интегрированной части, хотя и сохраняет подчинённость великодушия мужеству. (Фома Аквинский понимает величавость[523] как квази-интегрированную часть мужества, позволяющую достигать великого блага.)

С точки зрения Альберта, между аристотелевским пониманием величавости и библейскими добродетелями нет противостояния. Обоснование такой вполне понятной по своим мотивам позиции связано с переосмыслением аристотелевского определения величавости как выражающей отношение человека к самому себе через понятие великого и с рассмотрением её как добродетели, имеющей дело именно с честью, так как только честь является чем-то великим и высоким (См.: *Альберт Великий*. Super Ethica. 4.8 (296)). В результате само великое включается в понятие чести, даже если сама эта честь невелика. Величавость оказывается связанной с *любой* честью, а с малой честью связана ещё одна добродетель – temperantia. А вот добродетель, связанная с великой честью, а именно такой, которая оказывается высокопоставленным публичным людям, понимается Альбертом как безымянная аристотелевская добродетель. Она касается того, как осознает себя и своё привилегированное и возвышенное положение занимающий его человек. Таким образом, Альберт очевидно искажает Аристотеля, у которого, как уже было сказано,

[523] Переводчик Фомы Аквинского на русский С.И. Еремеев – кажется, единственный, кроме Н.В. Брагинской, избирает слово «величавость».

безымянная добродетель так относится к величавости, как щедрость к великолепию. Альберт же считает, что Аристотель ошибся с порядком добродетелей и что на самом деле величавость сопоставима со щедростью, а вот безымянная добродетель – с великолепием. Через десять лет он даже даёт ей имя – mavortia: теперь она касается великой чести, а величавость – малых вещей, ведь величавость соотносится с тем, что обычно связано с честью и что может быть как великим, так и малым, – как всякая оценка извне, как всякое внешнее благо, тогда как другая, более совершенная, по словам Альберта, добродетель содержит величие в самой себе, ибо она в само своё понятие включает высокий статус, достоинство или титул, например, претора или проконсула[524]. Аристотель говорит, что «благородные, государи и богачи» обладают превосходством в благе – обстоятельства делают их более величавыми: ведь некоторые их за это почитают. Но если они не добродетельны, то они неправильно именуются величавыми, «ибо без добродетели, совершенной во всех отношениях, [величие] невозможно» (EN 1124a). Альберт соглашается, что чести достойна лишь добродетель, но высокое положение, на его взгляд, является результатом добродетели, а потому те, кто его занимают, достойны чести. Причём такой статус может быть результатом добродетельности не отдельного человека, а Церкви или сообщества, и тогда человек чествуется в силу того, что он возглавляет их. Собственно, чести достойно всё, что обладает причиной добродетели, поэтому все люди достойны чести, так как наделены разумом – источником добродетели.

Все добродетели достойны чести, поэтому честь связывает величавость с другими добродетелями, но она же и отличает величавость от них, так как является её специальным объектом.

Моралистический поворот Альберта, по своей сути, заключается в том, что, если у Аристотеля отношение к великим вещам определяется величием самого человека и Вели-

[524] См.: *Альберт Великий*. Ethica 4.2.8. Текст на латыни и в английском переводе дан в статье: *Hoffman T.* Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity // Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500. Leiden: Brill, 2008. P. 111.

чавый, зная, что заслуживает великой чести, не стремится к почестям (с которыми имеет дело безымянная добродетель, но не величавость), то у него величавость связана с желанием почестей, она позволяет человеку стремиться к высокому, каковым является честь, но сам человек ни в коей мере не является тем Величавым, о котором говорит Аристотель.

Все добродетели, описанные в четвертой книге «Никомаховой этики», по Альберту, являются взаимозависимыми, и величавость в силу этого подчинена мужеству.

В аристотелевском портрете Величавого Альберт насчитывает девятнадцать черт, некоторые из которых могут быть поняты как грехи: неблагодарность, неактивность и лень. Неактивность и лень всё же, на его взгляд, не являются таковыми, так как порождены сосредоточенностью на великих деяниях и стремлением избежать недостойного, некоторой осторожностью. С неблагодарностью справиться несколько сложнее. Альберт цитирует Сенеку и Цицерона: дающий должен немедленно забыть, а получающий должен вечно помнить, – эта идея прямо противоположна аристотелевской. Но так как Величавый у Аристотеля за благодеяние воздаёт большим благодеянием и охотно оказывает услуги, то это и становится у Альберта главным свидетельством благодарности (он опускает идею Аристотеля о лежащем в её основе стремлении не нуждаться ни в чем и ни от кого не зависеть).

Фома Аквинский

Как часто имена Аристотеля и Фомы Аквинского оказываются рядом: но охолаживающим ощущается тот простой факт, что если принять господствующую хронологию европейской истории, то между годами рождения этих мыслителей 1609 лет.

Принято считать труды Фомы Аквинского звёздным часом аристотелизма. Наверное, и тема величавости, на первый взгляд, даёт повод для такого суждения, ведь наиболее известное непосредственное обращение к образу magnanimitas как аристотелевскому принадлежит именно Фоме Аквинскому. В «Сумме теологии» (II–II, 129) он последовательно рассматривает такие вопросы, как: имеет ли величие души

отношение к почестям; связано ли величие души, в сущности, с великими почестями; является ли величие души добродетелью; является ли величие души частью мужества, силы духа; значимы ли дары судьбы для величия души?

Фома Аквинский ставит перед собой задачу вписать аристотелевские ценности в кардинальные добродетели христианства. Величавость порождает в связи с этим множество проблем. В частности, как быть с тем, что, например, мужественным может быть и физически слабый человек, он может быть настоль же мужественным, что и силач, в то время как величавость оказывается абсолютно недостижимой для среднего человека, даже если он обладает всеми другими добродетелями в той же степени, что и величавый. Аквинский пытается хотя бы часть величавости определить в понятиях внутреннего настроя, независимого от социально-политического статуса и материальных благ: каждый человек может иметь внутреннюю готовность к величавости, своего рода величавый настрой, но не иметь возможности практиковать её в силу внешних обстоятельств. Но, как отмечает К. Бузер[525], Аквинский всё равно не может преодолеть недостижимости великодушия для «малых» людей — в области великих дел, требующих особых больших возможностей. Он, далее, делает то, что меняет аристотелевский смысл величавости как своего рода кульминации ряда добродетелей: он, как и большинство его предшественников, подчиняет её мужеству, так как для достойного совершения великих дел, связанных в силу своего величия с преодолением больших трудностей, требуется мужество. Более того, Аквинский пытается доказать, что величавость и смирение не противостоят друг другу: величавый считает себя достойным великого в силу тех даров, что дал ему Бог (именно в силу которых — «будучи достоин великого»), а смирение заставляет думать о себе совсем не в ореоле великого в силу слабости человеческой природы (в сравнении с божественной). Смирение заставляет ценить других более себя, так как и они являются носителями божественных даров, а величавость позволяет

[525] *Boozer K.A.* Magnanimity: Aquinas' Examination of the Aristocratic Virtue // The Journal of Markets and Morality. 2009. Vol. 12. № 1. P. 153–163.

думать о них с презрением, так как они не слишком удачно этими дарами распоряжаются. Аквинский пишет: «смирение заставляет человека невысоко ставить себя, имея в виду собственную ущербность, а величавость заставляет его презирать других, поскольку они отступают от дарованного им богом... очевидно, что величавость и смирение не противоположны друг другу» (*Summa theologiae* II–II, 129, 3). Величавый понимает, что только Бог может оценить добродетель, так что, хотя он и считает себя достойным высшей чести от людей, он презирает её, так как она ничто в сравнении с божеским воздаянием. Таким образом, Фома Аквинский разрешает ряд вопросов, мучающих любого интерпретатора Фрагмента, но при этом превращает величавость не просто в подчинённую мужеству добродетель, но ещё и в такую добродетель, которая выражает разорванность внутреннего основания поступка, морального целеполагания и реального поступка, определяемого внешними обстоятельствами, демонстрирует парадоксальную душевную «привычку» к великому деянию вне самого свершения этого деяния – иными словами, низводит величавость до смиренных претензий души, оторванных от гордого богоподобного прорывающего необходимость поступка. Душа у Фомы становится тем веществом, которое уравнивает людей, тогда как именно «видение» себя в своей субъективности как великого и достойного великого начала, как *превосходящего всех бытия* составляло суть аристотелевской величавости – украшения добродетелей и идеала человека в его исключительности и превосходстве. Христианские души уравнены актом творения, героико-аристократический идеал человека исключителен в своей полубожественности: в рассуждении Фомы Аквинского о величавости эти два основания этики находятся в прощальном объятии.

Фома Аквинский в рассуждении о величавости не менее 16 раз цитирует Цицерона, но очевидным приоритетом для него, конечно, является Аристотель. Но значит ли это, что он уходит от стоического понятия и восстанавливает аристотелевское?

Данте и Шекспир

Можно сказать, что христианские авторы с успехом избегали напряжения между аристотелевским идеалом и ценностями христианства даже тогда, когда текст «Никомаховой этики» вошёл в программы обучения: и это само по себе некое свидетельство того, чем является чтение и понимание. (Впрочем, настойчивое, повторяющееся у большинства христианских мыслителей обсуждение одних и тех же проблем, связанных с великодушием, связано не только с тем, что это присуще их текстам как таковым в отношении всех тем, но и с неустранимым конфликтом античного и христианского идеала.) Тем не менее сам образ Величавого, вытесненный из учёных трактатов, оставался в пространстве культуры точно так же, как в тех или иных формах в ней воспроизводились ценности и образы аристократизма. И две вершинные фигуры истории европейской культуры – Данте и Шекспир – воспроизвели образ Величавого, напрямую соотносимый с аристотелевским, освобождённый от искажений и обессмысливающих его «причёсываний».

Данте, избегающий темы несовместимости аристотелевского идеала и христианских ценностей, то цитирует определение Аристотеля, противопоставляя описываемую добродетель малодушию, то упоминает стоическое отождествление magnanimitas и храбрости, называет так состояние души, сопутствующее великому деянию, описывает этим словом Камилла и Геркулеса. В «Божественной комедии» дважды использует он слово magnanimo: когда говорит о Вергилии и о Фаринате дельи Уберте, лидере гибеллинов.

Вот эти места.

О Вергилии:

> Когда правдиво речь твоя звучала,
> Ты дал смутиться духу своему, —
> *Возвышенная* тень мне отвечала. —
> Нельзя, чтоб страх повелевал уму;
> Иначе мы отходим от свершений,
> Как зверь, когда мерещится ему[526].

[526] *Данте А.* Божественная комедия. Ад. Песнь II. 43–46 / пер. М.Л. Лозинского. М.: Интерпракс, 1992. С. 13.

И вот о Фаринате:

> А тот *гордец*, чья речь меня призвала
> Стать около, недвижен был и тих
> И облик свой не изменил нимало[527].

В обоих случаях у Данте стоит слово *magnanimo*. Один – язычник, а другой осуждён как еретик (каковы бы ни были подлинные причины суда). Фарината – воплощение господства над обстоятельствами, презрения к ним, даже если обстоятельства эти определены как Ад:

> Уже я взгляд в лицо ему вперял.
> А он, чело и грудь вздымая властно,
> Казалось, Ад с презреньем озирал[528].

А в Четвертой песне Ада Данте описывает язычников теми же словами, что и Аристотель рисует портрет Величавого, говоря о его манере двигаться и говорить. Фр. Форти видит прямую связь между описанием добродетельных язычников и языком латинского перевода Аристотеля:

> Там были люди с важностью чела,
> С неторопливым и спокойным взглядом;
> Их речь звучна и медленна была[529].

Дж. Маренбон завершает раздел о Данте следующими словами: «Почти единственный среди средневековых авторов Данте чувствует, что, видимо, не следует запросто вписывать аристотелевскую Величавость в систему христианских добродетелей»[530], и выявляет в этом понятии тщательно маскируемое напряжение.

---

[527] *Данте А.* Божественная комедия. Ад. Песнь X. С. 73–75.
[528] Там же. Ад. X, 34–36. С. 52.
[529] Там же. Ад. IV, 112–114. С. 25.
[530] *Marenbon J.* Magnanimity, Christian Ethics, and Paganism in the Latin Middle Ages // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 113.

Шекспир: 94-й сонет и Фрагмент Аристотеля

Если философия есть самодостаточное мышление, ищущее «самое себя» человека, будучи бытием этого самого себя, то почему бы ей не удовлетвориться насыщенностью мыслительного экстаза? Зачем не успокоиться на идеале мудреца? Почему обращается она к идеалу деятельного, поступающего человека? Почему бы не отдать ей сферу поступков психологии, социологии, истории, физиологии? А потому, что мышление возможно как *моё* только в качестве поступка, оно тождественно самому мне и я являюсь его началом только и исключительно в той степени, в какой оно есть *мой поступок*, я есть его начало, то есть в какой я есть моральный субъект, несущий ответственность за *моё* — за всю и всякую мысль и за весь мир, даже если они неподвластны моей воле. Поэтому философия есть этика, есть мышление морального субъекта, поступающего. В содержании мысли меня нет. Более того, меня нет и в акте мышления в том смысле, что в нём нет меня как живущего — ориентирующегося в мире, находящегося в некоем отношении с ним, — но я есть в чистом качестве безначального начала мысли. Это определяет её единство и порой, когда она стремится написать портрет морального субъекта и таким образом портрет самого себя, — судьбу и внутреннее сходство текстов, которые разделены сотнями веков, километрами расстояний, неизмеримыми отличиями эпох, культур и жанров.

Загадка этого сходства и будет предметом следующего рассмотрения — сходства между цельным Фрагментом «Никомаховой этики» Аристотеля о Величавом и 94-м сонетом Шекспира.

Первое основание близости этих текстов заключается в совпадении направлений взглядов — это, наверное, наиболее значимая причина сходства любых текстов: сходство в точке философствования, в единстве мыслительного занятия.

С некоторой степенью упрощения можно заметить, что две оптики, два направления взгляда на человека приходят к неизбежному столкновению. Одно — от мира к индивиду, от природы и общества, путь объективации, законосообраз-

ности. В нём рождаются понятия личности и поведения, отвечающие потребностям и идеалам познания, науки: они указывают на человека как поддающегося научному познанию, а на его деятельность как описываемую с помощью законов, как детерминированную совокупностью факторов и обстоятельств, как научно познаваемую (идея субъектности в рамках этой оптики есть лишь способ огораживания некоторой области, в которую сбрасывается всё, что пока, временно, не поддаётся научному объяснению). Понятно, что индивид здесь множественен, это совокупность индивидов, сообщество равных с точки зрения познания. Но есть взгляд, имеющий противоположную направленность, – это взгляд от индивида, вернее, взгляд самого человека: соответственно, одного единственного (в отличие от взгляда многих на одного, что приводит к невозможности единственности. Стремление мыслить с разных точек зрения многогранно и есть один из идеалов научности и социологического взгляда на человека, в котором он распадается на множество ролей, принадлежностей и т.п., а в этике – на множество аспектов, многообразие обязательств, значений и т.п.). Этот противоположный взгляд не лишён момента познавательности, другое дело, что такое познание оказывается до такой степени иным, что уже не может быть отнесено к сфере познания, – ведь *самое себя* устраняется объективирующим познавательным усилием: вместо личности и поведения здесь царствует субъект и поступок в качестве слитых в единство, в абсолютное начало. Это пространство не науки о человеке, а философии как способа самодостаточного существования, открытого античной мыслью. В своей самодостаточности мышление существует лишь как самодостаточная деятельность мыслителя, то есть как его поступок, как бытийствование *самого себя*.

Некоторые понятия, совершенно различающиеся по содержанию в двух оптиках, имеют одно вербальное выражение: таково понятие Я. В социологической оптике оно выражает некую константу, родственно идее идентичности (речь идёт об идентичности Я, допускается, следовательно, и не идентичность Я), выражает некую постоянную содержательную основу, индивидуальность, то есть неповторимость, несводимость к другим Я, которых оказывается множество. В философской

оптике понятия идентичности, индивидуальности, личности обретают оттенок сомнительности. Я есть обозначение субъектности, то есть это не допускающая никаких содержательных определений, сравнений идея абсолютного начала поступка (который в своей объективированности может быть отнесён к любой сфере жизни: праву, искусству, науке и т.д., но в то же время невозможен в качестве поступка вне этического). В первой оптике Я есть то, на что направлен взгляд извне, то есть Я превращён в объект, что для него разрушительно; в оптике философии лишённое иных определений Я оказывается началом самой философии.

Перед нами два текста, воплощающие именно философскую оптику и описывающие некий идеал человека. Как философский взгляд может задать его, если в этой оптике он есть абсолютное начало, то есть никак не объект познания, его нельзя описать через набор качеств, если он находится вне времени и пространства, вообще не *находится,* не движется, в сущности, даже не есть причина, так как своей абсолютностью и изначальностью отменяет причинность. *Философский* идеал человека кажется невозможным. Сказать, что философский идеал человека совершенно отличен от социологического, было бы до такой степени недостаточно, что оказалось бы просто неверным: социологический взгляд ищет Я в мире явлений, вписывает его в логику ситуаций и обстоятельств, насыщает содержанием определённой культуры и т.д. – описывает подобно тому, как он описывает общество, сообщества людей, социальные институты, пытается задать его в виде точки пересечения многообразных содержаний и детерминаций. Он порождает содержательный идеал человека, набор добродетелей, совершенств, по сути, представляющих из себя некий социальный конструкт, описание того, что признается благим в том, как человек явлен миру людей: в этом смысле отличие хорошего человека от плохого подобно отличию хорошего яблока от гнилого, а идеал человека оборачивается описанием хорошего человека.

Философская оптика выражает взгляд самого Я, взгляд того, кто есть абсолютное начало, и философский идеал человека содержит в себе исключительно идею *бытия* Я, (выражая поворот от Я-ничто к Я-всё), а значит – идею абсолютного

начала, недвижного, но порождающего движение: бытийствующего в поступке. Он, в сущности, сводится к тождественным суждениям: «Я — есть» и «Я есть начало поступка» («Я ответственен»). Он тем не менее является именно *идеалом* человека в силу того, что бытие есть высшее благо, и полагание себя началом поступка есть — нет, не избрание, ибо невозможен выбор блага, но само благо, благо само по себе.

Два текста, о которых пойдёт речь, объединены в первую очередь тем, что их содержание выражает единую философскую оптику, и именно это определило их схожую судьбу, то непонимание и неприятие, которое вызвано столкновением двух описанных оптик и идеалов человека.

Приведём текст сонета полностью, хотя предметом интереса в большей степени будут первые восемь строк. Приведём его в оригинале (вернее, на современном английском) в силу того, что он принадлежит к текстам, трагически страдающим от перевода, — и в этом ещё одно его сходство с аристотелевским Фрагментом.

They that have power to hurt and will do none,
That do not do the thing they most do show,
Who, moving others, are themselves as stone,
Unmoved, cold, and to temptation slow,
They rightly do inherit heaven's graces
And husband nature's riches from expense;
They are the lords and owners of their faces,
Others but stewards of their excellence.
The summer's flower is to the summer sweet,
Though to itself it only live and die,
But if that flower with base infection meet,
The basest weed outbraves his dignity:
For sweetest things turn sourest by their deeds;
Lilies that fester smell far worse than weeds[531].

[531] В качестве наиболее удачного приведём перевод С.Я. Маршака:

Кто, злом владея, зла не причинит,
Не пользуясь всей мощью этой власти,
Кто двигает других, но, как гранит,
Неколебим и не подвержен страсти, —

Тому дарует небо благодать,
Земля дары приносит дорогие.
Ему дано величьем обладать,
А чтить величье призваны другие.

Перевод – дело человеческое, пронизанное и настроениями, и взглядами переводчика, в том числе и его представлениями о хорошем, о добродетельном человеке. Когда речь идёт о переводе текстов, посвящённых философскому идеалу человека, непонятному и раздражающему для обыденного сознания, можно обнаружить целый ряд искажений, вызванных именно столкновением философского и обыденного: моральное сознание переводчика объясняет и «улучшает» текст в меру своих возможностей. Перевод обоих рассматриваемых нами текстов – Сонета и Фрагмента Аристотеля – очевидно является испытанием добрых чувств переводчиков, и этот общий признак свидетельствует об общности их философской напряжённости, рождающей сходство судьбы.

В качестве примера морально заданных «улучшений» текста о Величавом[532] можно напомнить перевод причастия «презирающий» – Аристотель именно с помощью этого слова описывает идеального человека в «Никомаховой этике», объясняя основания его парресийности, прямоты, правдивости (EN 1124b). Надо сказать, что в «Риторике» он также говорит о том, что величавость связана с презрением: к судьбе, к необходимости, – через презрение Величавый утверждает себя в качестве начала поступка, исключает всё, ограничивающее бытийствование самого себя. Он – «παρρησιαστὴς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι» («парресиен, так как презирающий есть»). Тем не менее его образ претерпевает некие улучшения усилиями переводчиков (об этом уже шла речь): в переводе Росса он презирает других людей, у Брагинской он презирает трусов. «Моральное исправление» проходит путь от просто презирающего до презирающего трусов.

Подобное по своей природе происходит и с переводом шекспировского сонета: для примера возьмём первую стро-

---

Лелеет лето лучший свой цветок,
Хоть сам он по себе цветет и вянет.
Но если в нем приют нашел порок,
Любой сорняк его достойней станет.

Чертополох нам слаще и милей
Растленных роз, отравленных лилей.

[532] А ранее уже шла речь о сложности и даже безнадёжности перевода самого понятия μεγαλόψυχος.

ку[533], а в ней – всего лишь одно слово «and», то есть союз «и». В многочисленных переводах сонета чаще всего это *«и»* превращено в *«но»*: «Кто может вред нанесть, но все же не вредит» (Н. Гербель), «Кто в силах повредить, но не вредит» (М. Чайковский), «Кто держит меч, но ранить не способен» (И. Фрадкин), «Кто мог бы зло творить, но не желает» (Р. Бадыгов), «Кто властвует, но не допустит зла» (А. Кузнецов), «но» стоит даже в подстрочнике – «Те, кто обладают силой, чтобы ранить, но никого не ранят».

Моральное сознание требует «но» – требует преодоления себя, своих желаний, склонностей. «Но» есть выражение долженствования, самопринуждения, императивности. И переводчик следует устоявшемуся языку морали. При отсутствии необходимости перевода всё равно «и» заметно задевает читающего. Так, М. Платт отмечает, что если бы в первой строчке сонета стояло «but», то нас бы ничто не задевало, но там стоит «and»[534], что родное нам «but» означало бы нашу защищённость моралью, а стоящее там «and» равнодушно к нам, оно означает презрение, нас не рассматривают даже в качестве врагов. Вместо само-усмирения – гордость.

Значение различия «и» и «но» не придумано: об этом свидетельствуют следующие строки сонета и в первую очередь противопоставление тех, кто является господами и собственниками (владельцами) своих достоинств (облика, талантов, добродетелей и т.п.), и тех, кто лишь выполняют роль управляющих, неких моральных менеджеров, и служит им (правда, негативно настроенные критики и здесь находят банальный критический смысл – обличение тех, кто, владея своим лицом, скрывает подлинные чувства). «И» означает изначальность, невыводимость из собственных моральных качеств и из содержания требований морали, «но» означает самопреодоление, основано на слиянии в обыденном

[533] Интересно, что в одном из типичных документов эпохи, выражающем отношение служения, Линн Магнуссон обнаруживает фразу, внешне напоминающую начало шекспировского сонета, но противоположную ему по смыслу: «As I have neither will nor power to hurt» – «Так как у меня нет ни желания, ни власти причинять вред (ранить, делать зло)».

[534] См.: *Platt M.* Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker / ed. by J.E. Alvis, T.G. West. Wilmington: ISI Books, 2000.

сознании возможности совершать зло и желания совершать его, на идее вторичности самого человека: в нём человек как таковой есть нечто иное, чем его поступки, он взаимодействует с внеположенной ему моралью (нормами, ценностями и т.д.), и поступок оказывается некоей средней величиной разнообразных взаимодействий, выводом из отрицания определённого содержания. «И» указывает на отсутствие чего-либо, кроме самой субъектности.

Практически каждая строка сонета может стать примером читательского и переводческого неприятия и искажения. Так, вторая строка — буквально «не делают того, что предполагает их вид», — продолжает мысль первой о возможности не делать ни того, что позволено силой и властью, ни того, о чём говорит вся эмпирическая явленность миру. И многие переводчики, и многие англоязычные интерпретаторы низводят смысл строки до банального «не делает того, что говорит», превращая идеальный образ человека в обличающий. И это ещё один момент, сближающий тексты «Никомаховой этики» о Величавом и Сонета: они оба чрезвычайно раздражают читателя. И это раздражение заставляет его или рассматривать их как неудачные, как авторский позор, или как иронию, или вовлекает читателя в дело смысловой адаптации этих текстов к своим представлениям о моральном, добродетельном человеке. Анализируя Сонет, М. Платт описывает доминирующее ощущение так: всё, что мы воспринимали как негативное, оказывается для автора восхвалением. Но совершенно то же можно сказать (и говорят) о Фрагменте Аристотеля.

Тексты объединены общностью судьбы, непониманием и непереводимостью, раздражающим характером, вызывающим желание изъять их из корпуса произведений, провоцирующим споры и переосмысление содержания, даже срединным положением в «Никомаховой этике» в одном случае и в совокупности сонетов — в другом.

Проблема столкновения или взаимодействия двух видений человека пронизывает рассуждения Аристотеля: в своём стремлении к научности и точности он постоянно воспроизводит и систематизирует общепринятые мнения, но с той же постоянностью критически принижает их, выдвигая на

первый план философские понятия. Примером такого хода рассмотрения может служить его понятие дружбы. Фрагмент о Величавом и не может быть иным: его особенностью является то, что отказ от социологического взгляда на человека осуществляется в нём не только в форме изменения способа теоретического рассмотрения, но ещё и в том, что сам описываемый образ противостоит общепринятым представлениям о хорошем человеке. Более того, это противостояние проявляется как в форме эмпирической данности, так и в том, что ценит или не ценит описываемый человек. Так, если в общепринятом мнении величавость связана с честью, то для самого Величавого «даже честь ничто». Если в греческом обществе благодарность высоко ценится, то Величавый ценит только собственное благодеяние, но в разных формах ничтожит благодеяние по отношению к себе. То есть философская оптика задана и самим философом, и его героем, что наиболее адекватно воспроизводит философский взгляд в качестве взгляда субъекта морали.

Обратимся теперь к 94-му сонету Шекспира, в котором также задаётся некий идеальный образ человека, и задаётся он — в отличие от других сонетов Шекспира — не в виде обращения к другому (другу или возлюбленному), а в форме солилоквии, то есть размышления в уединении с самим собой, подобно тому, как Аристотель остаётся наедине с собой, освобождаясь от общепринятых мнений и воспроизводя оптику субъекта (Величавого), отдаваясь философствованию, которое есть диалог с самим собой.

Оба рассматриваемых текста занимают не просто схожее срединное, но и вершинное место: в обоих случаях автор как бы достигает некоей точки, порождаемой самим философским мышлением, вершины, которой можно достичь лишь философствованием, — и далее начинает спускаться обратно, к многообразию и парадоксальности эмпирической жизни. Аристотель от образа единственного, отвергающего взаимность и равенство самодостаточного Величавого переходит к добродетелям общения, а Шекспир от метафизического возвышения образа недвижного двигателя, невыразимого и не схватываемого никакой эмпирической данностью (ибо как раз не делает того, что, казалось бы, предполагается всем

внешним: от обладания силой и властью до самого облика), переходит в следующих сонетах к сетованиям по поводу обманчивой внешности возлюбленного.

Сходство между текстами обнаруживается не только в их содержании, но и в оценке этого содержания: так, в обоих случаях находятся интерпретаторы, считающие, что данные тексты являются ироническими. (Так, например, Э. Хюблер[535] считает, что первые восемь строк Сонета – чистая ирония, так как невозможно, чтобы обладатель всех небесных благодатей, милостей был, как камень. Аналогичная проблема возникает и с аристотелевским Величавым: он есть идеал деятельного человека, но при этом медлителен и молчалив[536].) Собственно, в самой интерпретации некоего текста как ироничного нет ничего невозможного или разрушительного, но в данном случае, в отношении текстов, имеющих дело с идеалом человека и пронизанных неустранимой серьёзностью философствования, обвинение или подозрение в ироничности является дважды разрушительным, так как разрушает идеальность идеала, с одной стороны, и философски серьёзный характер рассуждения – с другой. Подобное обвинение сразу же переводит его на уровень повседневной отстранённости от мысли, допускающей иронию.

Ещё одно сходство выражается в высказывании странных предположений об авторстве и в негативных оценках личностей авторов данных текстов, предстающих недостойными: то есть сами тексты рассматриваются как разоблачающие моральность авторов.

Следующее сходство заключается в обилии самых разнообразных интерпретаций и смысловых реконструкций,

---

[535] См.: *Hubler E. The Sense* of Shakespeare's Sonnets. Princeton: Princeton University Press, 1952.

[536] Э. Шварц считает Э. Хюблера классическим представителем иронической интерпретации (см.: *Schwartz E.* Shakespeare's Sonnet XCIV // Shakespeare Quarterly. 1971. Vol. 22, N 4. P. 397). Он указывает на У. Эмпсона, Л. Найта и Э. Хюблера как находящих 94-й сонет не-шекспировским по содержанию. Аналогичные обвинения высказываются и в адрес аристотелевского Фрагмента. Получается, что именно когда мыслитель доходит до высшей точки философствования, он становится неузнаваемым для тех, кто не последовал за ним.

вступающих в спор друг с другом. Разногласия, причём доведённые до полной противоположности смыслов и оценок, часто касаются понимания одних и тех же строчек и высказываний: достаточно очевидно, что сами эти расхождения порождены во многих случаях исходной диспозицией морального характера, принятием описываемого образа как морального идеала или категорическое неприятие его в таком качестве. Так, фраза «не делает того, о чем говорит его внешность» оценивается исследователями таким противоположным образом: одними — как обычная идея лицемерия, обманчивости внешности, другими — как идея изначальности и самодостаточности, независимой от эмпирических данностей, от возможностей и т.п., как идея невыводимости, недетерминированности человека в качестве начала (обманчивая внешность Сократа — известный пример).

Следующее сходство связано непосредственно с тем, что оба текста посвящены *персонифицированному* идеалу. Причём, с одной стороны, мы имеем философский идеал, доведённый в своей детализации до художественной портретности (Аристотель описывает походку, манеру речи и даже биографические особенности, например, манеру отступления с поля боя, но все эти как бы обыденные наблюдения тем не менее имеют в определённой культуре, в данном случае — в культуре греческой античности, вполне фиксированное символическое ценностное значение), а с другой стороны, такое описание человеческого образа в поэтическом произведении, которое предельно лишено конкретности, доведено до абстрактных формулировок философского рассуждения, посвящённого некоему «they» (заметим, что «they» не отрицает единственности в силу особенностей английской грамматики). Таким образом, два текста как бы движутся навстречу друг другу и сходятся в некоторой единой точке, в которой философский идеал достигает такой определённости, что обретает портретный характер, а поэтическая солилоквия достигает интеллектуального напряжения философского идеала: они совпадают в постижении или задании такого образа человека, который сводится или возводится к самодостаточному бытию абсолютным началом поступка, или, что

то же самое, – к моральному субъекту, или к недвижному двигателю[537].

Оба текста совпадают в том, какое непонимание и раздражение вызывают они в здравомыслящем читателе, который переживает некий ценностный дискомфорт, описанный в отношении 94-го сонета М. Платтом так: «Мы знаем, что все, сказанное, как мы думали, в осуждение в строках два, три и четыре, было сказано в восхваление»[538]. Совершенно аналогичное чувство потрясало читателей фрагмента о Величавом, начиная с таких читателей, как Альфред Великий и Фома Аквинский, потративших немалые усилия на примирение этого текста с собственными представлениями о добродетельном человеке. Иными словами, оба текста предлагают в качестве идеала образ такого человека, который моральное сознание читающего обывателя отказывается признать положительным образом, но, наоборот, без труда узнает в нём некоторые неприятные и неприемлемые черты: самодостаточную гордость, отрицание ценности равенства, превосходство, отрицание взаимности, медлительность и др. В этом, собственно, обнаруживается обычное взаимное отвержение философского и обыденного начал, но особое напряжение обусловлено тем, что речь идёт не о способах рассуждения, а о некотором предельном выводе такого рассмотрения, каковым и является идеал человека. Ценностные ожидания и стереотипы наталкиваются в этом случае не просто на некоторые препятствия, но на неодолимую и непроницаемую стену, на нечто, что невозможно принять извне философии. И в этом случае высокомерие, самодостаточность и гордое превосходство Величавого сливаются с высокомерием, самодостаточностью и превосходством самой философии, позволяющей себе дойти до мыслительного творения иного мира, невыводимого из эмпирических данностей и повседневного

[537] В своей «Истории философии» Гегель отмечает, что идея недвижного двигателя у Аристотеля есть идея субъекта. В рассуждении о 94-м сонете Кауфман указывает на центральное значение понятия «недвижного двигателя», то есть аристотелевского бога. См.: *Kaufmann W.* From Shakespeare to Existentialism. New Jersey: Princeton University Press, 1980. P. 3.

[538] См.: *Platt M.* Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker.

мнения. Более того, читатель оскорблён в своих наилучших чувствах. Как пишет тот же Платт: те, кто улыбается и кланяется в своём признании других, не владеют своими лицами, не являются господами самих себя[539]. Точно так же оскорблён и читатель Аристотеля, когда видит, что лучшим, настоящим другом человеку является он сам или что величавый человек, обладая всеми добродетелями, то есть являясь добродетельным, помнит совершенные им благодеяния и не помнит совершенное по отношению к нему, устраняя всё, что умаляет его превосходство.

Портретный характер философского идеала порождает ещё одно сходство: исследователи и Фрагмента, и Сонета пытаются угадать конкретный прообраз портрета и совпадают уже в самом этом желании. Но они также иногда совпадают и в ответах на загадку и видят в качестве прообраза одного и того же человека, а именно — Сократа. Но существуют и иные предположения. Высказывалось мнение, что у Аристотеля речь идёт об Александре Македонском, а Уильям Эмпсон считает, что в сонете речь идёт о Принце (в других переводах — князе или государе) Макиавелли. Платт анализирует и ещё один образ, на который, возможно, указывает сонет — это образ Христа, который в ответ на соблазны дьявола оставался недвижим и молчалив: он отказывается совершать поступки ради того, чтобы показать, кем он является. И аристотелевский человек совершает поступки не ради того, чтобы явиться другим, не чтобы объясниться и объяснить, — поступая, он избирает бытие, он бытийствует. Некоторые предполагают, что речь в сонете идёт о любимом, но не любящем. Разворачивая аргументацию, Платт предлагает и ещё один прообраз: это драматург, а точнее — сам Шекспир. Тогда, домыслим, если для читателя он предстаёт в виде драматурга Шекспира, то для самого Шекспира — это образ его самого, «самого себя», как его ищет философия с самого своего возникновения. Величавый Аристотеля и герой шекспировского сонета есть выражение бытия самим собой, самодостаточным началом поступка (ибо только в качестве такого начала человек является самим собой). В рассматриваемых текстах

[539] *Platt M.* Shakespearean Wisdom? P. 356.

авторы – и философ, и драматург – обращаются к самим себе, но это не обращение к некоторому очередному образу или вопросу, это доведение философии до её сердцевины, в которой её самодостаточность совпадает с самодостаточностью самого философа в его единственности, в единственности того, кто мыслит о себе.

И, наконец, – и в этом совпадают большинство цитируемых здесь авторов[540] – сходство заключается в том, что в обоих текстах речь идёт об одном, а именно – об аристотелевском Величавом, что объясняет и совпадение угадываемых прообразов.

Есть все основания считать, что Шекспир знал труды Аристотеля – в первую очередь «Никомахову этику». Ко времени его жизни это произведение около двадцати раз переиздавалось в латинском переводе, и даже школьного знания латыни хватило бы для понимания его основных идей. Кроме того, Шекспир мог ознакомиться и с изданным английским пересказом «Никомаховой этики». Но даже и без этих фактов есть серьёзные свидетельства в пользу знания Шекспиром Аристотеля – это свидетельства, которые мы находим в его произведениях. Шекспир даёт прямую ссылку на Аристотеля с очень точным воспроизведением соответствующего места из «Никомаховой этики» в «Троиле и Крессиде»:

> Как те юнцы, которых Аристотель
> Считает неспособными постичь
> Моральной философии значенье...[541]

У Аристотеля: «Вот почему юноша – неподходящий слушатель науки о государстве: он ведь неопытен в житейских делах (praxeis), а из них [исходят] и с ними [связаны наши рассуждения]» (EN 1095a)[542]. Интересно, что именно в ан-

[540] Интересно, что С. Маршак в своём переводе сонета так же говорит о величье.

[541] *Шекспир У.* Троил и Крессида / пер. Т. Гнедич // *Шекспир У.* Полное собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.: Искусство, 1959. С. 369.

[542] «Никомахова этика» цитируется в переводе Н.В. Брагинской по след. изданию: *Аристотель.* Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 191. Далее будет указана только пагинация.

глийском пересказе «Никомаховой этики» 1547 года (являвшимся переводом с итальянского) речь идёт не о *науке о государстве* (у Аристотеля — διὸ τῆς πολιτικῆς), а именно о *моральной философии*: для XVI—XVII веков это было обычным изменением аристотелевского языка. Шекспир пишет эти строки около 1603 года, это же место из Аристотеля и тоже с «моральной философией» мы встречаем у Фрэнсиса Бэкона[543] — уже в 1605 году. Он цитирует Аристотеля так: «Young men are no fit auditors of moral philosophy...»[544]

Шекспир использует специфические аристотелевские понятия и образы, как например, понятие недвижного двигателя в интересующем нас 94-м сонете. В «Юлии Цезаре» Кассий говорит, что нуждается в друге в качестве зеркала, — эта тема многократно встречается у Аристотеля, являясь продолжением идеи о зеркале в платоновском «Алкивиаде I». Иногда текст Аристотеля просто содержательно узнаваем. Например, Шекспир говорит устами Люченцио, героя «Укрощения строптивой», что такое этика:

> ...займусь
> Той областью науки философской,
> Которая трактует нам, что можно
> Лишь добродетелью достигнуть счастья.
> (Действие 1, Сцена 1 / пер. П. Мелковой)

Шекспир говорит о добродетели устами Нериссы из «Венецианского купца», используя понятие середины: «Но, видно, тот, кто слишком много ест, болеет точно так же, как тот, кто мучается от голода. Поэтому счастье — в золотой середине: излишество скорей доводит до седых волос, чем умеренность, которая ведёт к долговечности» (I, 2 / пер. Т. Щепкиной-Куперник).

---

[543] Из комментариев к пьесе на русском распространилось предположение, что Шекспир взял цитату из Ф. Бэкона (например, см.: *Козминус О., Мелехций О.* Шекспир. Тайная история. СПб.: Нева, 2003. С. 279), но у него она появляется позже на два года.

[544] *Bacon F.* The Advancement of Learning. XXI, 13 (*Бэкон Ф.* О значении и успехе знания, божественного и человеческого). Об этом см.: *Lee S.* A Life of William Shakespeare. Cambridge University press, 2012. P. 370.

И другие шекспировские герои определяют добродетель как середину между двумя крайностями, следуя Аристотелю: вот как, например, говорит о мужестве Коминий из «Кориолана»:

> Вы сражались
> Как римляне: в бою — без сумасбродства,
> Без страха — в отступлении (I, 6 / пер. Ю. Корнеева).

Это легко узнаваемые крайности, середина между которыми есть, по Аристотелю, мужество.

Классическую аристотелевскую проблематику добродетели и поступка исследователи находят во многих произведениях Шекспира, в первую очередь в таких значительных, как «Гамлет» и «Макбет». Существуют даже реконструкции всех аристотелевских добродетелей на основе текстов Шекспира[545]. Наличие многочисленных свидетельств влияния аристотелевских идей и понятий на Шекспира тем не менее не выходит за границы описания обычного культурного фона автора и служит лишь подтверждением знания им этих идей и понятий или, иначе, их общего влияния на него. Но иное дело — 94-й сонет, в котором Шекспир создаёт образ самодостаточного человека, морального субъекта как идеала, соразмерный и близкий аристотелевскому Величавому и по содержанию, и по форме, а его текст разделяет судьбу текста Аристотеля в силу слияния самой оптики, самого взгляда на человека как самого себя, как абсолютного начала[546].

Образ Величавого привлекает Шекспира в целом ряде произведений: в шекспироведческой литературе нередко встречается указание, что воплощением величавости является Кориолан[547]. Добавим к этому, что именно в этом образе

---

[545] Например, см.: *Berquist D.H.* Shakespeare's Ethics // The Society for Aristotelian-Thomistic Studies. URL: https://society-aristotle-aquinas.org/files/8714/2678/4903/Shakespeares_Ethics.pdf.

[546] Не случайно Кауфман считает аристотелевский фрагмент о Величавом ключом к пониманию 94-го сонета, «Кориолана» и других трагедий, а также Гёте, и Ницше. См.: *Kaufmann W.* From Shakespeare to Existentialism. P. 9—10.

[547] Например, см.: *Holloway C.* Shakespeare's "Coriolanus" and Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. Vol. 69, N 3. P. 353—374.

обнаруживается воспроизведение, осмысление трагической идеи Аристотеля, отвечающей на вопрос, есть ли место Величавому в полисе, на вопрос о возможности сосуществования двух самодостаточностей: величавого и полиса. Кориолан воплощает неприятие применения по отношению к себе никакого внешнего закона, ритуала, традиции. С одной стороны, он ответственен за судьбу Рима, готов погибнуть за него в бою, а с другой – не желает, даже чуть ли физически не может подчиниться ему: Рим, общество есть для него то, за что он несёт ответственность и что он порождает своей ответственностью. Все ситуации, в которых он идёт навстречу настойчивым просьбам тех, кто пытается вписать его в социальное пространство, – все эти ситуации оказываются глубоко трагичными и внутренне порочными, и в конечном счёте ведут к гибели Кориолана. Аристотель говорит: «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» (*Polit.* 1253a). Обладающий «избытком добродетели» «был бы все равно что божество среди людей» (*Polit.* 1284a), но ведь и сама добродетель есть предпочтение в самом себе не человеческого, но божественного. Мораль не есть, таким образом, доведение до качественного (совершенного, добродетельного) состояния того, что присуще человеку как социобиологическому существу, но достижение некоего иного, называемого *божественным в себе* бытия – такого бытия, которое есть начало самого себя, то есть которое самодостаточно. Именно в этой абсолютности явленность морали освобождается от подпадания под подозрение. Так неустранимо сомнительной, например, выглядит человеческая доброта, она всегда находится под подозрением нечистоты мотива, наличия корысти, случайности и иного несовершенства, но божественная доброта абсолютна, свободна от всего подобного и даже от внешнего оценивающего и анализирующего взгляда. Прорыв в пространство морали и есть избрание в себе божественного – себя как абсолютного и единственного начала. Содержание поступка, как и содержание мысли, их материя не зависят полностью от поступающего и мыслящего человека, но остаются его поступками и мыслями

в силу полагания им себя в качестве начала. Согласно Аристотелю, «для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пытаться сочинять для них законы...» (*Polit.* 1284a). Как поступает социум с такими людьми? Они подвергаются остракизму, ведь «разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поет громче и красивее всего хора?» (*Polit.* 1284b). Если говорить о государстве как о власти, то в нём нет места для Величавого, «ведь нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом» (*Polit.* 1284b). Аристотель мыслит такого человека как пожизненного царя, как того, кому все подчиняются. Возможно, Шекспир согласился бы с этим, так же как он согласен с трагической перспективой изгнания для Величавого: Кориолана судят и изгоняют из Рима.

Иными словами, в пространстве деятельного образа жизни, а тем более – созерцательного, то есть в пространстве поступка и мысли человек вырывается из социальности, освобождается от неё и исторгается ею. Но что есть полис в оптике морали как не дружба, а если это так, то Величавый, полагая себя причиной поступка друга и избирая его бытие так же, как своё, определяет самодостаточность полиса собственной самодостаточностью. И если государство изгоняет его, то разрушает основание собственной самодостаточности.

Жители Рима не могут не признать заслуг Кориолана перед отечеством – они слишком очевидны, они даже превосходят человеческие возможности, но они не приемлют основания его поступков: «все, чем он прославился, сделано им ради этой спеси. Пусть мягкосердечные простаки думают, что он старался для отечества. На самом-то деле он поступал так в угоду матери; ну, отчасти и ради своей спеси, а ее у него не меньше, чем славы» («Кориолан»)[548]. Город не может ни приказать Кориолану, ни наградить его, ибо и основанием

[548] *Шекспир В.* Кориолан / пер. Ю. Корнеева // *Шекспир В.* Полное собр. соч.: в 14 т. Т. 11. М.: Терра, 1996. С. 10.

его поступков и их наградой является его гордость, то есть он сам. Не отдельные слова и жесты героя ведут к его изгнанию из города, но само существо его, то, что полагается Аристотелем в основание образа добродетельного человека. Иными словами, добродетельный изгоняется из социума именно в силу того, что таковым является, что полагает себя началом своего поступка, даже если сам поступок признается благом сообщества.

Подобно аристотелевскому Величавому Кориолан презирает всё, что вторгается в сферу причинения его поступков — будь это люди или обычаи. Ему «все равно — любит его народ или ненавидит. А так как он человек благородный и прямой, то он этого и не скрывает».

Величавый тоже прям и парресиен, правдив именно в ситуации опасности для себя, перед лицом имеющих власть или решающих его судьбу.

> Он слишком прям, чтоб в мире с миром жить.
> Нептун трезубцем и Юпитер громом
> И те его польстить им не принудят.
> Мысль у него со словом нераздельна:
> Что сердце скажет, то язык повторит[549].

Слова А. Аникста о Кориолане полностью могут относиться к Величавому: «народу, и трибунам, и патрициям он противостоит как единственный в Риме человек, который прямодушен, откровенен, органически неспособен на обман и хитрость. Он просто не понимает, зачем нужно притворяться, быть не таким, каков он есть, когда его гордость составляет именно то, что он такой, а не иной человек». «Мнение других, однако, было ему безразлично, поскольку, как ему казалось, он всегда оставался самим собой»[550].

Поступок для шекспировского героя самодостаточен: «...награду // За подвиги он видит в их свершенье» — это буквально аристотелевская идея самодостаточности поступка.

Таким образом, аристотелевская идея величавости присутствует во многих произведениях Шекспира (кроме

[549] *Шекспир В.* Кориолан. С. 129–130.
[550] *Аникст А.* Прим. и комм. // Там же. С. 616.

«Кориолана» это ещё и «Мера за меру», «Троил и Крессида», «Отелло» и др.), но образ, созданный несколькими строками[551] сонета, является той точкой, в которой философский взгляд совершенно освобождается от постороннего и достигает подлинного бесстрашия: он свидетельствует о самом себе как недвижном двигателе, божественном, абсолютном начале. Будучи господином, он не делает, он недвижим, но двигает других. Бытие в качестве начала поступка есть бытие недвижное – как недвижно абсолютное и единственное: недвижное, так как нет никакого иного начала, которое могло бы приводить его в движение. Даже если мы помыслим движение самого себя, то это заставит разделить источник и само движущееся, и обратиться вновь именно к источнику как началу. *Самое себя* не может быть помыслено как то, на что обращено действие, что имеет ещё некое начало себя.

Шекспир, для которого добродетель выражается в поступке и не существует вне него, следует аристотелевскому пониманию поступка как того, началом чего является человек как моральное существо, в котором он и бытийствует в качестве субъекта. Поступок это то, в основе чего лежит решение поступать, но это не решение – выбор, а решение – решимость: решимость ворваться в ход бытия в качестве его начала, автора, решимость *быть* и быть ответственным за него – вне зависимости от конкретных уходящих в бесконечность эмпирических следствий. Исход не определяет смысл и ценность начинания, эту мысль Шекспир повторяет множество раз. Залогом правоты является честь как ответственность поступающего. И в этом смысле движение мира и в мире не может поколебать поступающего в его изначальности: он – вне движения, его бытие есть бытие недвижным началом. Парадоксальная мысль о бытии только в движении (поступке) и о недвижности бытия в качестве начала в аристотелевском образе Величавого доведена до медлительности поступающе-

[551] Вторая часть сонета содержит идею, которая пронизывает многочисленные средневековые рассуждения о гордости как корне зла и матери всех грехов. Это мысль о том, что гордость подстерегает наиболее достойных и разрушает их добродетельность тогда, когда они именно себя считают причиной, началом своих добродетельных поступков, доводя своё богоподобие до предела абсолютности. Но гордость «по праву» у Аристотеля именно и означает полагание себя началом поступка.

го, у Шекспира же становится «камнем», медлительностью в отношении соблазнов. Поступок Величавого есть великий поступок, а велик он в силу величавости поступающего: эта закольцованность морали скрывает в себе неторопливость – недвижность; тождественность добродетельного человека и добродетельного поступка таит в себе силу и решимость недвижного первоначала, презирающего – ничтожащего всё, что лишает его полноты бытия самим собой. У Шекспира он – господин, а не распорядитель ни собственной власти, ни явленности миру, ни собственного совершенства.

Таков философский идеал человека Аристотеля и Шекспира и таково сходство судеб посвящённых ему текстов, заключающих в себе радикальность и рискованность философствования, не меняющегося во времени и пространстве.

Век семнадцатый

В 1632 и 1645 годах вышли два тома основательных (1900 распашных страниц) комментариев к «Никомаховой этике» (*In Aristotelis librus quinque priores [et posteriores] moralium ac Nicomachum. Nova interpretatio, commentarii, quaestiones*) иезуита Тарквинио Галуцци, который объединил филологический и философский подход. Возможно, всё большее обращение к собственно аристотелевскому тексту стало толчком к обострению проблемы его несовместимости с христианскими ценностями и идеалами: так получается, что вся предшествующая интеллектуальная работа по камуфлированию этой несовместимости оказалась не столь успешной. И Галуцци снова ставит вопрос: является ли великодушие добродетелью и противоположна ли она христианской добродетели смирения? Стоит заметить, что первый из этих вопросов до сих пор остаётся актуальным для многих исследователей, даже совершенно далёких от христианства. Галуцци описывает позицию, которую собирается критиковать: это не добродетель, так как ни одна добродетель не может противоречить другой добродетели, а великодушие противостоит христианскому смирению: оно связано с устремлённостью к высшей чести и презрением к другим людям. Когда Галуцци говорит о «презрении к другим людям», он точен, в отличие от многих переводчиков Фрагмента.

Галуцци считает, что великодушие есть добродетель, она может сосуществовать со смирением в одном человеке: он может смиренно признавать бога источником всех благ и хороших качеств, но при этом презирать людей как сотворённых. Впрочем, такое решение давалось ещё Фомой Аквинским и не было откровением.

В своём учебнике по этике (1610 год) французский историк Сципион Дюплекс тоже пересказывает Аристотеля, читает его, но в понимании опирается на Цицерона. Подлинная храбрость у него обусловлена правильными (моральными) целями, доблестный человек «должен быть таким, чтобы ставить перед собой только те цели, которые достойны чести и похвалы, и чтобы он смело и отважно выполнял свои начинания, не боясь смерти и не позволяя ни невзгодам сломить себя, ни удачным результатам его деяний — чрезмерно вооду-

шевить»[552]. Судя по всему, это и было общепринятое понимание великодушия во Франции начала XVII века. Не вдаваясь в разбор подобных описаний, стоит лишь с грустью заметить, что эти рассуждения крайне далеки от философии, от поиска того, как человек может быть самим собой, как он бытийствует в качестве начала. Понятийный ряд этики всё более отдаляется от метафизики и всё более становится описанием существующих мнений.

Декарт

История деградации аристотелевского образа (да простят меня те, кто смотрит на эту историю более объективно или просто иначе) связана в эту эпоху с именем Рене Декарта. Как пишет М. Мориарти, то, что отличает картезианский идеал от аристотелевской величавости в наибольшей степени — так это его универсальность (и универсализм этики Декарта как таковой). Декарт, и это весьма порядочно с его стороны, настаивает и на другом наименовании той добродетели, о которой идет речь — теперь это *générosité*.

В работе «Страсти души» Декарт находит в своей классификации место для великодушия: оно связано с такими страстями, как уважение и презрение, которые имеют особое значение, «когда мы относим их к самим себе, т.е. тогда, когда мы уважаем или презираем наше собственное достоинство»[553]. Основание для такого уважения — свободная воля — это она «позволяет нам властвовать над собой и тем уподобляет нас до известной степени Богу, если только мы из-за собственного малодушия не потеряем прав, какие он нам дарует»[554]. И тут Декарт даёт очень важное определение великодушия: «Я думаю, что истинное великодушие, позволяющее человеку уважать себя, заключается в следующем. Он сознает, что в действительности ему принадлежит только право распоряжаться своими собственными желаниями

[552] Цит. по: *Moriarty M.* Cartesian Générosité and Its Antecedents // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 151.

[553] *Декарт Р.* Страсти души / пер. с франц. А.К. Сынопалова // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 547.

[554] Там же.

и что хвала и порицание зависят только от того, хорошо или плохо он пользуется этим правом. Кроме того, такой человек чувствует в себе самом твердую и непреклонную решимость пользоваться этим правом как подобает, т.е. охотно браться за все, что он считает наилучшим, и оканчивать начатое; это и означает следовать стезей добродетели»[555]. Наилучшей частью этого определения, конечно, является его завершение: речь идёт о непреклонной решимости (хотя только в распоряжении своими желаниями) браться за то, что считаешь наилучшим, и оканчивать начатое. Или, иначе — о решимости быть добродетельным (использовать на благо свою свободную волю — из этого желания и происходит великодушие). В чувстве собственного достоинства нет ничего, что бы зависело от других: при этом великодушный не считает себя ниже или выше других (ненамного выше), ибо это всё малозначительно в сравнении с доброй волей, «за которую они себя и уважают и которую они в той или иной мере предполагают у каждого человека»[556]. Сходство с Аристотелем могло бы быть признано, если связать понятие доброй воли с начальностью в поступке, но вот тут Декарт переходит к тому, что вообще не волнует Величавого и вообще немыслимо для него: великодушный Декарта предполагает добрую волю у каждого человека, но совершенно невозможно помыслить бытие началом как нечто множественное. Аристотель в этом исключительно последователен — Величавый есть начало и поступка друга. Бытие началом есть бытие единственное — этого Декарт не может принять. А потому его великодушные — и наиболее смиренные: они не ставят себя выше других и полагают, «что другие, имея, как и мы, свободную волю, также могут хорошо ею воспользоваться»[557]. Вот эта роковая грань, за которой уже нет аристотелевского Величавого!

Конечно, у Декарта «великодушные люди по природе своей склонны совершать великие дела», но самое лучшее, а значит и великое — делать добро другим, пренебрегая при этом своими собственными интересами. И вот великодуш-

[555] *Декарт Р.* Страсти души. С. 547.
[556] Там же. С. 548.
[557] Там же.

ный предстаёт учтивым, приветливым и услужливым по отношению к любому – этаким вежливым альтруистом. Такому великодушию противостоит надменность, а наихудшая надменность – это стремление к незаслуженной славе как таковой. Ещё одна противоположность великодушию – низость или порочное смирение, связанные со слабостью, зависимостью от других; такие люди – самые заносчивые и надменные, тогда как великодушные – «самые скромные и самые смиренные». Эта классификация внешне напоминает аристотелевскую: так надменный и великодушный отличаются только тем, что представление надменного человека о самом себе ни на чем не основано, а у великодушного – вполне справедливо (аристотелевское «будучи этого (великого. – *О.З.*) достойным»). Надменность и великодушие основаны на одной страсти: это движения удивления, радости и любви как к самому себе, так и к предмету своего уважения, а смирение вызывается иным движением: удивления, печали и любви к самому себе, смешанной с отвращением к своим недостаткам, заставляющим презирать себя. Сами эти движения одинаковы и у добродетели, и у порочности. Надо сказать, что ранее в «Страстях души» Декарт противопоставляет великодушию гордость (Orgueil), а смирению низость[558].

Как уже было упомянуто, в декартовские времена существовала проблема, что делать с аристотелевским Величавым как презирающим в свете христианской добродетели смирения. Для Декарта générosité изначально исключает презрение, независимо от того, каковы люди вокруг, и сочетается со смирением.

В самом определении добродетели просвечивает аристотелевское понятие «нрава», ведь Декарт говорит о привычках души, но только они даны не в поступках, как у Аристотеля, а в определённых мыслях. И само великодушие (générosité) основано на истинности знания – знания о своей свободе воли, и на верном применении этого знания. Эта идея, пожалуй, смущает того, кто исходит из образа Величавого и чувствует здесь некий провал: ибо кто есть тот, кто знает о свободной воле и применяет её? Как помыслить этот

[558] *Декарт Р.* Страсти души. С. 507.

опосредованный знанием разрыв между субъектом и свободной волей, между поступающим и его способностью быть началом? Ведь бытие началом это и есть единственная форма его бытия. Он не может его знать, тем более — знать прежде и применять затем, ибо его самого нет вне этого бытия началом (или вне тождества свободной воле). Как вообще можно знать свою свободную волю? Ведь лишь в поступке она дана нам.

Декарт обосновывает своё переименование: «Легко понять, что души, вложенные Богом в наши тела, неодинаково благородны и сильны (поэтому для этой добродетели я предпочел наше слово “великодушие” (Générosité), а не “величие души” (Magnanimité), как принято в школе, где эта добродетель мало известна)»[559]. (Впрочем, во времена Декарта оба слова иногда употреблялись как взаимозаменяемые, да и он сам их так иногда употребляет в «Страстях души».) Боюсь, что здесь усилия переводчиков становятся ещё более безнадёжными: исследуемое нами понятие оказывается пересечением благородства по рождению и морального качества, чему в русском языке в наибольшей степени соответствует как раз слово «благородство». Мориарти, исследуя литературу времён Декарта, приходит к выводу, что générosité заключалось в преодолении данного: объективных условий или общественного мнения[560]. И magnanimité, и générosité понимались также как способность относиться к другим хорошо тогда, когда личные чувства или превосходство склоняют к иному. Декарт очевидным образом не спорит с окружающими его представлениями, с одной стороны, и с другой — он близок стоическому пониманию великодушия, не говоря о христианском — именно к этому выводу приходит Мориарти.

Главное, что в результате уничтожается в образе Величавого, — его начальность и единственность в этом качестве начала. Именно это уничтожение проницательно описывает Феликс Равессон, не ведая, что речь идёт именно об уничтожении и, более того, о радикальном расхождении моральной философии и метафизики, как бы внешне не казалось

[559] *Декарт Р.* Страсти души. С. 552.

[560] См.: *Moriarty M.* Cartesian Générosité and Its Antecedents // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 159.

иное (а он как раз считает, что это и есть идеал, воплощаемый в рыцарстве и величии королей, «который выражает в сфере практики метафизическая теория, родившаяся из размышлений глубочайших философов»). Его логика такова: долг состоит в том, чтобы уподобиться богу как образцу и создателю, а так как бог дарует себя, то и человек должен дарить себя, и именно так он понимает декартовское «великодушие» — как некий высший закон, как благородство, générosité.

> Великодушный, говорит Декарт, это тот, кто сознает в себе наличие свободной воли, независимой от вещей, благодаря которой он является хозяином самого себя. Добавим: воли, которая проистекает из областей высших, чем он, и, освобождая его от его собственной индивидуальности, каковая в своей исключительности была бы эгоизмом, ведет его, по словам Паскаля, ко «всеобщему». Эту свободную волю, которую великодушный чувствует в самом себе, он признает у всех из своего «рода», у всех ему подобных, как существенную часть их природы. Можно добавить, что он постигает ее, хотя и не чувствует, еще лучше у других, чем у самого себя, видя ее — или думая, что видит — освобожденной от примеси низших элементов, вредное присутствие которых он ощущает в себе. Таким образом, великодушный склонен к дружбе. Любовь свойственна великим душам, и она, или дружба, побуждает больше считаться с тем, что любишь, чем с самим собой. «Бедствия, настигающие нас самих, — говорит Декарт, — несравнимы с теми, что затрагивают наших друзей, и если сожаление по поводу незначительных невзгод, испытываемых другими, — это добродетель, то огорчение из-за какого-то несчастья, которое судьба может послать нам, — своего рода малодушие. — Когда два человека любят друг друга... каждый из них... ценит своего друга больше, чем самого себя[561].

Интерпретируя Декарта, Равессон делает выпуклым именно то, что разрушительно для аристотелевской идеи и радикально искажает её: он ищет источник свободной воли в «высших областях», освобождая того человека, который благодаря ей является «хозяином самого себя», от его

[561] *Равессон Ф.* Метафизика и мораль / пер. И. Блауберг // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 195—196. (Высказывания Декарта Равессон берет из его писем.)

индивидуальности. Это делает очевидным различие между так понимаемым понятием свободной воли и идеей начала, бытия началом в поступке, об источнике которого невозможно говорить и мыслить. Эта свободная воля видится как принадлежащая всем людям, как универсальная и легче постигаемая у других, чем у себя (она действительно вряд ли постигаема, но у других – ещё менее). Ценить себя менее, чем других и считаться с собой менее, чем с другими, – невозможно представить что-то, более далёкое от аристотелевского Величавого, ценящего бытие друга в качестве бытия самого себя, бытийствующего в качестве начала, то есть единственного. Декарт, и особенно его прочтение, подобное равессоновскому, – пример того, как философия резонирует с повседневным мнением и даже испытывает своего рода экстаз от совпадения с его представлениями о хорошем. То, что она при этом теряет свой ключевой понятийный ряд, – очевидное свидетельство утраты её философского качества.

И тем не менее всегда остаётся возможность увидеть, как сквозь всё, затемняющее её, пробивается аристотелевская мысль: именно так можно отнестись к тому, что обнаруживает в декартовском великодушии В. Дильтей и что, возможно, порождает частичное (только частичное) сомнение во всем прежде сказанном:

> Высшая из всех страстей – générosité, она – самоуважение, основанное на правильном и строгом применении свободы воли, которое делает нас способными к великим делам, сближает с другими людьми, освобождает от зависти, страха и гнева (Страсти души. III. 153, 156, 161). Это понятие определено до Декарта Аристотелем как среднее между преувеличенным самолюбием и малодушием: μεγαλοψυχία (magnanimitas). Это понятие параллельно спинозистской любви к Богу тем, что определяет высший аффект, который освобождает душу и устраняет вредные страсти. Но от понятия Спинозы оно отличается тем, что выражает светский и человеческий идеал этой великой эпохи Франции: радость жизни, направленность на великие дела, в сочетании с нежным нравственным чувством, бесстрашием и способностью быть выше обычных страстей... Теперь мы можем прийти к завершающему выводу: хотя Декарт и не утверждает это отчетливо, но из его

жизненных понятий следует, что страсти преодолеваются не разумом, а высшей страстью, основанной на совершенном знании ценностей страстей[562].

Гоббс

Существующая связь между аристотелизмом Гоббса и высокой оценкой им аристократических добродетелей[563], возможно, легла в основу того, что можно считать проживанием исторических перипетий megalopsykhos как образа аристократического превосходства не в широком поле истории философии и культуры, а в пространстве одного философского учения. Предпосылками возвращения к нему послужили и Возрождение, и особенности английского менталитета, высоко ценящего аристократические ценности. В работе «Элементы закона естественного и политического» («The Elements of Law Natural and Politic»[564], 1640) Гоббс обращается к magnanimity − к величию духа. Изначально он связывает его со славой, но славой, которая опирается на определённый опыт силы (могущества), такой силы, которая позволяет достигать цели открыто, прямыми путями. Слава, по Гоббсу, есть внутреннее чувство самоудовлетворения, триумф души, в основе которого лежит воображение или представление о собственной силе и её превосходстве над силами того, с кем человек состязается. Справедливой, обоснованной такая слава является, только если представление о собственной силе и ценности определено опытом собственных действий, а не доверчивым восприятием чужих оценок или воображением.

[562] *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации / пер. М.И. Левиной. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 373.

[563] Об этой связи пишет Лео Штраус в главе «Аристократическая добродетель» в книге «Политическая философия Гоббса» (*Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1952. Chapter IV: Aristocratic Virtue. P. 44−58).

[564] Под таким общим названием было издано две работы Гоббса, одна из которых переведена на русский язык под названием «Человеческая природа»: *Гоббс Т.* Человеческая природа // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1 / пер. с лат. и англ. М.: Мысль, 1965. С. 441−514. В англоязычной комментаторской и исследовательской литературе речь чаще всего идёт о работе «Elements...».

Не воображаемая, а основанная на реальных действиях, на собственной поведенческой активности, слава ведёт всё к новым и новым действиям, к соревнованию. Тут уместно вспомнить, что аристотелевский Величавый считает себя достойным великого не только помимо внешних оценок, но и независимо от своей поведенческой энергичности – он, наоборот, бездеятелен до тех пор, пока речь не пойдёт о великом, а великое – есть то, что совершает Величавый. Таким образом, он как бы замкнут на себя, подобно тому, как замкнут на себя бог-творец: существует лишь то, чему он придаёт существование.

Величие души у Гоббса есть не просто слава, основанная на испытанной силе, но на такой силе, которая позволяет успешно и открыто достигать цели, – именно в этом сущность величия души, что становится ясно из определения противопоставленного ему малодушия. Малодушие вытекает из осознания собственных недостатков (словами Аристотеля – того, кто недостоин великого) и есть сомнение в возможности достижения целей. Таким образом, содержательное ядро величия души и малодушия – это способность достигать цели, а сама цель есть победа в соревновании. Вот знаменитое суждение Аристотеля: «Подобно тому, как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так и в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (EN 1099a). А вот что пишет Гоббс: «Человеческую жизнь можно сравнить с состязанием в беге... единственная цель и единственная награда каждого из участников этого состязания – оказаться впереди своих конкурентов»[565]. Для Аристотеля этот пример есть форма объяснения того, что добродетель есть *деятельность* сообразно добродетели, что она существует в поступках. (В этом смысле, величавость есть нечто особое, отличающееся от других добродетелей в силу того, что её ткань – это сама готовность и способность к моральному поступку, которая, впрочем, дана нам не как некое суждение или психологическое качество, но

[565] *Гоббс Т.* Человеческая природа. С. 490.

только в самом поступке.) Гоббс помещает величие души в область страстей и человеческой конкуренции, войны, где всё оценивается с точки зрения успешности опережения других. В сущности, речь здесь не идёт о сфере морали (если понимать её согласно самому Гоббсу), не о специфическом моральном целеполагании.

Великому душой у Гоббса противопоставлен малодушный (кто одобряет страсть, противоположную славе, тот называет её смирением[566], а другие — малодушием и убожеством. Гоббс же называет противоположное величию души как раз малодушием).

Именно в описании противоположного проявляется то, что величие души у Гоббса — как и величавость Аристотеля — не зависит от оценок другими, а лишь от воплощаемой в успешных, победных действиях силы. Когда Гоббс приводит ряд примеров малодушия, он выявляет, что их отличает зависимость человека от оценок извне, а не от себя как основания поступка. Именно это обусловливает противопоставление величавости и малодушия. Быть довольным или недовольным собственной славой, известностью означает одно и то же — зависимость от оценок другими, порождённую неспособностью опереться на собственную силу. Точно так же и умения, и ошибки человека являются примерами малодушия в силу того, что зависят от чужого невежества, а не от нас. Сюда же Гоббс относит и хвастовство предками — так как если у человека есть собственная сила и власть, он предпочтёт гордиться ими. Склонность к ярости, гневливости выявляет сложности в осуществлении власти, реализации силы. Такова же и враждебность по отношению к низшим. Таково же и высмеивание других, так как оно основано на чужих недостатках, а не на собственных способностях. Нерешительность есть также проявление недостатка силы, позволяющей игнорировать небольшие моменты, затрудняющие принятие решения. Все эти примеры того, что противостоит великодушию, объединены двумя моментами: ориентацией на оценку извне и недостаточностью опоры на себя. Таким образом,

[566] *Гоббс Т.* Человеческая природа. С. 480.

величие духа выступает как обладание такой силой, человеческим могуществом, которое позволяет исходить из себя и открыто (а не хитростью и плутовством) побеждать в конкуренции с другими, преодолевать препятствия с лёгкостью. Главная несовместимость гоббсовского величия духа в «Элементах...» с аристотелевской величавостью заключается в том, что оно определяется особенностью средств («легко и открыто в силу мощи») и успешностью в конкуренции с другими, — то есть *результатом* действия. И то и другое чуждо аристократическому этосу и системе ценностей, и то и другое чуждо Величавому. Величавость выражает свободу от тех причинно-следственных связей и логики, которые определяют средства и результаты поступка. Но величавость также не есть намерения и мотивы в их содержании. Что есть тогда она, — если это и не намерения, и не средства, и не непосредственная цель поступка (то есть та цель, которая описывается как его результат)? Это то, что есть в поступке помимо перечисленного. Это то, что есть у лучшего из принимающих участие в олимпиаде вне его мотивов, манеры бега и факта победы, — это то, что он совершает свой бег от своего имени и придаёт ему ценность именно этим. Он совершает публичное, общественно значимое действие как собственное, индивидуально поименованное, которому он сам законодатель, и это не способны отменить никакие законы и правила соревнования, сколько бы их ни было, и сколько бы судей ни сидело на трибунах. Для аристократического сознания соревнование есть игра, в которой результат не существенен: он значим только своей исключительной принадлежностью играющему, но не соотнесённостью с результатами других. Такова аристократическая включенность и в охоту, и в политику, и в войну. Для Гоббса вся деятельность подчинена результату, победе в конкуренции, и потому сама она обесценена, как обесценен в силу этого и сам деятель — он менее значим, чем результат его поступка, он «умирает» в этом результате, он подчинён ему (и порождён им), подобно тому, как исчезает в товаре, в отчуждённом продукте буржуазный субъект.

В «Элементах...» Гоббс утверждает, что благородство, честь есть единственный закон войны: мужество или величие

духа не допускают жестокости, тогда как только страх толкает человека на убийство[567]. Его взгляды изменятся, и это особо отразится на рассматриваемом понятии.

В «Левиафане» Гоббс по-прежнему связывает понятия силы, могущества, благородства (чести) и великодушия (в изданном переводе на русский – именно «великодушие»). Достойное для него – всё (владение, действие или качество), что является явлением собственной силы, могущества. Поэтому достойными будут великодушие, щедрость, надежда, мужество, уверенность, так как они порождены сознанием силы. (Следует заметить, что в данном перечислении великодушие и мужество присутствуют в качестве отдельных добродетелей, точно также допустимо интерпретировать и их соседство в «Элементах», хотя Лео Штраус утверждает, что Гоббс отождествляет их[568].) Действия, связанные с лишениями и основанные на справедливости, являются, по Гоббсу, достойными как свидетельства великодушия, ибо оно есть свидетельство силы (могущества).

В контексте данного рассмотрения очевидно принципиальным становится вопрос, *что* есть та сила (могущество), о которой говорит Гоббс и которая лежит в основе великодушия. Исходя из приведённого описания из «Элементов», можно сказать, что существенным является принадлежность силы индивиду, она есть проявление исключительно его собственного бытия, она есть его способность исходить из себя, самому действовать, не ориентируясь на оценки других.

Великое деяние свидетельствует о могуществе, силе человека и вызывает уважение независимо от того, справедливо ли оно. Гоббса (в отличие от Цицерона) не смущают приводимые им примеры восхваляемых античных богов, деяния

[567] Эта идея потенциально несёт в себе совершенно не гоббсовский, а, скорее, ницшевский поворот в этике. Во всяком случае, в ней есть зародыш совершенно иного понимания морали, в рамках которого центральное место мог бы занять аристотелевский величавый или родственный ему образ.

[568] См.: *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. P. 44–58. Значимым является то, что свою главу об аристократической добродетели в книге «Политическая философия Гоббса» Лео Штраус полностью посвятил величавости.

которых велики независимо от их возможной моральной оценки (если бы они, например, совершались не богами, не величавыми), когда одинаково значимо изобрести музыку и выкрасть стадо. Но о великодушии, величавости всё же свидетельствует следование справедливости[569].

В VI главе «Левиафана» величие духа описывается как основание двух других добродетелей – храбрости и щедрости: «Величие духа. Пренебрежение малой помощью или незначительными препятствиями при достижении наших целей называется величием духа.

Храбрость. Величие духа, проявляемое под угрозой опасности быть убитым или раненым, называется храбростью, мужеством.

Щедрость. Величие духа в пользовании богатством называется щедростью»[570]. «Деяния, проистекающие из чувства справедливости и сопряженные с потерями, есть нечто почетное, ибо они суть признаки великодушия, а великодушие есть признак могущества. Хитрость, коварство и пренебрежение справедливостью, напротив, нечто позорное»[571]; «величие души сказывается в презрении к несправедливым или бесчестным средствам»[572].

Именно на основании этих отрывков Лео Штраус делает вывод о том, что в «Левиафане» великодушие понимается как основа, источник всех добродетелей: не только мужества и щедрости, но также и справедливости и чести (что позволяет понять, почему «гоббсизм» стал столь существенным для образа подлинного джентльмена после Реставрации). Далее Штраус делает ударение на отличии гоббсовского понимания от аристотелевского[573] – великодушие понимается не как

[569] Обращение к текстам Гоббса, в которых он упоминает magnanimitas, иногда заставляет предположить, что это понятие, возможно, для него не является концептуальным, что это своего рода словопопутчик, дань традиции, ностальгия по аристократическим ценностям и образам.

[570] *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 42.

[571] Там же. С. 70

[572] Там же. С. 55

[573] Хотя при более широком рассмотрении Гоббс и Аристотель именно сходятся в этом.

украшение[574] уже существующих добродетелей, а как порождающее их основание, при том, что добродетель понимается им не как состояние, но исключительно как намерение: «они (моральные философы) усматривают все их значение в умеренности страстей, как будто бы не причина, а степень дерзновения составляет мужество или же не причина, а размер дарения составляет щедрость»[575]. Если добродетель, как её определяет Гоббс, есть путь к миру, то великодушие выступает в качестве основания, источника тех мотивов, намерений, которые ведут к миру и являются, таким образом, добродетелями. Гоббс прямо делает акцент на намерении в 27-й главе: «каждый (вне гражданского права. – *О.З.*) является судьей самому себе и может быть обвинен лишь своей совестью и признать себя оправданным на основании чистоты своих намерений. Если поэтому его намерение честно, его поступок не является грехом. В противном случае его поступок – грех...»[576]

Как с сожалением отмечает Лео Штраус, понимание аристократически масштабного великодушия как основания всех добродетелей встречается у Гоббса только в «Левиафане». Да и в этом произведении, в котором автор отвергает

[574] По Аристотелю, это «своего рода украшение добродетелей, придаёт им величие и не существует без них» (EN 1124a). В связи с этим хотелось бы сделать два замечания. Во-первых, то величие, которое описано как украшение, в ходе истории морали, вероятно, превращается в неотделимое, необходимое, сущностное качество бытия морального субъекта, и даже в его долг – яркое выражение чего можно найти у Канта в его рассуждении о гордости, как проявлении способности человека следовать моральному закону: «не отрекаться от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится уже в понятии добродетели); и такая самооценка есть долг человека перед самим собой» (*Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4, Ч. II. М.: Мысль, 1965. С. 373). Именно уверенность в собственной моральной ценности Кант называет моральной гордостью (arrogantia moralis). Это не гордость чем-то свершённым или обладаемым, это некоторое исходное отношение к самому себе как существу, способному быть субъектом морального закона, существу внеэмпирическому, ноуменальному. Во-вторых, величавость, вероятно, есть такое «украшение», в котором сущностная основа достигает наибольшей проявленности.

[575] *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 123.

[576] Там же. С. 226–227.

гордость как возможное основание подчинения закону и установления мира, было бы невозможно сохранить значение величия души при том, что оно неотделимо от гордости. Гордость несовместима с идеей равенства: «если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях. Вот почему я в качестве девятого естественного закона устанавливаю здесь, что каждый человек должен признать других равными себе от природы. Нарушение этого правила есть гордость»[577]. Таким образом, Гоббс оказывается среди тех, кто, отвергая аристократические ценности, не может принять Величавого в качестве центральной фигуры социально-философского и этического дискурса. Гордость оказывается в ряду других пороков, которые ведут к войне и «никогда не могут стать правомерными, так как никогда не может быть, чтобы война сохраняла жизнь, а мир ее губил»[578]. Величие души и гордость, неразрывно связанные с благородством и бывшие в «Элементах» единственным законом войны, противостоящим жестокости, к которой ведёт страх, отвергаются теперь Гоббсом, разрывающим с аристократизмом. Гоббс избирает страх в качестве основания следования законам, обосновывая это тем, что страх совместим со свободой

[577] *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 119. Важным является то, что при формулировке девятого закона Гоббс напрямую вступает в спор с Аристотелем: «Вопрос о том, кто является лучшим человеком, не имеет места в естественном состоянии, где (как это было показано ранее) все люди равны. Существующее в настоящее время неравенство было введено гражданскими законами. Я знаю, что Аристотель в первой книге своей “Политики” устанавливает в качестве основы своей доктрины, что некоторые люди предназначены самой природой к управлению, именно наиболее мудрые (к каковым он причислял и себя как философа), другие же – к службе (именно те, кто обладает сильным телом и не является, подобно ему, философом), как будто разделение на хозяев и слуг было установлено не соглашением людей, а различием ума, против чего говорит не только разум, но и опыт. В самом деле, мало найдется таких дураков, которые не предпочитали бы сами управлять собой и не быть управляемыми другими; и те, кто считает себя мудрым, не всегда, не часто и почти никогда не одерживают победы, когда они вступают в борьбу с теми, кто не доверяет собственной мудрости» (Там же. С. 118–119).

[578] Там же. С. 122.

и равенством. (Это страх смерти, иногда речь идёт о страхе бесчестной смерти.)

Возможно, понимание Гоббсом величия души, хотя и имело аристократическую оболочку, но внутри изначально содержало принципиально анти-аристократическое содержание, несовместимое с аристотелевской идеей и образом megalopsykhos. Есть существенное различие между бытием первым и превращением желания быть первым в основание поступков. В каком-то смысле они отрицают друг друга. Гоббс же воспринимает возвышение человека как результат его личного решения и усилия. С одной стороны, по его словам, мало найдётся таких дураков, которые не предпочитали бы сами управлять собой и не быть управляемыми другими, а с другой — тот, кто считает себя более мудрым (то есть лучшим), скорее ошибётся, — или, иначе, возвеличивание себя в своей самооценке является источником ошибок и падений. То есть его герой — своего рода анти-величавый: ему не стоит соотносить себя с великим, но стоит бороться за величие. Аристотелевский гордый по праву, изначально превосходящий, видящий себя в центре мира и в тождествевладении им, не нуждается в борьбе за своё возвышенное место. Это — очевидная данность аристократизма. Но это и особенность того, кто совершает моральный поступок. И в этом смысле величавость есть именно не украшение, не итог, а начало. Ценность морального поступка не вписывает его в ряд целей и средств, замыкается на себя — «поступки, сообразные добродетели, будут доставлять удовольствие сами по себе» (EN 1099a) — и величавость есть такое качество добродетельного поступка, которое выражает достаточность его оснований в самом человеке. Именно это сливает в единое «украшение» и основание. (Объективированные результаты, следствия поступка не могут быть его результатом как морального явления уже в силу того, что они превращают поступок в производное множества факторов, определяющих судьбу поступка как принадлежащего уже законам мира вне субъекта. Признать основанием поступка его следствия, включающие его оценку другими, его место в причинно-следственных связях мира — значит отказаться от себя в качестве начала, основания данного поступка.) Поэтому вовсе

не превращение Гоббсом величия духа в основание ряда добродетелей контрастно отличает его от Аристотеля (о чём пишет Л. Штраус), но идея теоретической необходимости равенства и конкуренции.

Для Гоббса уже в «Элементах...» счастье человека есть «постоянно обгонять всех»[579] («постоянное стремление превзойти того, кого он видит» – в переводе с английского (*Elements of Law*, I, ix, 21)). Иными словами, аристотелевский Величавый считает себя достойным великого, будучи этого достойным: он не стремится к величию, он есть само величие, осознающее себя таковым и полагающее его, то есть себя, в основу поступка. Человеку Гоббса, «радость которого состоит в сравнении себя с другими людьми, доставляет удовольствие только то, что является выдающимся»[580]. Само стремление к выдающемуся делает это выдающееся вторичным – оно служит сравнению себя с другими. Стремление к миру – главная моральная обязанность гоббсовского человека, а «сам Гоббс фундаментальным для установления мира считал лишенное интереса принятие других как равных себе»[581]. В аристотелевском Фрагменте «другие» присутствуют, причём в качественном разнообразии: это и «добропорядочные люди», воздающие почести, это и «случайные люди», облагодетельствованные и благодетельствующие. В этом отношении Фрагмент густонаселён. Но все эти Другие существуют лишь настолько, насколько они включены в отнесенность Величавого к самому себе, и главным образом в качестве отвергаемого оценочного фона. Есть ещё и необозначенные те, чьё мнение и видение Величавого, возможно, описывает автор. Но и они подчинены Величавому именно как носители видимости, мнения. Иными словами, Другие существуют «посредством» ценностного существования Величавого, как часть его бытия. Сам Величавый единственен, равенство дано ему лишь как равенство самому себе. Таким образом, аристотелевскому Величавому нет места в этиче-

[579] *Гоббс Т.* Человеческая природа // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 491.
[580] *Гоббс Т.* Левиафан... // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 131.
[581] *Оукшот М.* Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса / пер. с англ. Е. Косиловой // Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 168.

ском рассмотрении Гоббса, ну а добродетелям гоббсовского человека никогда не быть коронованными величавостью.

Тем не менее М. Оукшот, желая найти у Гоббса нечто, противоположное человеку покорному и страшащемуся, находит идеал, родственный аристотелевскому. Этот идеал основан на «добродетели гордости» (М. Оукшот), славе неуязвимости, «которая основывается на мужестве, приводит к великодушию, а великодушие – к миру»[582]. Эта гордость выступает «основанием для сохранения своей собственной природы и освобождения от страха позорной смерти и от борьбы, которую этот страх вызывает»[583]. Но тем не менее, даже если у Гоббса и был такой план рассмотрения и даже если у него можно найти аристократические устремления (хотя Оукшот ставит это слово в кавычки и говорит – «как бы “аристократические”»), он отказывается от них в поиске одного закона для льва и для быка, тогда как аристотелевский Величавый – тот, кому закона не нужно, он сам себе закон.

* * *

Гоббс, сохранивший в философском дискурсе понятие magnanimitas, в итоге полностью лишает его аристотелевского содержания и уводит заложенную в нём перспективу этического философствования в своего рода подполье. Сущностно связанные с величием души благородство и гордость из оснований добродетельных поступков становятся источниками пороков. Впрочем, Гоббс делает и ту оговорку, что их главный недостаток в контексте задачи построения его социально-философской теории заключается лишь в принципиальной не-массовости. Иными словами, философия снова сталкивается с особой проблемой: насколько допустим этический дискурс, сориентированный на исходное неравенство, исключительность, превосходство описываемого субъекта морали? Или уже в сами ценностные основания такого дискурса должны быть заложены аксиомы равенства и множественной тождественности моральных субъектов?

[582] *Оукшот М.* Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса. С. 190.
[583] Там же.

В последнем случае аристотелевский megalopsykhos оказывается выброшенным за его пределы. Собственно говоря, уже начиная с Цицерона, и особенно откровенно у Фомы Аквинского, философия пытается примирить аристотелевский образ с желанием придать ему универсальный, равнодоступный характер, превратить его не в аристократический, а в общечеловеческий идеал. Но избранный ею путь был путём принижения и обескровливания этого образа, низведения его до уровня мелкобуржуазного сознания. Это никак не доказывает невозможность философского построения морали, основанной на восхождении от отождествлённости и уравненности к возвеличенной единственности, к такого роду превосходства, который есть принципиальное, сущностное превосходство морального субъекта над вещным, причинённым миром.

Универсализуемость, всеобщность морального сознания может основываться не только на идее равенства, но и на идее единственности — это, на мой взгляд, и есть ценнейшее содержание всего смыслового поля, продуцируемого образом megalopsykhos, не нашедшее продолжения в строго очерченных рамках этики, но не утраченное в более широком поле философии, и тем более — в пространстве культуры и в пространстве морали. Напомним об одном из воспроизведений аристотелевского Величавого в литературе, чья судьба во многом походит на судьбу своего прообраза — о герое 94-го сонета Шекспира.

Юм, Смит и др.

Невозможно не сказать несколько слов о том, как понимали и «поднимали» величие души философы XVIII века, в частности – представители Шотландского Просвещения. Они видят в идее величия духа ценное наследие античности, но, стремясь вписать её в современное им ценностное пространство, продолжают «историческое» дело её разрушения и искажения, активно вводя в рассмотрение великодушия внешнего наблюдателя, оценку извне, интерсубъективность и разрушая таким образом особую аристотелевскую оптику.

Оговорив это, именно с такой позиции, обратимся к одному из разделов Третьей части «Трактата» Юма, который он называет «О величии духа» («Of greatness of mind») (T 3.3.2.). (Заметим попутно, что, например, в «Исследовании о принципах морали» Юм использует три понятия: «greatness of mind», «the sublime», и «magnanimity», связывая все три с античностью, в частности с текстами Кассия Лонгина[584]. В ранних письмах Юм говорит о возвышении души (elevation of soul), но затем предпочитает понятие «greatness of mind», как бы проводя различие между античным и современным ему пониманием[585].) Существует мнение, что этот небольшой раздел был первым развёрнутым рассмотрением «концепции величия души или разума в англоязычной философии», способствовавшим «одомашненному и демократизированному

---

[584] См.: *Юм Д.* Исследование о принципах морали / пер. В.С. Швырёва // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 251. Впрочем, ссылка на русский перевод не слишком уместна, так как переводчик одинаково перевел и greatness of mind и magnanimity как «величие духа». «Кто не бывал поражен каким-нибудь характерным примером величия духа (greatness of mind) или благородства характера, возвышенностью чувства, презрением к рабству и той благородной гордостью и одухотворенностью, которые проистекают из сознания добродетели? Возвышенное (Sublime), говорит Лонгин, часто есть не что иное, как эхо или отображение magnanimity величия духа (magnanimity), и когда это качество проявляется в ком-либо, то оно вызывает наше одобрение и восхищение, даже если не произнесено ни слова, как это можно наблюдать в случае столь прославленного молчания Аякса в “Одиссее”, которое выражает более благородное пренебрежение и решительное негодование, чем это может передать какой-либо язык».

[585] Здесь уместно сослаться и отметить интересную статью: *Corsa A.J.* Modern Greatness of Soul in Hume and Smith // Ergo. 2015. Vol. 2, N 2. P. 27–58.

пониманию» этой добродетели»[586]. Толчком к такому одомашниванию мало-одомашненного образа языческого героя выступает чувство, описываемое Юмом так: «...когда мы останавливаем свой взгляд на самом лице, являющемся виновником всех этих бедствий, в его характере обнаруживаются такие блестящие черты, что одно созерцание его возвышает наш дух и мы не можем отказать ему в восхищении»[587]. Это даёт повод многим исследователям сделать вывод, что, словами В.В. Васильева, Юм делает мировоззренческий выбор «в пользу дохристианской этики, которая, как он, впрочем, считает, всегда разделялась не только многими философами, но и "миром", обычными людьми»[588].

Казалось бы, «демократизированное» понимание великодушия и опора на мнение «обычных» людей совершенно исключают сохранение хоть каких-то следов Величавого, но тем не менее общий, вызывающий философский взгляд Юма, разрушающий обыденные представления, отказывающий личности в субстанциональности, даёт основание предполагать, что это не так, что он не мог не пересечься с Аристотелем уже в силу этого вызова, который он бросает обыденности.

Великодушный видится Юмом как гордый человек. Он пытается балансировать между разными оптиками – взглядом «других людей», собственным взглядом на другого и взглядом на самого себя. Впрочем, начинает он с непосредственной приятности или неприятности «какого-либо качества для других людей независимо от всяких размышлений о тенденциях этого качества»[589]. Юм опирается на два принципа – симпатии (sympathy) и сравнения (comparison), сразу же помещая «величие духа» в пространство общения, взаимодействия людей. «Общение между человеческими ду-

[586] *Solomon G.* Hume on "Greatness of Soul" // Hume Studies. 2000. Vol. 26, N 1. P. 130.

[587] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. I М.: Мысль, 1996. С. 637.

[588] *Васильев В.В.* Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020. С. 284. Надо заметить, что на мой исключительно субъективный взгляд, Васильев недооценил значение понятия величия духа и гордости у Юма, что легко объяснимо, но не привлекательно.

[589] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 628.

шами столь тесно и интимно, что стоит лишь какому-нибудь человеку приблизиться ко мне, как он тотчас заразит меня всеми своими мнениями и в большей или меньшей степени подчинит себе и мои суждения», так что чужие чувствования становятся «до некоторой степени нашими собственными»[590]. Следует оговорить, что чувства других воздействуют на нас, только становясь нашими: и это важнейший момент для понимания юмовской идеи Я, без которой от прежнего Величавого останется лишь ряд психологических наблюдений. Второй принцип – сравнения или изменения наших суждений об объектах в зависимости от их отношения к тем объектам, с которыми мы их сравниваем, причём самое наглядное сравнение – с нами самими. Сравнение приводит к тому, что мы «очень низко падаем в собственных глазах, когда находимся в присутствии великого или выдающегося по уму человека, и эта униженность составляет значительную часть того уважения, которое мы оказываем тем, кто нас превосходит»[591]. Далее мы видим у Юма рассуждение, отдалённо напоминающее место из Аристотеля, в котором речь идёт о соответствии или несоответствии того, чего человек считает себя достойным, тому, чего он действительно достоен, но у Юма речь идёт о гордости. Гордость другого может давать повод к «унизительному и неприятному для нас сравнению», а наша собственная «делает для нас столь неприятной гордость других людей»[592]. Тем не менее должная степень гордости в сочетании с сознанием собственного достоинства даёт нам веру в себя, уверенность в успехе наших действий. У Юма неподдельная, искренняя гордость, которая для него есть синоним самоуважения, должна быть скрыта и «действительно обоснованна» – «безусловно должна быть характерна для человека чести и... нет другого качества души, которое было бы более необходимо для того, чтобы приобрести уважение и одобрение человечества»[593]. Здесь, в этом выводе наносится непоправимый удар по образу Величавого, для которого это уважение и одобрение человечества решительно отодвинуто

[590] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 628–629.
[591] Там же. С. 631.
[592] Там же. С. 631–632.
[593] Там же. С. 634.

в дальний угол от действительно великого и важного, так как они есть активность других, а не его самого.

Великие поступки, согласно Юму, есть те, которые вызывают «восторг в человечестве», и они имеют своим основанием гордость и самоуважение. И то, чем мы восхищаемся «как величием и возвышенностью духа, есть не что иное, как спокойная и твердо обоснованная гордость и самоуважение или нечто в сильной степени причастное данному аффекту»[594]. И вот то, что опять приближает Юма к Аристотелю: «гордость делает нас способными к деятельности и в то же время дает нам непосредственное удовлетворение»[595]. Гордость, или величие духа, делает нас способными к деятельности: пожалуй, это важный, хотя и почти случайный отзвук аристотелевской идеи, который немедленно заглушается апелляцией к полезности и приятности.

Тем не менее, если бы перед нами стояла задача или мы просто не могли бы устоять перед желанием увидеть след аристотелевской идеи у Юма, то, скорее всего, именно это порождение деятельности и идеи Я гордостью стало бы ключевым (хотя, возможно, не стоит проходить мимо и почти уже классического понимания величия духа как философского спокойствия Сократа[596]). Действительно, гордость, или величие духа, – понятие, важнейшее для возникновения идеи Я: в этом морально-философское начало проникает в основы

[594] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 635.

[595] Там же. С. 636.

[596] «Такого же типа добродетелью, как и мужество, является невозмутимое философское спокойствие, которое возвышается над страданием, печалью, гневом и всякими ударами враждебной судьбы. Сознавая собственную добродетельность, говорят философы, мудрец возвышается над случайностями жизни и, надежно укрытый в замке мудрости, смотрит сверху вниз на копошащихся где-то внизу смертных, занятых погоней за славой, богатством, почетом и всякими легкомысленными наслаждениями. Эти притязания, когда их доводят до крайности, являются, несомненно, чрезмерными для человеческой природы. Однако они исполнены величия, которое захватывает наблюдателя и вызывает его восхищение. И чем ближе мы приближаемся на практике к этому величественному спокойствию и безразличию (а мы должны отличать его от тупой бесчувственности), тем более надежного удовольствия достигнем мы сами и тем большее величие духа явим миру. Философское спокойствие воистину может рассматриваться как вид духовного величия. Кто не восхищается Сократом...» (Там же. С. 255).

метафизических взглядов Юма, что позволяет нам сделать ещё одно отступление, точнее – остановку в этой точке рассмотрения истории понятия величавости.

Вариация. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я[597]

Юмовская утрата Я, идентичности человека, Self в первой книге «Трактата о человеческой природе» и своеобразное воскрешение Self во второй книге непосредственно в связи с понятием гордости может рассматриваться как особый способ постановки проблемы возможностей гносеологического и аксиологического начал в конституировании морального субъекта. Юм стал тем мыслителем, который выразил и развил идею гордости в её связи с идентичностью человека или чувством самости. В результате понятие гордости заняло в системе его идей совершенно исключительное место, а его теоретическое рассмотрение стало своеобразной вершиной в самой истории данного понятия. В нём произошло некое слияние двух наблюдаемых в истории культуры и философии пониманий гордости, одно из которых рассматривает её в первую очередь как гордость *чем-то* – собственным качеством или владением, а в другом гордость есть исходное, первичное утверждение себя как ценностного субъекта. Юм своеобразно замкнул эти понимания друг на друга, таким образом воспроизводя тот круг самодостаточности, который сформулирован ещё у Аристотеля при определении добродетели и добродетельного человека и который, видимо, присущ любому философскому анализу морали, акцентированному

[597] Данный раздел не претендует на качество историко-философского исследования юмовского понимания гордости, которое имеет богатую традицию и своих законодателей. Речь идёт, скорее, об обращении к проблематике, скрывающейся за юмовским рассмотрением. В связи с этим автор допускает некоторые терминологические вольности, каждая из которых, впрочем, может быть отдельно рассмотрена и обоснована. Кроме того, несмотря на неоднократное обращение к английскому варианту текстов Юма, автор делает упор на движении идей, не рассматривая неизбежные проблемы перевода в качестве препятствий для понимания общей направленности мысли философа. Этот текст был написан к 300-летию Дэвида Юма, то есть к 2011 году. Тогда ещё не появилась основательная книга В. Васильева о нем.

на субъектности. В своём обосновании фундаментальной роли гордости Юм открыто противостоит и христианскому видению её в качестве корня и матери всех грехов (он открыто формулирует это противостояние и, более того, эпатируя, определяет гордость как основу всякой добродетели), и гоббсовскому отказу от гордости в качестве основания мира (в силу того, что она присуща немногим и несовместима с идеей равенства: в результате Гоббс, как уже было сказано, отдаёт вынужденное предпочтение страху).

Тождество личности становится предметом рассмотрения Юма в двух перспективах: «поскольку оно касается нашего мышления или воображения» и «поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе»[598]. Тождество первого рода аналогично тому тождеству, которое приписывается растениям и животным, то есть оно есть тождество человека как природного существа. (Юм оговаривает, что его появление связано в том числе с такой особенностью воображения, которая комбинирует части восприятия применительно к общей цели, общему назначению[599], таким образом намечая связь тождества Я с целеполаганием.) В перспективе мышления и воображения невозможно «уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий...»[600] Появление в юмовском рассмотрении аффектов гордости и униженности решительным образом меняет направленность взгляда: это уже не взгляд человека, смотрящего на себя так же, как он смотрит на любой объект внешнего мира и в результате обнаруживает в себе многообразную череду впечатлений и идей, то есть остающегося в отношении к познанию классическим познавателем. Гордость и униженность настойчиво и определённо указывают на свой объект, на Я (Self) независимо от многообразия и разнокачественности вызывающих эти аффекты причин. Это напоминает то, как стрелка компаса нацелена на север независимо от изменения положения компаса в пространстве. В результате Я, эта точка притяжения, отличается постоянством по отношению к множеству связей с миром,

[598] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 367–368.
[599] Там же. С. 372.
[600] Там же. С. 351.

причём самой постоянной чертой включённых в эти связи явлений мира становится их принадлежность Я: слово «мой» является наиболее существенным для того, чтобы нечто стало причиной гордости или униженности. В результате в пространстве аффектов и отношения к самому себе Я выступает уже таким объектом гордости, который сам является своеобразным основанием её возникновения, с одной стороны, а с другой — обнаруживаемым, если не конституируемым посредством данного аффекта.

Юм в своих рассуждениях отталкивается от анализа гордости внешним объектом (причиной), но постоянно рассматривает гордость через соотнесённость с Я в качестве её условия и предпосылки. Он начинает с простой констатации, что гордость, будучи аффектом, порождается приятными объектами, имеющими к нам отношение, при помощи ассоциации идей и впечатлений, а неприятные объекты вызывают униженность. Но ограничения, вносимые далее в это общее утверждение, существенно преобразуют его. Во-первых, отношение между приятным объектом и человеком должно быть тесным, близким, то есть объект должен быть связан с человеком некоторым особым образом, не случайно. Второе ограничение касается исключительности, редкости данного объекта. При этом Юм оговаривает, что подлинным объектом аффекта является наше Я. Таким образом, гордость связана с уникальностью, с одной стороны, чего-то внешнего, но с другой — и это наиболее существенно — с уникальностью, «редкостью» Я. Третье ограничение связано с тем, что приятный предмет должен быть заметен и очевиден и для других, — Юм опять возвращается к внешнему источнику гордости. Но четвёртое ограничение снова возвращает нас к человеческому Я как её первичному источнику: «То, что случайно и непостоянно, доставляет нам мало радости и еще меньше гордости»[601]. Критерием длительности выступает сам человек, для него самое постоянное и длительное — это он сам, именно в сравнении со своим Я определяется постоянство, а значит, и воздействие на гордость того или иного предмета или явления. Таким образом, даже

[601] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 422.

если гордость и порождается чем-то внешним, то только в его соотнесённости с Я. Точно так же и роль оценки извне, другими людьми определяется значимостью этих людей для Я и совпадением их оценки с моей собственной. Гордость, таким образом, рождается первичностью моего Я по отношению к воздействиям мира на меня, и она же является формой обнаружения, конституирования Я. Пятое ограничение заключается в воздействии общих правил, тем не менее и тут Юм оговаривает значение уникальности опыта каждого и значимости общего лишь в соотнесённости с собственным Я. «Как бы ни уважал человек любое качество, рассматриваемое отвлеченно, но, если он сознает, что не обладает им, похвалы всего света в данном отношении не доставят ему никакого удовольствия, потому что они не в состоянии будут повлиять на его собственное мнение о себе»[602].

Данное рассуждение Юм заканчивает пассажем о том, что наиболее гордые и наиболее имеющие к тому основания люди не всегда самые счастливые, а униженные не всегда самые несчастные. «Какое-либо несчастье может быть реальным, хотя причина его и не имеет отношения к нам; оно может быть реальным, но не из ряда вон выходящим; реальным, но незаметным для других; реальным, но не постоянным; реальным, но не подходящим под общие правила. Такие бедствия не преминут сделать нас несчастными, хотя они и не способны ослабить нашу гордость»[603]. Таким образом, гордость выступает в качестве некоторого фундамента человеческой независимости от случайностей и удручающих мелочей жизни, противостоит всему, что стремится умалить значение человеческого Я, его самость.

Идея, соответствующая гордости как аффекту, есть идея нашего Я. И именно эта идея неизменно вызывается этим аффектом. «Благоприятная идея нас самих» и есть тот последний объект, в котором гордость как аффект находит свою последнюю причину, сколько бы ни шла речь о наличии вызывающих её внешних объектов. Существенные для гордости исключительность и постоянство объектов обрета-

[602] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 454.
[603] Там же. С. 424.

ют смысл лишь в качестве собственных исключительности и постоянства.

Юм уделяет особое внимание оправданию гордости, что понятно на фоне традиционного христианского неприятия её. (Следует отметить, что, хотя в цитируемом нами академическом переводе Юма гордости противостоит униженность, речь идёт о слове, переводимом в христианской традиции как смирение, – это «humility».) В основе этого оправдания лежит рассмотрение связи гордости с добродетелью, явно противостоящее христианскому. Юм говорит о добродетели как о том, что возбуждает гордость (ещё в большей степени, чем внешние объекты), а о пороке – как о вызывающем униженность, которую принято считать добродетелью (правда, обозначаемую как смирение). Как бы игнорируя суть спора, Юм заявляет: «Я замечу, что понимаю под *гордостью* то приятное впечатление, которое возникает в нашем духе, когда сознание нашей добродетели, красоты, нашего богатства и власти вызывает в нас самоудовлетворение. А под *униженностью* я понимаю противоположное впечатление. Ясно, что первое впечатление не всегда порочно, так же как второе не всегда добродетельно. Самая строгая мораль позволяет нам чувствовать удовольствие при мысли о великодушном поступке, и никто не считает добродетелью бесплодные угрызения совести при мысли о прошлых злодеяниях и низостях»[604]. Последнее вполне заслуживает возражения – строгая мораль порой весьма близка именно к таким оценкам. Но важно обратить внимание на перечень, в котором в одном ряду оснований гордости стоит и добродетель, и богатство. Для Юма качества предметов или явлений, вызывающих гордость, несущественны перед самой обращённостью человека на самого себя в чувстве самоудовлетворения.

Второй аргумент в оправдание гордости – её значение для деятельности человека, для его смелости и предприимчивости. В этом смысле, как считает Юм, лучше переоценить собственное достоинство.

Третий путь аргументации основан на утверждении, что «наши собственные ощущения также определяют

[604] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 428.

добродетельность или порочность какого-либо качества, как и те ощущения, которые оно может вызвать у других»[605]. Поэтому, хотя гордость и может быть неприятна для других, тот факт, что она всегда приятна для нас (а собственная скромность часто вызывает в нас неловкость), является решающим.

Для Юма важно соответствие гордого сознания собственного достоинства наличию ценных качеств. Сама возможность совпадения гордости и «бытия достойным ее», пожалуй, один из главных аргументов в её обосновании. Юм в данном случае выявляет момент, который был для Аристотеля определяющим, – считать себя достойным великого, будучи этого действительно достойным. (Впрочем, переоценка себя, по Юму, всё же лучше – ведь давая веру в себя и толчок к деятельности, она способствует и изменению человека, успеху его начинаний.)

Смирение может вменяться человеку лишь в качестве чего-то внешнего, невозможно вменять в качестве обязательной полную искренность в данном отношении. Гордость, наоборот, будучи неподдельной и искренней, хорошо обоснованной и в то же время скрытой, характерна для человека чести. Она скрыта, но проявляется в великих поступках и чувствованиях (и «по праву гордый» Аристотеля пассивен и празден в ожидании достойного великого). «Все, что мы называем героической доблестью и чем восхищаемся как величием и возвышенностью духа, есть не что иное, как спокойная и твердо обоснованная гордость и самоуважение...»[606] А проявление гордости и высокомерия неприятно другим людям лишь потому, что оскорбляет их собственную гордость, рождает в них неприятный аффект униженности.

Порой великие дела гордых мира сего приносят страдания и разрушения, и тем не менее блестящие черты их виновников вызывают в нас восторг, побеждает более сильная и непосредственная симпатия.

Наиболее существенной в рамках данного рассмотрения является идея Юма, что аффект гордости («passion of pride») воспроизводит, порождает идею самости («the idea of self»).

---

[605] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 762.
[606] Там же. С. 765.

Гордость у Юма укоренена в таком отношении к Я, которое обнаруживает его не в результате познания (гордость есть не познающее, а эмоционально утверждающее, задающее начало): Я не выводится из «есть», подобно тому, как из суждений со связкой «есть» не выводится должное. Если обратиться к этой знаменитой идее Юма – в её формулировке он использует глагол «get», – можно сказать, что мы не можем получить идею Я из описания наличествующей реальности, из её познающего восприятия. Невозможно обнаружить тождественное Я как познаваемую данность, как наличную вещность. В познании Я есть связка впечатлений и идей – и единственная возможность конституировать или обнаружить иное, единое Я как самость заложена в выходе за пределы познания, за пространство наличного. Аффект гордости задаёт особую возможность, в которой Я обнаруживается во внепознавательной перспективе, в которой оно предшествует наличному бытию и в которой наибольшую значимость обретает переход от должного к сущему. Юм отмечает, что гордость собой является основанием стремления человека не унижаться до грязного и злодейского поступка, «из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении»[607]. Без соотнесения с собой, с собственным Я (а гордость воспроизводит и утверждает это соотнесение) человек был бы совершенно пассивен и нечувствителен[608]. Для Юма это есть условие возникновения не познающего, а поступающего Я, более того – поступающего на основе определённого отношения к себе, задаваемого гордостью.

Аффекты гордости и униженности нацелены на Я как на свой объект: сама эта направленность не способна задать ни тождество, самость личности, ни её субъектность. От мышления и воображения Юм переходит к аффектам и к «благоприятной идее нас самих», то есть к сфере оценок, но для прорыва к идентичному, тождественному Я требуется нечто фундаментально иное. Этим иным, этой основой самости, преодоления распадения на множество, пусть и данное в виде

[607] *Юм Д.* О достоинстве и низменности человеческой природы / пер. с англ. Е.С. Лагутина // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 611–612.

[608] Там же. С. 616.

связки, может быть такое пространство, в котором сам человек существует исключительно в качестве единственности, а в силу этого и центральности. Это пространство поступка. В юмовском понятии гордости оказываются сочленены два момента: этот аффект и конституирует идею Я (указывает не некий единый центральный объект), и лежит в основе способности совершать поступки. Именно в поступке человек является не познающим, отражающим мир, а взламывающим его во всей его непознанности. Порождаемая гордостью благоприятная идея нас самих позволяет человеку доверить себе и взять на себя решение о совершении поступка, которое принципиально не может быть основано на полноте знания ситуации, всех последствий и результатов, возможных оценок, успешности действия, поведения других вовлечённых в него людей и т.д. Таким образом, сама возможность поступания определяется перенесением акцента с мира и познания мира на субъекта поступка, гордым низвержением мира. Признание «моим» не только некоторых явлений мира, но признание *моим* поступка есть принятие на себя ответственности: принятие на себя ответственности за всё многообразие последствий поступка (признание их своими), а в сущности, с учётом бесконечности взаимосвязей мира (когда случайное убийство бабочки может повернуть весь ход истории), — за весь мир, является не некоторым отдалённым следствием моральной субъектности, но формой её заданности. Это принятие ответственности стоит по ту сторону познания, отрицает его в качестве начала человеческого существования и в определённом смысле предшествует ему. Идеи, представления, возникающие в результате познания, не могут, по Юму, сами по себе стать мотивами и основаниями поступков: для этого нужны эмоции, аффекты. В этом отношении, как показывает Э. Рэдклифф, Юм чрезвычайно серьёзно относится к понятию личности, характера, аффективной природы, диспозиции субъекта[609]. Аффекты гордости и униженности не являются мотивирующими в том смысле, в каком являются мотивирующими любовь и ненависть. И тем не менее

[609] См.: *Radcliffe E.S.* Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate // Hume Studies. 1999. Vol. XXV. N 1&2. P. 113.

Юм неоднократно отмечает, что гордость есть необходимое основание человеческой способности совершать поступки. Значит, речь идёт не о порождении мотивов, не о том, как действуют иные аффекты, а о совершенно особом основании поступания, заключающемся в самой способности человека поступать от себя, на основе благоприятной идеи Я[610].

Субъект морали принципиально единственен: он является субъектом морали лишь как ответственный за собственный поступок – а значит, за само своё бытие субъектом. Между поступком, понимаемым как то, за что Я несу ответственность, под чем я подписываюсь, считаю своим, собой, и миром невозможно провести границу – иными словами, Я не может задать свою ограниченность и совпадает с горизонтом ценностного видения. Мир не-Я не может выступать для меня как чужая субъектность в силу того, что сама субъектность не задаётся знанием. И если я могу знать о существовании других людей, это не значит, что они возможны как субъекты в том пространстве, которое построено на моем авторстве. Если я ставлю свою подпись под статьёй, это в том числе означает, что у неё нет и не может быть иного автора.

Поступание включает в себя и особый способ существования Я в том отчуждаемом поступке, который с момента совершения уже не принадлежит этому Я, становится объектом

[610] Само познание становится в этом ином пространстве поступком в одном ряду с другими. В суждении «Я познаю» выражено отношение не только гносеологической, но и аксиологической, можно даже сказать – этической природы. Отношение между Я и познанием есть отношения между Я и деятельностью, поступком, обладающее всеми теми же свойствами, какими обладает отношение «Я поступаю». Иными словами, конституируемое в познании как поступке Я есть то же самое Я, что и конституируемое в качестве субъекта поступания, в той мере и в силу того, что и познание есть поступок. Движение Юма от отказа от идентичности Я в книге, посвящённой познанию, к конституированию Я в качестве некоторого объекта, центра, притягивающего взгляд, посредством гордости и униженности как аффектов во второй книге, посвящённой аффектам, и наконец – к обретению идентичности, единственности Я в качестве поступающего, то есть морального субъекта, посредством гордости как необходимого основания поступания, позволяет и познающему субъекту обрести свою идентичность и единственность в том, что само познание есть также поступок. Таким образом, идентичность Я как морального, поступающего субъекта обеспечивает идентичность Я как чувствующего и познающего.

оценок и переоценок, распадается на множество следствий и результатов, вписывается в разнообразные цепи причин и следствий, в социальную и природную жизнь, вплоть до механического уровня бытия. И тем не менее он остаётся моим, он мой несмотря на то, что он уже принадлежит отчуждённому, вещному миру, что от меня уже ничего не зависит ни в социальном, ни в природном смысле. И всё равно я ответственен за него, это мой поступок. Единственная возможность быть ответственным (то есть вообще быть) — это разрушенность границы между тем, за что я несу ответственность, и тем, за что не несу, на основе того, что что-то зависит от меня, а что-то нет в эмпирическом смысле. Пока Я есть субъект, от меня зависит всё в мире, так как я своей субъектностью и задаю его, это — мой мир. Через это признание своим того, что уже не зависит от Я в том смысле зависимости, который воспроизводится в сфере природной и социальной детерминации, через это признание — то есть через поступок — Я присваивает себе мир.

Я не совершаю поступки в том смысле, как если бы Я существовало и помимо них, но иногда их совершало. Только в поступании Я и существую как идентичность, как целостность, а не связка впечатлений, воспоминаний, отношений и идей. Обращённый на себя через познание, человек обнаруживает лишь это многообразие, лишённое единства. Аффекты, вызванные множеством причин, хотя и указывают на некий единый объект, но конституируют его по-прежнему как множественность, так как отталкиваются от множества того, что является моим: их причинами могут быть и мой дом, и мои добродетели, и бесконечное число моего. Это движение от мира в многообразии его отношений со мной не способно конституировать единое Я. Оно порождает лишь множество Я — щедрого Я, Я, владеющего хорошим домом, талантливого Я, мужественного Я и т.д. И лишь принципиально иная направленность конституирования Я способна задать его единственность и идентичность — это такая направленность, в основе которой само Я, выступающее в качестве абсолютной центральной исходной точки. Она воспроизводится в совершении поступка, в поступании. Лишь поступок есть исключительная форма осуществления моего

Я. Мой поступок принципиально не может принадлежать другому. Это своего рода высшее воплощение *моего*.

Человеческая способность поступать позволяет выйти за пределы эпистемологического мира. Обращение к Я как поступающему Я меняет само понятие гордости: преобразует аффект гордости, нацеленный на свой объект наряду с униженностью, в гордость как конституирующую единое Я – именно в таком качестве она становится ценностью. Данный переход и обнаруживается при анализе того, в какой точке происходит в юмовском рассуждении разведение гордости и униженности. Гордость, существующая в паре с униженностью, связана с направлением в движении чаши весов: удовольствие – неудовольствие, лучше – хуже. Юм продолжает и иную традицию понимания гордости, наиболее полно воплощённую в образе величавого или гордого человека в «Никомаховой этике» Аристотеля. (Хотя этих двух мыслителей традиционно противопоставляют в отношении понимания самости человека.) Не случайно одним из общепринятых переводов аристотелевского megalopsykhos является pride man, гордый человек. Речь в данном случае идёт о гордости не как результате сравнения и не как гордости чем-то, а как об изначальном, предшествующем всякой оценке, отношении между бытием Я и сознанием Я: гордый человек считает себя достойным великого, будучи этого достойным. Это особенный благоприятный (словами Юма) взгляд на себя, соответствующий некоторой реальности моего Я – но особой реальности, не тождественной ни наличному бытию, ни нормативно заданному идеалу. Быть достойным великого не означает ориентацию на предзаданный масштабный образец или норму поступка – в этом смысле для величавого нет ничего великого: именно так это несколько раз повторяет Аристотель. Более того, он восклицает: «В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» – нет ничего такого, что господствовало бы над ним в его поступках: он достоин великого, которое совершает сам и от себя. Он велик настолько, что нет ничего вне него, что могло бы заставить его поступать не от себя.

Одним из коробящих нововременное моральное сознание является утверждение Аристотеля, что величавый – гордый

ценит своё благодеяние и не ценит благодеяние другого. Специальное рассуждение Аристотеля о благодеянии позволяет понять этот тезис: в девятой книге «Никомаховой этики» Аристотель даёт неожиданное философское объяснение описанной особенности величавого: «Причина в том, что для всех бытие (to einai) – это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т.е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynamei), его творение являет в действительности (energeiai). Вместе с тем, если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радует его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни» (EN 1168a). Само *есть,* то есть бытийственность человека, даётся ему через его индивидуальное поступание, через творение. Поступая, человек становится причастным бытию (то есть он причастен бытию своей субъектностью), которое есть предмет приязни и избрания, – то есть, поступая, человек оказывается не познающим, а моральным Я, но и поступать он может только будучи моральным субъектом. И это не круг, а целостность – бытие моральным субъектом, бытие человека и поступание есть одно и то же. Эта цельность проявляет себя через целый ряд закольцованностей: добродетельный поступок есть поступок, совершаемый добродетельным человеком, а добродетельный человек есть тот, кто совершает добродетельные поступки. Но поступок и человек есть тождество, подобное тождеству творца и его творения, – одного нет без другого и одно определяет другое. Другим проявлением этой исходной целостности является обнаруживаемая у Юма следующая закольцованность: гордость конституирует Я, но сама гордость порождается тесным соотнесением некоторого явления (причины гордости) с Я. Эта целостность-закольцованность выражает принципиальное отсутствие в Я однолинейного разделения на субъект и объект, на познающее и познаваемое,

причину и следствие, оценивающего и оцениваемого. Более того, гордость выражает центрированность ценностного мира на единственное Я. Отдавая первенство бытию Другого, человек не может бытийствовать. Бытие человека осуществляется в собственном поступке, поэтому никакой симметрии или уравненности между Я и Другим не может быть. Гордость устанавливает именно эту аристократическую асимметрию бытия ценностным субъектом. Возможно, именно принципиальное неравенство Я и Другого является исключительной особенностью морали, выражающей её внеприродную и внесоциальную суть, её специфику. Я, моральный субъект, возможен исключительно как единственность и центральность в ценностном мире: моя ответственность в поступке не может быть никому и ничему делегирована, мой поступок не может быть совершён никем иным. И оценить поступок другого можно только в качестве своего, через включение его в сферу собственной ответственности. Я присваиваю себе поступок другого и таким образом устраняю Другого. Если бы Я стремилось отделить сферу своего и своей ответственности от такой же сферы Других, то его ценностное пространство стремилось бы к нулю, к небытию. Стремление к бытию есть присвоение миру звания *мой* (в этом и сходятся Юм и Аристотель), что предполагает устранение Других как равных себе и воспроизведение их как собственного произведения. Хотя Юм и говорит периодически о роли мнения других для аффекта гордости, тем не менее очевидная смысловая доминанта в разделе, посвящённом гордости и униженности, падает не на Других, а на Я, непосредственно или опосредованно: через *мой*.

Юм схож с Аристотелем в том, какую роль они отдают отношению человека к себе. Гордость у Юма есть способ такого отношения человека к себе, который задаёт или обнаруживает его в качестве единственного, центрального Я (подобного Величавому Аристотеля). Но особой проблемой для Юма является поиск такого Я, который не распадался бы на множество идей и восприятий, но чья единственность выражалась бы в идентичности, самотождественности, самости: то есть такого Я, которое, как он показывает, невозможно найти в сфере мышления, в сфере познания, так же

как невозможно вывести его из фактических суждений. Ряд направлений мысли и настроений Юма конкретизируют данную проблематику.

Юм показывает, что невозможно говорить о гордости отдельными явлениями или вещами самими по себе: в гордости главное – не материальный субстрат, а то, что это моё, что вещи, качество или поступок есть мои, есть Я, есть моё бытие. То есть гордость, в сущности, есть гордость бытием и утверждение его, отождествление себя с бытием. Тогда как униженность или смирение есть умаление бытия, несмотря на то что этот аффект также определён воспроизведением тесной связи некоего явления с Я, тоже основан на отношении причины к Я, на моем. В какой момент рассуждения происходит различение, разведение гордости и униженности (смирения) у Юма? Он начинает говорить о гордости и униженности с констатации их простоты и невозможности их определения – ни с помощью бесконечного количества слов, ни с помощью столь же бесконечного числа примеров. Он также утверждает, что у них есть один объект – Self, Я (на этом этапе это Я – последовательность связанных идей и впечатлений). Далее происходит содержательное различение двух аффектов на основе понятия «advantageous»[611] – в зависимости от того, лучше или хуже наша идея о себе, мы испытываем тот или иной из этих аффектов. Впрочем, это слово может быть переведено так же, как «предпочтительный», «выгодный», «благоприятный»... Основанием различения позитивного и негативного, восходящего и нисходящего значения нашей идеи о себе могут быть разноплановые явления, в том числе общепринятые представления о хорошем и плохом, полезном и вредном, достойном и недостойном. Но даже и в этом случае, как подчёркивает Юм, важно, чтобы эти представления были значимы для Я, авторитетны для него. Таким образом, само Я необходимо не только для возникновения аффектов, но и для их различения. Без идеи Я они возникнуть не могут. Но Я, рассуждает Юм, – лишь объект, а не причина, так как если бы оно было причиной,

[611] Интересно, что сами гордость и униженность оказываются в некоторой степени порождёнными предпочтительностью той или иной идеи Я.

то два аффекта аннигилировали бы друг друга. Иными словами, если бы Я было причиной гордости и униженности, то между ними не было бы различия. Так Я получает статус не причины, а объекта аффекта (passion): существует некоторая причина, которая порождает гордость или униженность, которые, будучи порождены, немедленно направляются на свой объект, на Я, и таким образом порождают идею Я. Таким образом, идея Я порождается аффектами (страстями) гордости и униженности. Но ничто в мире – человек или вещь – не могут влиять на нас иным образом, как через наш взгляд на самих себя, «with a view to ourselves», через отношение к себе: порождение идеи Я оказывается невозможно без замкнутости на это Я. Так и Другой может обрести бытийственность только через моё обращение на своё Я – таким образом, ценностный мир обретает свои закольцованные формы – то есть отождествляется с Я, замыкается на Я. Отнестись к Другому можно только отнесясь к себе. *Моё* есть то единое, что объединяет все явления, являющиеся причиной гордости. Я причиняет гордость через такое отношение вещей и явлений к себе, которое выражается в их принадлежности мне. Таким образом, хотя Я, по Юму, есть не причина, а объект гордости, опосредованным образом Я является её причиной, а в результате – причиной самого себя. Невозможность обойти Я, не замечать его, «look beyond self or that individual person», заложена, по Юму, в первичной конституции сознания («primary constitution of the mind»).

В пятой главе второй части Юм начинает сначала говорить о гордости. Вот это место: «Гордость – особая эмоция, для которой природа предназначила особую идею – а именно идею нашего Я, неизменно вызываемую ею». Но далее он повторяет: «с униженностью дело обстоит совершенно так же, как с гордостью»; «Сказанное мной о гордости одинаково приложимо и к униженности»[612]. Если это так, то не только гордость, но равно и униженность конституирует идею Я – но такую идею, которая всё же распадается на множество, соответствующее множеству вызывающих аффекты причин. *Моё* не способно задать единое Я.

[612] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 418.

Есть ли у Юма положения, которые позволили бы развести гордость и униженность в отношении Я? Подобное разведение гордости и униженности происходит в пространстве морали. Собственно говоря, они разведены в своём ценностном положительном и отрицательном качестве уже на до-моральном уровне – на основе различия удовольствия и неудовольствия. Но при этом Юм неоднократно подчёркивает, что у них один и тот же объект, то есть они как бы разноокрашенными стрелками указывают на одно и то же, порождают идею Я. Разведение гордости и униженности по объекту происходит уже в пространстве морали: дело не в том, что гордость в этом пространстве, как указывают исследователи Юма, является уже принципиально иной, выступает в качестве добродетели, величия духа, наряду с мужеством и др. Самым важным является то, что сама позитивная оценка гордости определяется не тем, что она в качестве причины имеет удовольствие, в отличие от униженности, а тем, что её объект обладает новым качеством – не оценивающего, а поступающего. Гордость – и Юм неоднократно и эмоционально подчёркивает это – позитивна именно потому, что позволяет Я поступать, совершать поступки. В ценностной истории понятия гордости именно такое понимание её соотносится (вплоть до противопоставления в христианстве) с гордостью «чем-то». Юмовское понимание в данном случае созвучно тому понятию гордости, которое задаёт Кант, считающий высокую самооценку долгом человека перед самим собой, а гордость – тем, что даёт основание человеку действовать даже в условиях совершенной невозможности действовать. Уверенность в собственной моральной ценности, гордость способностью следовать абсолютному моральному закону Кант называет моральной гордостью (arrogantia moralis). Именно гордость как позиционирование себя в качестве исходного начала, в качестве субъектности – позволяет человеку поступать не ситуативно, то есть исходя не из познания всех детерминирующих ситуацию и её смысл обстоятельств, в том числе и непредсказуемых и непознаваемых, а задавая ситуацию, её смысл самим своим поступком, поступать тогда и именно тогда, когда поступок возможен только в силу принятия личного решения, а не в результате внешней не-

обходимости (даже если она выражается совокупностью норм). В ценностно-деятельностном отношении (а другого пространства Я не может быть) Я является началом мира, начальной причиной, которая именно в силу своей начальности отменяет саму причинность. Гордость отличается от униженности в первую очередь тем, что ставит Я в положение субъектности: возвышенности, исключительности, единственности, делает его точкой схождения и исхождения, и в этом смысле даёт ему способность поступать, – о чём говорит и христианская традиция (которая видит гордыню в том, что человек претендует на поступание «от себя», считает себя автором, то есть творцом, поступка), и Юм, и Кант.

Различение гордости и униженности проходит по линии разведения эмоции и ценности, а основанием его является способность человека совершать поступки. В «Исследовании об аффектах» Юм утверждает, что «...гордость и униженность – чистые эмоции души, не сопровождаемые каким-либо желанием и не побуждающие нас непосредственно к действию»[613], в отличие от любви и ненависти. Но в «Трактате» он пишет: «...все великие поступки и чувствования, которые возбуждают восторг в человечестве, имеют своим основанием не что иное, как гордость и самоуважение»[614]. Далее следует важное утверждение, что «ценность гордости, или самоуважения, проистекает из двух условий: полезности и приятности этого аффекта для нас; в силу этого гордость делает нас способными к деятельности и в то же время дает нам непосредственное удовлетворение»[615].

Гордость и униженность не побуждают нас непосредственно к действию в качестве чистых эмоций души, но гордость (и в этом её ценность, её заслуга) «делает нас способными к деятельности» – именно здесь проходит разграничение между гордостью и униженностью. Можно сказать, что если и гордость, и униженность имеют своим единым объектом Я, Self, то только гордость преобразует его в действующее начало, когда *моё* становится не только основанием

[613] *Юм Д.* Исследование об аффектах / пер. с англ. В.С. Швырёва // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 196.
[614] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 764.
[615] Там же. С. 765.

конституирования идеи Я на основе соотнесения источников удовольствия и неудовольствия с некоторым единством, но и основанием действия, про которое мы также можем сказать, что оно *моё*.

Существует ли отличие между тем *моё*, которое превращает некоторое явление (вещь, добродетель, человека) в причину аффекта, и *моим*, применяемым к поступку? Во-первых, поступок также может быть причиной аффекта гордости или униженности и посредством них может конституировать Я. Человек гордится своим поступком или стыдится его, и аффект гордости или униженности имеет своим объектом Я, распадающееся на Я всего многообразия поступков. В этом поступок не отличается от любой другой причины аффекта и принадлежит тому миру, который воздействует на нас, миру, который условно можно было бы отнести к пространству Не-Я. То есть мой поступок выступает причиной гордости или униженности точно так же, как такими причинами оказываются многочисленные явления, не тождественные мне, чьё существование и оценка зависят не только и не столько от меня. Но *мой* в отношении поступка имеет и иной смысл — иное направление, принципиально отличающее его от причин аффекта, для которых Я есть объект. В этом *мой* Я выступает уже в качестве субъекта, автора, творца. Он как бы указывает на себя самого, говорит: «это есть Я», а не нечто иное по отношению ко мне. И в этом случае причиной гордости как ценности или самоуважения становлюсь я сам. Впрочем, отличие, рассмотренное таким образом, не кажется явным, так как для того, чтобы нечто в мире — вещь, качество и т.п. были моими, они также должны находиться в стремлении к более тесной, интимной связи со мной — и Юм многократно подчёркивает важность такой связи для появления аффектов гордости и униженности, предел же её есть я сам, подобно тому, как, на что указывает Юм, я сам являюсь для себя наиболее длительно существующей данностью. Также и я сам являюсь для себя данностью наиболее интимной. Поступок достигает такой интимной близости с Я, в которой они неразделимы. (Когда человек отрицает свою интимную связь с поступком, он, в сущности, выражает лишь отсутствие себя как субъекта.) Ещё одно разли-

чие «моего дома» и «моего поступка» заключается в том, что Я, конституированное аффектом, остаётся связкой, набором многочисленных Я – владельцев домов, профессиональных достижений, эстетических достоинств и т.п. Здесь нет иного основания для единственности и идентичности Я, кроме единого аффекта, который направлен на него как на объект. Единственность и идентичность возникают лишь тогда, когда Я становится моральным субъектом, то есть совершает «мои поступки». Дом и таланты могут принадлежать и Другому, но поступок как явление морали является таковым исключительно в качестве моего, он принципиально неотчуждаем. Хотя, конечно, свершённое или несовершённое мной включается в пространство бесчисленного количества факторов, взаимосвязей, воздействие и логика которых мне не принадлежат, и более того – принципиально не могут мне принадлежать. В этом смысле мой поступок не является моим (в данном случае, он мой в гораздо меньшей степени, чем принадлежащая мне вещь, так как я им уже не могу распорядиться), что только выявляет то особое в нем, что и делает его поступком – его сотворённость мной и тождественность мне именно в том, что никакие связи и содержания мира не способны разрушить моего поступающего Я. Я могу владеть домом, подобно другим, распоряжаться им и даже продать. Но поступок является поступком только в качестве моего – и в этом его неотчуждаемость. Именно в силу этого в пространстве морального поступания Я является центром – единственностью, а не связкой восприятий. И хотя поступки могут быть самыми разнообразными и характеризовать меня содержательно совершенно по-разному – и тогда при этом движении к Я извне через аффект гордости и униженности мы получаем опять же ту же связку, букет восприятий и идей, – в движении от Я к поступку Я выступает в целостности, как единое начало. И гордость именно в качестве условия совершения поступка выступает действительным основанием идентичности Я.

Итак, гордость конституирует не просто Я (в этом она не отличается от униженности), а Я, способное к поступку, порой и к великому поступку, – то есть морального субъекта (moral agent). Юм вкладывает в понятие добродетели то, что

она ведёт к действию[616]. Тогда гордость является условием всякой добродетели, так как необходима для совершения действия через идею Я. Таким образом, отличие гордости от униженности имеет развитие: гордость (или самоуважение) не только может иметь добродетель в качестве причины, но и сама является добродетелью (возможна ли гордость гордостью – неизвестно, но неприятие чужой гордости в силу ущемления собственной Юм описывает), необходимой для существования других добродетелей. Отсутствие гордости, по Юму, есть низость, есть порок: «Мы никогда не прощаем абсолютного отсутствия сознания своего я и достоинства характера... Этот порок составляет то, что мы справедливо называем низостью... Определенная степень благородной гордости и самоуважения столь необходима, что отсутствие их в душе неприятно так же, как отсутствие носа, глаза или какой-либо из наиболее важных частей лица или членов тела»[617]. В приложении к «Исследованию о принципах морали» есть ссылка: «Термин гордость обычно употребляется в дурном смысле. Но это чувство, по-видимому, [само по себе] безразлично и может быть плохим или хорошим, в соответствии с тем, хорошо или плохо оно обосновано, а также другим обстоятельствам, которые его сопровождают...»[618] Но в эссе «О достоинстве и низменности человеческой природы» Юм обходится без связывания ценности гордости с её обоснованностью: «Когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, он, естественно, старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка, из-за которого он может опуститься, став ниже того представления о себе, которое имеется в его воображении. <...> Вы любите своих детей и только потому, что они ваши; своего друга – по той же причине; и ваша страна занимает вас лишь в той степени, в какой она связана с вами. Если бы не было этого вашего я, ничто бы на вас не влияло, вы были бы совершенно пас-

[616] См.: *Юм Д.* Исследование о принципах морали. С. 357.
[617] Там же. С. 297.
[618] Там же. Приложение IV: О некоторых словесных спорах / пер. с англ. В.С. Швырёва. С. 359.

сивны и нечувствительны»[619]. (Ср.: «Все то, чем мы гордимся, должно некоторым образом принадлежать нам. Мы всегда имеем в виду наше знание, наш ум, нашу красоту, наше имущество, нашу семью, когда расцениваем самих себя»[620].) Само слово *мой*, столь часто и акцентированно используемое Юмом, обладает способностью указывать на субъектное начало, определить которое невозможно, ибо оно предшествует любому «моему»: человек может сказать «мой характер, моя личность», даже «моё Я», что и указывает на то, что есть некто, присваивающий себе и характер, и личность, и даже Я, – этот некто есть предельность «моего», то, что уже ничему и никому не принадлежит и есть начало всякого отношения с миром и самим собой. Это предельное Я предшествует любви и другим аффектам, является их условием. Но именно в гордости и униженности их объект закольцован на себя, воспроизводится через эти аффекты в качестве идеи. Рассуждая о любви и ненависти, Юм отмечает, что объект, вызывающий удовольствие или неудовольствие, но не находящийся в каком-либо отношении ни к нам, ни к другим людям, не может вызвать «прочного и устойчивого аффекта» – ни гордости, ни любви, хотя и может создать такое настроение, которое склоняет нас к поиску соответствующих объектов[621]. Если же объект (речь в данном случае идёт о причине, хотя и используется слово «объект») имеет отношение к нашему Я, возникает такой аффект, как, например, гордость (в примере с добродетелью), а если он имеет отношение в другому, то возникает аффект любви (и, соответственно, при замене добродетели на порок, возникает униженность или ненависть, в зависимости от того, к кому имеет отношение объект (порок, вызывающий неудовольствие)[622]. Но ведь и в случае, когда возникает любовь или ненависть, то есть когда речь идёт об объекте, имеющем отношение к другим, важно, чтобы они имели отношение к Я, то есть были нашими, о чём и пишет Юм в эссе «О достоинстве...».

---

[619] *Юм Д.* О достоинстве и низменности человеческой природы. С. 612, 616.
[620] *Юм Д.* Исследование об аффектах. С. 182.
[621] См.: *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 469.
[622] Там же. С. 470.

В чем же различие между нашим, вызывающим гордость, и нашим, вызывающим любовь? Юм указывает на то, что добродетельность (или иное качество, вызывающее удовольствие), присущая нашему – сыну, брату и т.п. – порождает гордость (или, в случае порока, неудовольствия – униженность). Здесь отношения к Я дублируется: один раз оно воспроизводится в любви, а затем – в гордости, но в первом случае как условие возникновения аффекта, а в другом – и как условие, и как результат – как конституирование самой идеи Я. Далее Юм признает несимметричность данной ситуации – «переход от гордости или униженности к любви или ненависти не так естествен, как обратный переход от любви или ненависти к гордости или униженности»[623]. Он объясняет эту асимметрию той интимностью, с которой мы осознаем себя, свои чувствования и аффекты, так что идеи последних захватывают нас с большей, с особой живостью[624]. Власть гордости или униженности останавливают наше внимание на нас самих. При симпатии наше Я не является объектом аффекта, и в ней нет ничего, что останавливало бы наше внимание на нас самих. При этом «наше я, будучи отвлечено от перцепции какого-либо другого объекта, в сущности есть ничто... но когда наше я является объектом аффекта, для нас неестественно оставлять его, пока не исчерпан аффект...»[625] От другого объекта мы направлены через аффект гордости на собственное ничто (ничто, так как при таком направлении взгляда Я невидимо в своей субъектности), но такое ничто, без которого невозможно появление аффектов и которое придаёт живость всем иным объектам, от которого измеряется и их близость – отдалённость и значимость. Мы осознаем себя интимно – как самое близкое. Мы ощущаем себя с особой живостью, которая придаёт живость всем иным объектам. Я является наиболее продолжительным и постоянным объектом аффектов. Так что вопрос о том, чьи это аффекты, чьи восприятия и чьи поступки, получает однозначный ответ – мои! Аффекты любви и ненависти легко переходят с объекта на объект – и более легко с более значительного объекта на

[623] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 473.
[624] Там же.
[625] Там же. С. 475.

менее значительный (с отца на сына, с господина на слугу), «легче спускаются вниз, чем поднимаются вверх»[626]. Но гордость и униженность имеют один единственный объект – это Я. И это одновременно самый близкий объект. Добродетель брата или друга вызывает сначала любовь к нему, а потом гордость – тут происходит движение воображения от дальнего к близкому. Поэтому же собственная добродетель порождает гордость, но не любовь к брату, так как это уже движение от близкого к дальнему. Юм фиксирует различие, разнонаправленность движения от дальнего к близкому (лёгкое) и от низкого к высшему (затруднено в отличие от обратного направления). Связь между сильной и слабой степенями аффекта теснее, чем между слабой и сильной (сильная больше влияет на слабую, остаётся в ней), – поэтому аффект, направленный на более значительный объект, больше захватывает наш дух и легко переходит на менее значительный – но не наоборот. А воображение, мысль, напротив, легче переходят от малого к большему и от дальнего к ближнему. Поэтому движение к Я так основательно превалирует – это есть движение к ближнему и к значительному. Аффекты в этом движении доминируют. Воображению трудно перейти от смежного к дальнему, поэтому затруднён переход от гордости или униженности к любви и ненависти. Но когда причина гордости заключена в другом лице, то воображение вынуждено учесть это: и одобрение того, кого мы любим, вызывает гордость[627]. Из этого рассуждения Юма вытекает, что Я является самым значимым, высоким и близким объектом. «Идея нашего я всегда непосредственно налична в нас и сообщает значительную степень живости идее всякого другого объекта, связанного с нами отношением»[628]. В сущности, Юм в своём выводе задаёт парадигму ценностного сознания.

* * *

Сознание своего Я (и достоинства характера – надлежащего чувства, что нам должно быть воздано) занимает во взглядах Юма, в сущности, исключительное место. Лишённое

[626] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 476.
[627] Там же. С. 481.
[628] Там же. С. 489.

субстанциональности, сведённое к совокупности восприятий и к идее, Я свидетельствует о своей недоступности для непосредственного восприятия и иных познавательный усилий, но сам способ исследования, размышления, обоснования Юма связан с постоянной апелляцией к Я – более того, к замыканию Я на самое себя, когда всё наличествующее в мире воспроизводится исключительно в своём отношении к этому Я, определяется как дальнее или близкое, более или менее значимое так же через это отношение, так что слово *мой* становится определяющим. Как познающие субъекты мы не можем ощутить собственное Я как тождество. Оно открывается нам с помощью памяти, а его простота придумана. Но уже при рассмотрении аффектов при одинаковой обращённости гордости и униженности на Я как свой объект, *моё* оказывается структурирующим, исходным началом – и это есть движение к Я в его ценностном статусе. Обращение к морали и проведение различия между гордостью и униженностью по их отношению к способности поступать приводит Юма к идее Я как морального субъекта. И это Я самодостаточно: когда наперсница Медеи спрашивает её, что поддерживает её в борьбе с многочисленными и неумолимыми врагами, «Я сама себя, отвечает она, сама, говорю я, и этого достаточно»[629]. Эта способность Я поддерживать себя, то, что мы определили как замыкание Я на самого себя – такого рода замыкание, которое неизмеряемым объятием включает в Я весь ценностный мир, – есть обретение ценностной тождественности, идентичности субъекта как субъекта морали. Аффекты гордости и униженности, по Юму, останавливают внимание на нас самих, но в совершении поступка само направление взгляда иное, не на самого себя, а от самого себя на поступок, который есть тождественность совершающему его, то есть это такой взгляд от себя, который одновременно есть и взгляд на себя. Именно подобная закольцованность и есть основа идентичности Я как морального субъекта –

[629] *Юм Д.* Исследование о принципах морали. С. 296. Интересно, что, приводя этот пример, Юм ссылается на Буало и замечает, что тот «справедливо рекомендует этот отрывок как пример истинной возвышенности», то есть понимает возвышенность или величавость – если вновь вспомнить Аристотеля – именно как опору на самого себя.

взгляд обращён от единственного Я и отражён в единственности поступка: Я единственен как единственное основание поступка (у которого не может быть множества причин, иначе он не был бы моральным), а поступок единственен именно в силу того, что он мой. Юм пишет, что наше я, будучи отвлечено от перцепции какого-либо другого объекта, в сущности, есть ничто. Моральный субъект также есть ничто вне поступка, вне ответственности. Собственно, мораль и является заданием субъектности Я через поступок. А гордость как выражение (и установление) субъектности человека может рассматриваться как форма такого задания, а соответственно – и источник обнаружения идентичности Я, так как идентичность Я порождается субъектностью человека.

Адам Смит

Адам Смит принадлежит той же эпохе, что и его друг Юм, их объединяют и многие идеи моральной философии. Более того, Смит считал самого Юма подлинно великодушным, что придаёт его рассуждениям о magnanimity особый персональный оттенок.

Основная проблема, вокруг которой движется его мысль и которая порождена рассуждениями Юма, сводится к вопросу о том, что делать с зависимостью самооценки Великодушного от суждений наблюдателя. Решение он ищет в идее беспристрастного наблюдателя. Но понятие великодушия важно для него не только как отдельная добродетель, но как тот героизм, то великое, что требуется для совершения добродетельного поступка как такового. Он пишет: «Великодушие, эта высокая и героическая добродетель, требует такой степени самообладания, к какой по своей слабости редко бывает способен человек»[630], и «я должен указать на различие между одобрением того, что мы находим приличным, и одобрением того, что отмечено особенным достоинством и великодушием[631], – именно оно обозначает границу между

[630] *Смит А.* Теория нравственных чувств / вступ. ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Республика, 1997. С. 45–46.

[631] Там же. С. 93.

добродетелью и простым приличием, что, по словам Б. Мееровского, есть предвосхищение «в известной мере» кантовского разделения нравственных поступков на легальные и моральные, при всём различии этических концепций этих двух мыслителей[632]. И это предвосхищение есть одновременно и воспоминание об античном понимании того, что поступок как таковой всегда героичен, ибо он есть вторжение собой в бытие, в мир, в то, вторжение во что кажется невозможным. И он всегда героичен и невозможен, поскольку только богу возможно ворваться в течение порождённой им самим жизни.

Нововременные великодушные Смита «не сожалеют о благе, которого они лишаются неблагодарностью и вероломством ближних: они умеют и без него быть счастливыми, но они страдают и возмущаются от одной мысли о неблагодарности и вероломстве»[633]. В этом они далеки от аристотелевского Величавого! Для Смита великодушие заключает в себе радикальную повёрнутость к другому как к источнику собственного действия, оно содержательно стоит в одном ряду с человеколюбием, добротой, состраданием, дружбой и взаимным уважением и, что важно для Смита, почти всегда производит «приятное ощущение в самом равнодушном свидетеле»[634]. Аристотель вырывает идею своего Величавого из логики взаимности, тогда как для Смита: «Как поступает человек с другими людьми, так и с ним могут поступать: закон воздаяния есть основной закон нашей природы. Мы считаем своей обязанностью платить великодушием и благотворительностью тому, кто с нами поступает великодушно и благотворительно»[635]. Этим суждением он ломает, выворачивает наизнанку важнейшую аристотелевскую мысль о приоритете и активности поступающего, его непричинённости, начальности. Более того, эта формулировка меняет заложенную в Золотом правиле опору на «как ты сам хотел бы», но разворачивает его в сторону ответности, «платы» за благодеяние со стороны другого. И своего рода кульминацией этого анти-

[632] *Мееровский Б.В.* Адам Смит как философ-моралист // Там же. С. 9.
[633] Там же. С. 58.
[634] Там же. С. 59
[635] Там же. С. 97.

аристотелевского великодушия можно признать следующую итоговую цитату Смита:

> Добродетельные поступки, естественно, пробуждают в нас противоположные чувства. Человек, поступивший великодушно, под влиянием благоразумных побуждений, при мысли об облагодетельствованном им человеке чувствует, что заслужил его любовь и признательность и что симпатия к этим чувствам обеспечивает ему всеобщее уважение. При воспоминании о побуждениях, под влиянием которых он действовал, он вторично одобряет их, он смотрит на них как посторонний беспристрастный наблюдатель и одобряет самого себя вследствие сочувствия к отзыву тех, кто будет беспристрастным судьёй его поступков. С той и другой точки зрения он доволен самим собой, душа его преисполнена радости, спокойствия и доверчивости. Совершенная любовь и согласие господствуют между ним и остальными людьми; он смотрит на них с удовольствием и доверием, уверенный в том, что достоин их расположения. Из всех этих сложных чувствований вытекает сознание о достоинстве собственного поступка и праве на вознаграждение[636].

Достоинство поступка, порождённое оценкой извне неким наблюдателем, и взгляд на самого себя как взгляд постороннего – это нечто, полностью отвергающее, низвергающее начальность Величавого.

После публикации «Теории нравственных чувств» Смит получил дружески критическое письмо от некоего Элиота, в результате он внёс несколько изменений во второе издание этого труда. В ответном письме Элиоту он пишет о своём намерении «и подтвердить свою доктрину о том, что наши суждения о собственном поведении всегда ссылаются на какое-то другое существо, и показать это несмотря на то, что настоящее великодушие и сознательная добродетель способны выдержать даже неодобрение всего человечества»[637]. Это почти случайное высказывание совершенно меняет представление о том, как Смит понимает величие духа, ведь ссылка на другого и способность противостоять оценкам всего

[636] *Мееровский Б.В.* Адам Смит как философ-моралист. С. 100.

[637] Письмо А. Смита Элиоту цит. по: *Hanley R.P.* Magnanimity and Modernity: Greatness of Soul and Greatness of Mind in the Enlightenment // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 184.

человечества являются противоположными. Оно и заставляет присмотреться к тому, что говорит Смит о великодушии, немного внимательнее: и действительно, внешний наблюдатель не довлеет, ибо есть ещё и внутренний («суд своей совести, суд воображаемого беспристрастного и просвещенного наблюдателя»); великодушие видится Смиту как некоторая опора для внутреннего наблюдателя; наряду с твёрдостью характера, оно позволяет смотреть на себя не глазами других людей, а в сослагательном наклонении – как бы они посмотрели на тебя, если бы действия были успешными, а сами их суждения были бы более чисты, справедливы и последовательны[638]. То есть такое великодушие позволяет обойти находящиеся вне нашей власти обстоятельства (и, видимо, мнения). Надо сказать, что в переводе это высказывание немного теряет то, что, с учётом письма Элиоту, представляется важным: речь идёт не о других людях, а о суждениях (чувствах) человечества[639] – того самого, неодобрение которого как раз и способно выдержать великодушие.

Райан Хэнли считает это место критически важным для понимания отличия Смита от Юма[640]: по Смиту, представление об абсолютном совершенстве используется не только внешним наблюдателем, но и самим поступающим человеком, оценивающим самого себя. Это даёт ему возможность опираться на суждения о самом себе даже тогда, когда они вступают в противоречие с суждениями реальных наблюдателей. Смит и указывает на это в процитированном отрывке (отсылающем, по-видимому, вначале к стоикам), когда говорит о том, как судит о себе великодушный человек, когда его действия неудачны и игнорируются наблюдателями. В другом месте Трактата он говорит нечто подобное так же в связи с великодушием («heroic magnanimity of his behaviour»), связывая его со способностью поступать в ужасной ситуации так, как он хотел бы поступать («he can still act as he would desire to act»). В русском переводе такой смысл неопознаваем:

[638] См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 121.

[639] «...If the sentiments of mankind were either altogether candid or equitable, or even perfectly consistent with themselves» (TMS 2.3.3.6).

[640] См.: *Hanley R.P.* Magnanimity and Modernity. Greatness of Soul and Greatness of Mind in the Enlightenment. P. 188.

там речь идёт о «способности к такому геройскому усилию, к такому самообладанию и господству над несчастьем...»[641]

Этот судящий наблюдатель — «верховный посредник и вершитель всех наших действий»[642] — никак не может претендовать ни в какой степени на нечто близкое аристотелевскому Величавому в силу, по крайней мере, двух моментов. Величавый вообще не склонен оценивать, и главное, сам Смит признает, что его идея внутреннего наблюдателя приводит к раздвоению: «...одна половина меня, судья и ценитель, играет совершенно иную роль, нежели другая половина, поведение которой оценивается и разбирается...»[643] Это никак не согласуется с аристотелевской идеей поступающего как начала поступка. И далее, так как внутренний наблюдатель судит (стремится судить) как беспристрастный и справедливый, он должен умерить своё собственное самолюбие, судить как бы не от своего имени, стремиться достичь признания другими: всё это также совершенно несовместимо с изначальностью Величавого.

Смит связывает великодушие с постоянной жертвой собственными интересами ради интересов своих ближних[644], что полностью лишает нас возможности разобрать в нём черты аристотелевского Величавого. Он жертвует своими интересами не время от времени, а именно постоянно, то есть не ситуативно, не в силу сложившихся обстоятельств. Великодушие, по Смиту, отличается от человеколюбия: это более мужская добродетель[645].

«Великодушными оказываемся мы только тогда, когда отдаем другим предпочтение перед самим собой и когда мы жертвуем чем-нибудь ценным для нас ради того, что имеет такую же цену для других. И человек, отказывающийся от своих притязаний, от места, составлявшего предмет его честолюбивых замыслов, потому что считает другого более способным для его занятия, и человек, который, полагая, что жизнь его друга полезнее его собственной, подвергает

[641] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 68.
[642] Там же. С. 137.
[643] Там же. С. 98.
[644] Там же. С. 142.
[645] Там же. С. 190–191.

себя опасности, чтобы спасти его, – оба поступают таким образом не из человеколюбия, а вследствие того, что глубже чувствуют интересы других, чем свои собственные». Причём эта способность опирается на взгляд постороннего наблюдателя: «когда они отдают предпочтение другим, они сообразуются при таком самоотвержении с чувствами постороннего наблюдателя и вследствие великодушного порыва поступают согласно с желаниями любой другой личности... он поступает так, как того ожидает от него всякий беспристрастный свидетель»[646]. Такой человек способен и принять точку зрения всего народа, и пожертвовать своей жизнью, ценность которой столь велика для него самого, но не может соперничать с пользой народа, что и лежит в основе чувства законности и долга.

Все эти высказывания Смита порождают чувство, что обращение к нему совершенно поверхностно и случайно, что оно обусловлено лишь совпадением слов, но не понятий, что от аристотелевского Величавого ничего здесь нет и поиск сходств и различий вообще надуман. Тем не менее Смит неоднократно напрямую обращается к основным идеям этического учения Аристотеля, практически цитирует его. Например, сравнивая его с Платоном, он отмечает аристотелевский антигносеологизм: «Платон смотрит на добродетель как на род знания и думает, что если человек ясно видит и может доказать, что справедливо, а что ошибочно, то он и поступать будет таким же образом... Аристотель же был убежден, что никакое убеждение рассудка не в состоянии перевесить укоренившейся привычки и что добродетель представляет результат не столько наших знаний, сколько нашего образа действий, превратившегося в привычку»[647]. Но самый неоспоримый аргумент в пользу обращения к великодушию у Смита – это особое значение для Смита именно аристотелевского понятия Величавого, о котором говорит тот факт, что он буквально пересказывает посвящённое этому понятию, добродетели и образу место из «Никомаховой этики», и этот факт следует признать со-

[646] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 191.
[647] Там же. С. 265–267.

вершенно исключительным для этики на всём протяжении её истории. То, что один философ почти цитирует другого, пересказывает его достаточно подробно и буквально, в наше время дело совершенно обычное, если не обязательное. Но совсем недавно это было принято лишь в отношении некоторых, чаще всего – религиозных, текстов. Но главное, чем интересен данный пример с пересказом сюжета о великодушии – величавости – это то, *как* Смит интерпретирует этот текст: это своего рода концентрированное выражение не только всей исторической судьбы аристотелевского понятия, но и того, какова судьба философских идей и текстов, того, как они прочитываются другими философами.

Вот прямое обращение Смита к аристотелевскому Фрагменту в том месте «Теории нравственных чувств», в котором он обращается к понятию гордости, отличая её от тщеславия, и приходит к той гордости, которая смешивается с великодушием, не позволяя совершать низкие поступки.

> Аристотель – философ, который, без сомнения, хорошо познал мир, рисуя характер великодушного человека, перечисляя несколько черт, которые мы в последние два столетия приписываем испанскому характеру. Так, он приписывает великодушному человеку твердость в принятом решении и осторожность в действии, серьезный голос, обдуманную речь, медленную походку и такие же движения, беспечный и даже ленивый внешний вид. Он прибавляет к этому, что великодушный человек мало занимается пустыми делами, но в серьезных случаях поступает твердо и решительно; что он не любит подвергаться бесполезным опасностям, но охотно идет навстречу великим, и если уж он решился на это, то нисколько не заботится о собственной жизни.
>
> Гордый человек обычно более чем удовлетворен собственным характером, чтобы ему могла прийти в голову мысль о необходимости самоусовершенствования. Кто считает себя совершенным, тот, естественно, презирает всякое дальнейшее совершенствование. Самодовольство и абсурдная уверенность в собственном превосходстве сопровождают его обыкновенно с юности до преклонного возраста, и он умирает, по словам Гамлета, обремененный своими грехами, без приготовлений и без шума[648].

[648] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 253.

Второй абзац, конечно, уже не пересказ Аристотеля, а очевидная претензия, предъявляемая его герою. Смит переходит к тщательному сравнению гордости и тщеславия, но опирается при этом на аристотелевское определение Величавого, а именно: исходит из того, на сколько соответствует то, кем человек считает себя, тому, каковым он является. Смит говорит о человеке, оценивающим себя на столько, сколько он действительно стоит, и не больше, и о том, кто уважает себя менее, чем следует, а также о степени уважения к самому себе, необходимой для удовлетворения и для счастья каждого человека, — она наиболее приятна и для беспристрастного наблюдателя, который постоянно присутствует где-то рядом и тоже оценивает оценивающего себя. Тем не менее, вполне в духе Аристотеля, Смит делает вывод: «великодушие находится между высокомерием и самоуничижением, из которых первое представляет чрезмерно высокое, а второе — чрезмерно низкое мнение о собственных достоинствах»[649]. Надо сказать, что это как бы гносеологическое определение величавости (хотя у Аристотеля речь не о «собственных достоинствах», а о «бытии достойным великого», то есть не об оценке некоторого качества, а о чём-то ином) легко принимается Смитом, и более того — в него легко протискивается дорогой сердцу Смита наблюдатель: адекватно оценивающий себя человек («сколько он действительно стоит и не больше») вызывает такое же уважение к себе со стороны других, какого желает; степень его уважения к себе «наиболее приятна и для беспристрастного наблюдателя»[650]. Так же и гордый человек, убеждённый в собственном превосходстве (превосходящий и презирающий у Аристотеля), «не желает, чтобы другие смотрели на него иначе, как он сам действительно смотрел бы на себя, если бы стал на их место»[651]. То есть и он не настолько гордый, превосходящий и презирающий, чтобы не желать определённого взгляда со стороны других: он хочет, чтобы они видели и оценивали его так, как он бы делал это, глядя на самого себя. В этом он ещё более возвышает взгляд извне, не только признавая

[649] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 265.
[650] Там же. С. 255.
[651] Там же. С. 249.

его значимость, но и «желая» его, что заставляет усомниться в его способности «сохранять свою независимость», о которой пишет Смит.

Смит прочитывает аристотелевский текст о Величавом с тщательностью обывателя, не пропуская внешние, «эмпирические» проявления великодушия, и в итоге совершенно не принимает или не понимает (что трудно различимо) сущность аристотелевской идеи и образа. Это становится очевидным, как только он переходит к проблеме отношения между поступком и поступающим, между чувствами и привычкой поступать определённым образом. Это — критическая точка: он не может принять аристотелевскую мысль о тождестве добродетельного человека и добродетельного поступка, и тем более — о Величавом как начале поступка.

Смит воспроизводит аристотелевскую идею о, по его выражению, страстях, «которые рождаются во вспыльчивой части души» и «направляются разумом», — именно таким образом мы «презираем опасности, встречаемые нами при преследовании великой и благородной цели», так что эти страсти ведут нас «к добродетели, называемой силой духа или великодушием»[652]. Именно связывая добродетель с приличием поведения и естественностью страсти, он относит учение Аристотеля к системам, полагающим добродетель в приличии, благоразумии или благожелательности, наряду с учениями Платона и Зенона. И вот тут Смит начинает рассуждать об аристотелевской идее ἕξις — особой привычке, устойчивом нраве: «Аристотель предполагает, впрочем, что добродетель состоит не столько в умеренности и естественности наших чувств, сколько в привычке к такой умеренности»[653]. Далее он говорит, что «добродетель можно рассматривать и как свойство поступка, и как свойство характера. При взгляде на неё как на свойство поступка добродетель, по мнению Аристотеля, состоит в благоразумной умеренности чувствований, побуждающих к поступку все равно, будет ли эта умеренность результатом привычки человека или нет. Добродетель, рассматриваемая как свойство характера,

[652] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 263.
[653] Там же. С. 265–266.

состоит в привычке к благоразумной умеренности, сделавшейся обычной склонностью ума. Таким образом, поступок, вызванный обстоятельствами, в которых приличнее всего великодушие, без сомнения, будет великодушным, но человек, совершивший этот поступок, может быть вовсе не великодушным, ибо ему, быть может, случается в первый раз в жизни поступить таким образом»[654]. То есть, иными словами, Смит допускает, что существует добродетельный поступок, совершаемый недобродетельным человеком, – он совершается просто случайно или в силу обстоятельств, в силу «мимолетного, а не постоянного и сознательного душевного настроения». Для понимания, что происходит с теоретической идеей Аристотеля в ходе её исторического извращения, очень важно, как Смит определяет добродетельность поступка (у Аристотеля она заключается в том, что поступок совершён так, как его совершает добродетельный человек: у него добродетельность поступка и человека ссылаются друг на друга, и это не некая ошибка, а принципиальная для моральной философии логика), – как «благоразумную умеренность чувствований, побуждающих к поступку». Иными словами, он делает две вещи: разрывает поступок и поступающего и связывает добродетельность поступка с его мотивом, субъективным основанием. Конечно, Смит совсем не первый совершает эти разрушающие аристотелевскую теорию шаги: мы видели их уже у стоиков и почти у всех, о ком шла речь, но в данном случае это искажение воспроизводится непосредственно в ходе почти буквального пересказа текста Аристотеля – этим оно и замечательно.

По Смиту один поступок ещё не является доказательством или даже свидетельством «постоянного и сознательного душевного настроения», даже если он вдохновлён «справедливыми и естественными чувствами», он «может вовсе не заслуживать особенного уважения», будучи мимолётным. То есть один поступок, какими достоинствами бы он ни отличался, не доказывает «обычности» соответствующего душевного расположения. И здесь как раз необходимо обратиться

[654] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 266.

к аристотелевскому пониманию поступка как способа бытия добродетельного человека: невозможно помыслить поступок вне начальности поступающего, бытийствующего в нем. Поступок есть актуальная действительность, полнота бытия. Рассуждения Смита на фоне аристотелевской философии поступка с их апелляцией к количественным описаниям и измерениям постоянства выглядят добродушно убогими, а весь поворот к эмпирическому описанию поступка, являющегося у Аристотеля в высочайшем смысле метафизическим, – разоблачительным. В сочетании с уже описанным отказом от начальности поступающего и переориентации на идею беспристрастного наблюдателя (мыслится ли он как внешний наблюдатель или как «тайный свидетель и верховный судья в глубине нашего сердца»[655]), мы имеем трагическую картину разрушения моральной философии как философии поступка и первой философии. Её метафизическое качество подменяется социологией и психологией, и сама она, перестав быть мышлением о мире поступающего в его целостности, единственности и абсолютности, становится сервильной в отношении разнообразных интересов, утрачивает себя в качестве самодостаточного мышления.

Джон Уизерспун

В поисках логики развития понятия magnanimity в англоязычной философии Нового времени, а точнее – её завершающей точки, Р.П. Хэнли обращается к работам не очень известного (хотя и подписавшего Хартию и бывшего главой будущего Принстона) американского морального мыслителя, критиковавшего с точки зрения кальвинизма Шотландское возрождение, то есть и Юма со Смитом. Речь идёт о Джоне Уизерспуне (John Witherspoon). В 1775 году он прочитал проповедь, специально посвящённую христианской magnanimity, вопросу, может ли эта высшая языческая добродетель соединиться с христианской моралью, в первую очередь со смирением, и быть подлинно христианской добродетелью.

[655] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 257.

Следуя, по сути, пониманию великодушия Смитом как умения владеть собой, самообладания (self-command) при достижении великих целей, совершении великих дел, Уизерспун выделяет для начала в великодушии следующие черты: (1) стремиться к великим и трудным вещам; (2) к великим и ценным владениям (благам); (3) встречать опасности с решимостью; (4) бороться с трудностями с упорством; (5) переносить страдания с мужеством и терпением[656]. По сути, здесь он не выходит за рамки обычного, почти обывательского описания того напряжения душевных сил, которое требуется для совершения некоего трудного дела. Тем не менее Уизерспун концентрируется на том впечатлении, которое великодушный производит на наблюдателя, «ослепляя» его, завораживая своим великолепием, соблазняя поиском добродетели в разрушительном. И тут Уизерспун совершает поворот от укорененности великодушия в оценке или ослеплённого, или отвергающего наблюдателя к его опоре на религиозное убеждение, примиряющее его с христианской моралью. Он апеллирует к аргументу «единства добродетелей»: каждая подлинная добродетель согласуется с любой другой, – поэтому для него великодушие неотделимо от искренней набожности. «Поскольку Священное писание указывает на наше изначальное достоинство и подлинную славу нашей природы, то оно учит каждого истинно кающегося стремиться к самому благородному характеру и питать самые возвышенные надежды»[657].

Р. Хэнли выстраивает следующую линию: идея великодушия у Юма опирается на оценочное суждение наблюдателя, у Смита – на близость к образу абсолютного совершенства (так он интерпретирует основу способности великодушного выдержать осуждение человечества), а у Уизерспуна этим образом совершенства является бог (на место абсолютного совершенства Адама Смита он ставит абсолютное совершенство бога) и сама добродетель заключается в следовании его воле и определяется его взглядом, что совершенно освобождает её от зависимости от человеческих оценок: «страх перед

[656] См.: *Hanley R.P.* Magnanimity and Modernity: Greatness of Soul and Greatness of Mind in the Enlightenment. P. 191.
[657] Там же. С. 192.

Богом — это единственное средство избавить нас от страха перед человеком»[658]. То великое, к чему стремится великодушный, велико само по себе — ибо таков бог, и он не может быть достоин его, но лишь стремится к недостижимому пределу совершенства, то есть по мнению кальвинистского проповедника, настоящее величие заключается в преданности благу общества по непосредственному повелению Провидения.

Это понимание добродетели великодушия в своей почти предельной контрастности образу Величавого и идее Аристотеля как бы особым цветом подсвечивает их теоретическую неповторимость. Самодостаточность Величавого, бытие началом поступка, исключает какую-либо производность от наблюдателя — будь он пошлым соседом, целым народом, этической абстракцией или самим богом. Если же последний видится как подлинное начало поступка (а не оценивающий зритель и судия), то он просто не отличим от самого Величавого как абсолютного начала поступка, бытийствующего в нем. Для Аристотеля Величавый поступает исключительно от собственного имени, а человеческий поступок в принципе не совершается по повелению, иначе это не поступок, а причинённое извне движение вещи или раба, являющегося вещью.

Можно и дальше продолжать отслеживать содержание понятия и идеала великодушия в религиозной мысли, но вряд ли это как-то изменит картину и общий смысл происходящего. Тем не менее, любопытно, что в 2013 году Папа Франциск, обращаясь к учащимся иезуитской школы в Италии, призывает признать особое значение добродетели великодушия, описывая её так: большое сердце, величие сознания, великие идеалы и желание совершать великие дела в ответ на то, чего от нас ждёт Бог. Благословляя слушателей, он использует выражение из «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы «con grande ánimo y liberalidad» — «с великодушием и щедростью». И ключевое понятие иезуитского образования для него — это великодушие: «Мы должны быть великодушными, с большим сердцем, без страха; всегда делая ставку

[658] *Hanley R.P.* Magnanimity and Modernity... C. 193.

на великие идеалы»[659]. Католические теологи признают непосредственную связь такого понимания великодушия с определениями Цицерона, но тем не менее претендуют на некий синтез аристотелевского, стоического и томистского понимания. Так, по мнению К. Спинале, томистская традиция и теология времён Лойолы усваивает пять аристотелевских положений о великодушии: великодушие предполагает добродетель в большом масштабе и касается великих поступков и почестей; великодушный человек достигает подлинного понимания самого себя и законно претендует на большую честь; человек с великой душой остаётся спокойным и по большей части не подвержен влиянию неудач и удач, мнения других и чести, исходящей от людей, стоящих ниже его или неё; существует различие между честью, исходящей от масс, и истинной честью, которая, в свою очередь, допускает возможность того, что массы могут ложно презирать великодушного человека; недостаток великодушия – малодушие – предполагает робость, которая уклоняется от благородных поступков и замыслов, потому что малодушный человек, хотя и достоин таких начинаний, чувствует себя недостойным их. Начиная с Цицерона, в основе этой концепции лежит внешняя или даже апостольская ориентация на большее благо общества. С Фомы Аквинского великодушие имеет в своей основе так же и надежду, потому что это добродетель, которая защищает от отчаяния и стремится к великим вещам, таким как спасение душ. Наконец, у Игнатия Лойолы великодушие становится определяющим в отношении религиозного института и его начальства.

Идея великодушия, активно втянутая в историю религиозной мысли, адаптированная к ней, вписанная в систему христианских ценностей, примирённая со смирением, одновременно заняла и значимое место в антирелигиозной традиции, в первую очередь у Юма и Милля. О Юме уже шла речь, добавим только следующее высказывание Дж. Ст. Милля из третьей главы «О свободе», в которой он противопоставляет христианскому само-отрицанию языческое само-утвержде-

[659] Цит. по: *Kevin Spinale, S.J.* The Intellectual Pedigree of the Virtue of Magnanimity in the Jesuit Constitutions // Journal of Jesuit Studies. 2015. N 2. P. 451–470.

ние: «Если в современной морали есть хоть в какой-то степени чувство долга, то оно исходит от античности, не от христианства. В частной жизни великодушие, личное достоинство, широта ума, даже чувство чести вызваны гуманной, а не религиозной частью воспитания и никогда бы не возникли из этики, чья единственная признанная доблесть – смирение. Я далек от утверждения, что эти недостатки христианской этики – врожденные и неизбежные или что, если в моральной доктрине отсутствуют какие-то элементы, ее нельзя принять. Тем более не приписываю эти недостатки самому Христу»[660]. Вспомним, что среди образов, ассоциирующихся с Величавым Аристотеля в истории его переосмысления, присутствует и образ Христа. Он возникает и у следующего приверженца идеи великодушия – Ральфа Эмерсона.

[660] *Милль Дж.* О свободе / пер. с англ. А. Фридмана // Наука и жизнь. 1993. № 12. С. 23.

Ральф Эмерсон и Аристотель: опора на себя *vs* самодостаточность

Имя Ральфа Эмерсона и в целом направление американского трансцендентализма заслуженно стоят в ряду тех, для кого великодушие (magnanimity) как термин и идея было не случайно, а действительно значимо и занимало особое место в их учениях. При взгляде на Эмерсона в оптике аристотелевской идеи величавости возникает ранее не привлекавший внимание вопрос, который в самом общем виде сводится к тому, в чем заключается отличие автаркии аристотелевского μεγαλόψυχος от «полагания на себя» великодушного у американского мыслителя.

О понятии великодушия (magnanimity) в американском трансцендентализме написано немного: в первую очередь это глава всё той же книги по истории этого понятия «A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity» Эндрю Корса и Эрика Шлиссера[661], обоснованно вписывающая созданный трансценденталистами образ Великодушного в историю аристотелевской идеи величавости. Принятие данного факта истории мысли позволяет в нашем случае вести речь не о реконструкции учения Эмерсона, но лишь о том, как его высказывания о великодушном (high-hearted), о полагающемся на собственные силы (self-reliant) видятся всё с той же исходной точки – античной попытки понятийно схватить моральную субъектность, то есть в сопоставлении с аристотелевской идеей Величавого. Ключевым утверждением, рождённым такого рода прочтением американского мыслителя, является следующее: герой Эмерсона опирается на самого себя, на собственные силы в противостоянии социуму, но не является самодостаточным и единственным в том смысле, в каком является им Величавый Аристотеля. Великодушный Эмерсона нуждается по крайней мере в некоторой высшей точке обзора, точке единства, описываемой философским понятием бога, сверх-духа, а также в друге или друзьях, в дружбе великодушных, интеллектуальное общение с которыми позволяет ему лучше понять себя и достичь истины: в этом общении выявляется общая природа, которая не обществен-

[661] *Corsa A.J., Schliesser E.* A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 235–265.

на, но безлична. Чтение Эмерсона постоянно провоцирует сравнения с Аристотелем, предлагает множество как бы намекающих на него идей, которые, скорее всего, возникли сами по себе, не как рецепция Аристотеля, но в стремлении решить близкую ему задачу, или при посредничестве других учений, опосредованно.

Понятие «magnanimous» – «великодушный»[662] – занимает значительное место в теоретических высказываниях и мировоззрении американских трансценденталистов, в первую очередь Ральфа Эмерсона, но также Маргарет Фуллер и Генри Торо. Для них magnanimity, великодушие, сочетается со смирением, эгалитаризмом, дружественностью и благодарностью (что радикально отличает его от аристотелевской идеи). В их идеях прослеживаются следы стоиков, неоплатоников, Фомы Аквинского и, конечно, мыслителей Шотландского Просвещения – Дэвида Юма и Адама Смита. Американский Великодушный во многом отличается от аристотелевского Величавого, но ключевым в морально-философском смысле, и главное – просто интересным, является разведение самодостаточности и полагания на самого себя, или, если связать самодостаточность именно с античным комплексом идей, – *между бытием самим собой* и *полаганием на самого себя*. Для понимания Величавого у Аристотеля понятие самодостаточности является важнейшим, оно выступает основой в развёртывании идеи тождественности поступающего, поступка и мира (друга, полиса). Трансценденталистский вариант Великодушного – это попытка задать индивида как индивидуальность, способную познать истину через разрыв с социумом, приводящий к возвышению до бога, приближению великодушного к великому духу, сверх-духу, а также к необходимости интеллектуального общения с таким же великодушным. Попытка помыслить диалог Аристотеля и Эмерсона приводит к теме расхождения между единственностью и множественностью, между единственностью

[662] *Величавым* я буду называть только тот образ, который создан Аристотелем, а под величавостью понимать только описанную Аристотелем добродетель. А все другие понятия, возникавшие в ходе истории его осмысления или задания понятия magnanimous, будут переведены как *великодушие*.

аристотелевского Величавого, для которого бытие друга есть его собственное бытие, и нуждой эмерсоновских великодушных друг в друге, причём не в пространстве бытия, а в сфере познания, а так же к теме радикального различия в отношении человека и мира: их тождества в поступке у Аристотеля и отчуждения-завоевания у Эмерсона.

Обратимся к основным идеям Ральфа Эмерсона о великодушии, причём воспринимая их именно сквозь призму аристотелевского образа Величавого, через особую чувствительность к их сходству и различию, и совершенно не ставя задачи описания учения Эмерсона как такового в его полноте.

Эмерсон: полагаться на самого себя

Эмерсон – пример стремления выразить метафизическую идею вне метафизического языка античности: это отчаянная попытка создать образ Величавого, не используя понятия начала, бытия, актуальной действительности, но тем не менее так, чтобы он был помыслен, схвачен именно в образе, подобном аристотелевскому. Здесь повседневный язык и поэтические образы, опыт мнений и настрой на его критику составляют некую ткань, формирующую постоянно колышущееся движение «примирения» между идеей абсолютной самодостаточности Величавого и образом Великодушного, отвергающего влияние общества, ситуации и самого себя в прошлом, и в этой страсти отвержения и в стремлении к познанию истины ищущего поддержку вне себя. Скорее всего, идеи, как бы нащупывающие то, что воплотил Аристотель в своём метафизическом понятии и образе, возникли у Эмерсона вне непосредственного влияния античного текста[663] и выразили уже не столь аристократический (хотя он и апеллирует к образам аристократизма), сколько буржуазный ценностный склад, стремление вырваться из своего окружения и стать самим собой, опирающимся на собственные силы, присвоить себе мир. У античного героя такого стремления нет; мир изначально принадлежит ему как во-

[663] Эмерсон в своих трудах не часто упоминает Аристотеля, обычно – в перечислении ряда мыслителей, и не в связи с образом Великодушного.

ждю, царю, богу: он есть тот, кто принимает решение о поступке, в принятии этого решения он единственен. Социум как пространство поступка не отвергается им, тем более не отвергаются и те, кто включён в реализацию его решения. Это как раз сам социум склонен изгонять Величавого, разрушающего налаженность совместного действия (пения хора или ритмичной работы гребцов). Для Величавого нет ничего и никого, в ком бы он нуждался или на кого хотел бы опереться: он есть идея абсолютного начала поступка, уподобленного богу морального субъекта, воплощающего полную слитость с поступком, который он ни с кем не разделяет и который вообще невозможно последовательно помыслить разделённым с кем-то. Великодушный Эмерсона, наоборот, начинается с разрыва с социумом, инициирует этот разрыв в стремлении стать начальным.

В 1827 году Эмерсон произносит проповедь, в которой обращается к образу Иисуса Христа как примеру подлинного великодушия (magnanimity). В ней он говорит в связи с образом Христа о «величии души, для которой злая и добрая участь, людские честь и бесчестье случайны, великодушный столь высок и исполнен спокойствия, что насмешка и издевка не способны нарушить его душевного равновесия»[664]. Надо сказать, что исследователи именно на основе этого высказывания разводят Величавого Аристотеля и Великодушного Эмерсона: они указывают на то, что последний может быть смиренным, не богатым, не родовитым, не имеющим военных побед и не жаждущим почестей от своих современников. Подобное разведение этих двух образов представляется опирающимся на ограниченное и искажённое («адаптированное») понимание аристотелевского философского идеала поступающего человека. Для Величавого все эти вещи также не значимы и «даже честь — ничто»: Аристотель говорит об их значении для величавости, лишь когда воспроизводит господствующие представления, распространённые мнения, но отвергает, «переворачивает» их тогда, когда создаёт свой собственный идеал, своего Величавого, о чём уже многократно говорилось.

[664] *Corsa A.J., Schliesser E.* A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity. P. 238.

Но и у Эмерсона, для которого образ Христа является первым ключом к понятию великодушия (он использует «magnanimity» и «greatness of soul» как синонимы), доминирующим является то, заслуживает ли человек почестей, а не то, получает ли он их. В этом смысле он делает акцент на том, что у Аристотеля звучит как «будучи достоин», и выводит за скобки тот факт, что воздаёт почести социум, то сообщество, от которого он стремится освободить человека. Значение внешних благ подчёркнуто отвергается Эмерсоном, но и Аристотель выводит его за скобки, как только речь заходит не о господствующих мнениях, а о философской идее поступка.

В своей ранней проповеди Эмерсон близок к Фоме Аквинскому, тоже мыслившему Христа как образец Великодушного. Для него, так же как и для Аквинского, великодушие и смирение совместимы: Великодушный смиренен, сравнивая себя с другими, на которых нисходят божественные дары, но он же презирает других и считает себя достойным великого, созерцая собственные божественные дары в сравнении с человеческой слабостью других. Этот хитроумный способ совместить аристотелевский идеал презирающего и ценящего лишь собственный поступок, исключающего себя в роли пассивной стороны, а потому неблагодарного Величавого с христианской ценностью смирения, изложенный Фомой Аквинским, в целом доминирует в истории осмысления великодушия. В этом отношении Эмерсон воспроизводит общепринятое представление, и сам этот факт несёт в себе оттенок трагичности: ведь он так стремился отвергнуть господствующие мнения.

Со временем Эмерсон порывает с религиозным служением и традиционными религиозными представлениями: меняется и его понимание великодушия, он связывает его именно со способностью порвать с традицией. Впрочем, ещё и до проповеди о великодушии он писал: «Часто перед нами не стоит выбор между величием мира и величием души, но преимущества обоих не совместимы... Я занимаю новую область в мире душ, незаселенную прежде»[665]. Зрелая концеп-

[665] *Corsa A.J., Schliesser E.* A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity. P. 240.

ция великодушия сформулирована Эмерсоном в эссе «Self-Reliance», в нём великодушие, величие души понимается как нон-конформизм, для Великодушного «ярость толпы – пустяк, не имеющий значения». Именно разрыв с обществом, социальной традицией, религией, окружением и даже самим собой вчерашним создаёт Великодушного, и именно в этой решительной точке Эмерсон сущностно отличается от Аристотеля, ибо Величавый не стремится порвать с миром, изначально будучи тождественным ему. Толпа может предложить ему цикуту, выслать из полиса или признать вождём, но это лишь деяния толпы, он же обладает абсолютным «превосходством в поступке».

Проблема, с которой сталкивается Эмерсон, является весьма важной (о ней много размышляет В.В. Бибихин, в первую очередь в книге «Узнай себя») – он понимает, что взгляд вовнутрь себя не находит ни истины, ни самого себя. Но ответ Эмерсона является поворотом от самодостаточности: это не аристотелевское бытие началом мира, не бибихинский взгляд от себя на мир, но утверждение необходимости помощи и друга: философа или другого великодушного, а также некоторого высшего духа, сверх-души (over-soul), своего рода пантеистического бога, присутствующего в каждом индивиде и охватывающего весь мир как вечная и единственная душа целого (не случайно его понятие бога называют неостоическим). Следуя за Платоном, Эмерсон связывает добродетель со знанием – знанием бытия и существования, которое индивид достигает только через союз с богом, а сам этот союз возникает посредством правильного взгляда внутрь себя, освобождённого от подражательства взглядам социума. «Понятие добродетели не достижимо иначе, чем через прямое созерцание божественной сущности»[666].

Эмерсоновское великодушие, будучи вариантом не аристократического, а буржуазного идеала, сочетается с эгалитаризмом: величайшая душа, подлинно великодушный через слияние со сверх-душой признает единство всех вещей, а значит и иллюзорность всех различий между людьми. Тема

[666] *Corsa A.J., Schliesser E.* A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity. P. 243.

равенства находится вне рассмотрения о Величавом – хотя бы в силу его единственности и центральности: в силу его превосходства в поступке как начале. Но Эмерсон, конечно, не спорит с Аристотелем, его противник – всего лишь общественное мнение.

Важнейшее расхождение с Аристотелем заключается и в утверждении, что совершаемые нами великие дела не есть наши собственные, но порождение сверх-души (иными словами, бытие началом нуждается ещё в одном начале): «Мы никогда не достигаем подлинного и лучшего порождения гениальности до тех пор, пока считаем ее изначальной силой...»[667]; существование Я присуще Высшей Причине (Supreme Cause).

Идея морального возвышения через уединение, разрыв с социумом, реализацию противопоставленности морали социальности хорошо известна и персонализирована в образе святых отшельников. Великодушный Эмерсона – образ не святого, а героя, то есть он должен был бы мыслиться как деятель, но в первую очередь оказывается искателем истины как некоторого основания героики поступка: он уединяется не через стремление поступить, а в силу того, что «бог не является толпам».

Эссе «Self-reliance»

Обратимся непосредственно к эссе[668] Эмерсона, название которого в нескольких изданиях переведено как «доверие к себе», но более точным, хотя и несколько ме-

[667] *Corsa A.J., Schliesser E.* A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity. P. 245.

[668] Эмерсоновские эссе очень своеобразны по стилю, их тексты совсем не легки. «Именно потому, что он ценил “провокацию” выше “инструкций”, он делал эссе почти нечитаемыми. Он хотел заставить своих читателей поверить в свои силы – заставить их осознать, что истина находится в них самих, а не в книгах» (*Ledger-Lomas M.* Can an eyeball have lovers? // London Review of books. 2024. Vol. 46, N 18). В этом Эмерсон следовал как раз своей идее о полагании на самого себя и исключении любых навязываемых социумом представлений. Известно, что Эмерсон оказал влияние на Ф. Ницше, в том числе стилистическое: Ницше отмечал, что афористичный философский стиль нацелен на домысливание читающего, пробуждает его мышление.

нее благозвучным, было бы «опора на себя», «полагание на собственные силы» – «Self-reliance». Эссе увидело свет в 1841 году[669].

Конечно, если допустить возможность сравнения философов друг с другом, то фигуры Эмерсона и Аристотеля несоизмеримы, и тем не менее они встречаются в попытке посмотреть на Эмерсона взглядом Аристотеля, самовольно мной присвоенном. Под этим взглядом проявятся многочисленные сходства направления мысли Эмерсона с общей идеей и отдельными замечаниями Аристотеля о Величавом, а также их расхождение в основах. Насколько допустимо такое прочтение – через улавливание и вылавливание разнообразных перекличек? Некоторым оправданием может служить то, что именно так мы обычно и прочитываем чужие тексты, выбирая из них значимое, понятное, интригующее или порождающее ассоциации. Специфика такого прочтения в данном случае заключается во взгляде, опосредованном аристотелевским образом Величавого. Эмерсон в своём эссе главным образом говорит о великом человеке (great man), великой душе (great soul), величии (greatness), бытии великим (to be great), а также о великодушии (magnanimity). Но дело, конечно, не в терминологическом сходстве, а в обильной содержательной перекличке, которая и порождает возможность предлагаемого прочтения.

Замечателен эпиграф и подзаголовок (или второй эпиграф), избранные Эмерсоном. Это эпилог к пьесе Ф. Бомонта и Дж. Флетчера «Судьба честного человека» («Удел честного»):

> Сам человек – в пути своем звезда
> Душе, творящей благо, навсегда
> Подвластны свет, могущество и рок,
> Все для нее приходит в должный срок.

[669] Это эссе чрезвычайно известно, разобрано на цитаты, но при этом складывается впечатление, что не существует академического (не отредактированного с позиции православия или как-то иначе) перевода на русский, поэтому некоторые места будут даны в моём переводе, предпочитаю в этих случаях положиться на себя. В тех случаях, когда я не сама перевожу текст Эмерсона, он цитируется по изданию на русском. Если же текст дан в моём переводе, то речь идёт об английском источнике.

Деянья наши, ангелы для нас,
Как тени, с нами рядом каждый час[670].

Последние две строки, в силу важности, дадим ещё и в виде подстрочного перевода: «Наши поступки – наши ангелы, добрые или злые, // Роковые призраки (тени), бредущие рядом с нами бесшумно».

Эпиграфом также является латинское изречение: «Ne te quæsiveris extra» («Не ищи ничего вне себя»).

Эмерсон начинает эссе с радикального перезадания отношения множества людей и человека, социума и морального индивида – последний опирается на собственный разум и считает собственную мысль мыслью всего человечества, он изначально поставлен Эмерсоном в центр мира.

«Никто не знает, что способен совершить “великий душой”, но и он узнает это лишь поступив»[671]. Это высказывание Эмерсона многократно пересекается с ходом мысли Аристотеля: ведь у него только сам добродетельный обнаруживает ту середину для себя в поступке, которая и есть добродетель, но собственное его решение дано только в его поступке, не существует в качестве некоторого знания, предшествующего поступанию. Лишь в поступке обретает бытие поступающий как решающий: человек «узнает» своё решение и возможности только в самом поступке – причём, узнает не в форме знания, суждения, а узнает как своё, узнает самого себя. Тем не менее Эмерсона всё же интересует в большей мере не поступок как таковой, а сознание и знание человека, полагание на собственный разум. Конформизм[672], принадлежность к группе любого рода, исполнение социальной роли – вот то, против чего выступает Эмерсон: это и наполняет содержанием его основное понятие – «self-reliance», но полагание на собственные силы, опора на самого себя понимается как

[670] *Эмерсон Р.У.* Доверие к себе / пер. В. Рогова. М.: б.и., 1996. С. 1.

[671] *Emerson R.W.* Self-reliance // American Transcendentalism web. URL: https://archive.vcu.edu/english/engweb/transcendentalism/authors/emerson/essays/selfreliance.html.

[672] «Подлаживание» – распространённый перевод этого важнейшего для Эмерсона понятия, его можно также перевести как «подчинение» или «послушание», но в силу того, что слово конформизм стало достаточно известным, можно остановиться на нем.

отторжение представлений, навязываемых социумом, то есть всё же принадлежит к области знания, а не бытия началом. «Мне стыдно думать, как легко мы капитулируем перед символами и именами, большими обществами и мертвыми институтами»[673].

Сообщество отторгается Эмерсоном не только как источник норм, образцов, законов и правил, но и как источник оценок. Социум претендует на роль той инстанции, что санкционирует наше право на жизнь, мы получаем это дозволение жить за наши добрые дела: так добродетель оказывается своего рода платой за право жить. «Да какая мне стать искупать, извиняться, платить вам за то, что я живу? Жизнь дана мне не на показ вам, она дана мне, чтоб я жил ею... Я не намерен платить как за привилегию за мое несомненное право пользоваться даром жизни»[674]. Главное, чем озабочен герой Эмерсона (очень важно, что автор эссе говорит от первого лица – на самом деле это наиболее последовательный способ высказывания в философии поступка), – не то, что думают люди, но что он сам должен делать. И именно это – одинаково трудное для поступков и интеллектуальной жизни – определяет границу между величием и малостью (greatness and meanness). Аристотель тоже различает великую и малую души (Величавый «считает себя достойным великого, будучи этого достойным», а малодушный считает себя достойным малого, будучи достойным малого.) Подобно Аристотелю, Эмерсон противопоставляет великому – малое, но по другому основанию – «малые умишки» привержены «глупому постоянству», то есть для них важна верность себе вчерашнему, тогда как «великая душа» не боится собственного изменения, способна порвать не только с традицией и обществом, но и с самим собой вчерашним. Для Эмерсона малое есть мнение и требования сообщества, великое же есть сам человек, его способность полагаться на себя, избирать себя в качестве основы. Это важнейший тезис Эмерсона, позволяющий соотнести его Великодушного с Величавым как абсолютным началом

[673] *Emerson R.W.* Self-reliance.

[674] *Эмерсон Р.* Доверие к себе // *Эмерсон Р.* Нравственная философия / пер. с англ. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2001. С. 65–66.

поступка, не вытекающим ни причинно-следственно, ни рационально-логически из прошлого.

Конформизм («подлаживание») «не делает их лживыми в том или другом случае: оно уже сделало их лживыми повсюду и навсегда»[675]: принадлежность любому сообществу делает человека фальшивым не в отдельных ситуациях, она делает его полностью таковым. Человек лишается настоящего, ибо имеет пристрастие к тем поступкам и словам, которые совершены им ранее и получили одобрение сообщества. Он более не полагается на самого себя, теряет себя самого: его отношение с собственным поступком теперь опосредовано сообществом. Эмерсон видит в этом катастрофу потери самого себя, он мог бы сказать, как и Аристотель, что бытие самого себя становится актуальной действительностью в поступке, началом которого являюсь я сам. Сама идея актуальной действительности и абсолютного начала проникает в его мысль через стремление освободить поступающего от какой-либо детерминированности, в том числе и собственным прошлым, самим собой прошлым: надо жить «каждым новым днем»[676]. «Нелепая стойкость (consistency – постоянство, последовательность) – это пугало, всегда стоящее на часах при особе маленьких политиков, маленьких богословов и философов. Великой душе нет до нее никакого дела. Уж не следует ли человеку зашить себе рот или вечно стоять на одном месте, чтоб отбрасывать свою тень все на ту же стену? Отнюдь нет! Если вы человек, высказывайте твердо и прямо то, что вы думаете сегодня, и столь же откровенными словами выразите и вашу завтрашнюю мысль, не беспокоясь о противоречии. Ах, Господи! да вас не поймут, воскликнут сердобольные старушки. Не поймут – велика беда! Был понят Пифагор? а Сократ? а Лютер? а Галилей, Коперник, Ньютон и все великие, чистые души, когда-либо принимавшие плоть? Быть великим – несомненное условие быть непонятым[677]»[678]. Для Аристотелевского Величавого этой проблемы нет в силу того, что он бытийствует в актуальной данности поступка – всегда

[675] *Эмерсон Р.* Доверие к себе... С. 67.
[676] Там же. С. 68.
[677] Точнее: «Быть великим значит быть непонятым».
[678] Там же. С. 68–69.

в настоящем или вне времени, вне развёртывания поступка и самого себя как его начала в прошлом, настоящем и будущем – в силу негации самой причинно-следственной связи. Я как начало поступка есть именно всегда начало, а не вывод или следствие из предшествующего меня. Это, собственно, и означает быть началом: и поступка, и мира. Мнение социума отвергается даже не Величавым, а самим Аристотелем, когда он отвергает взгляд на него извне и избирает оптику самого Величавого на мир как основу для моральной философии. Для Эмерсона эта задача решается не метафизически, как у Аристотеля, а, скорее, на некотором нормативном уровне, через призыв не быть конформным по отношению к самому себе, причём не только в прошлом, но и в будущем.

> Эти розы под моим окном, (оправдывая свое существование) не ссылаются ни на розы, бывшие прежде, ни на лучшие, чем они: они – то, что они есть, они живут вместе с Богом сегодня. Для них не существует времени. Существует просто вот эта роза, и она совершенна во всякий момент своей жизни. Прежде чем пробьется листок, приходит в движение вся жизнь; в распустившемся цветке не больше жизни, чем в первом побеге, а в голых корнях под землей – не меньше. Природа этого растения удовлетворена, и оно удовлетворяет природу одинаково в любое мгновение. Но человек всегда погружен в воспоминания, он вечно что-то откладывает; он не живет в настоящем, но, отводя от него взор, отдается сожалениям о прошлом, либо, не замечая рассыпанных вокруг него богатств, встает на цыпочки, чтобы разглядеть будущее. Но он не будет ни счастливым, ни сильным, пока тоже не станет жить с природой в настоящем, над временем[679].

Эмерсон ставит и ещё один «темпоральный» вопрос: что происходит с добродетелью потом, угасает ли она во времени? Этот его вопрос – риторический, он указывает на точность и важность аристотелевского понимания поступка как актуальной действительности, энергии: если поступок самодостаточен, содержит свою цель в себе, не есть следствие неких предваряющих причин и не переходит во внеположенные ему следствия, результаты, то это значит, что он вневременен, или, можно сказать, заключает всё время в себе самом, а не

[679] *Emerson R.W.* Self-reliance.

локализован в некоторой точке. Добродетель дана в нём со всей полнотой и не существует вне него. И потому личный, индивидуальный поступок в данный момент настоящего, согласно Эмерсону, ничуть не уступает подвигам, прославляемым сообществом как известные и публичные. Величие воплощается в актуальной данности поступка!

В своём стремлении помыслить человека как начало, Эмерсон освобождает его не только от времени, но и от пространства, более того – он формулирует идею его центральности: «Истинный человек не принадлежит ни к какому иному времени или месту, но он находится в центре вещей... Он определяет величину и тебя, и всех людей, и всех событий... Картина ждет моего вердикта, она не должна приказывать мне, но я устанавливаю ее претензию на право хвалить». И далее: «Человек должен быть настолько многим, что он должен сделать все обстоятельства безразличными. Каждый подлинный человек сам есть причина, страна и век; он требует бесконечных пространств и чисел и всего времени чтобы осуществить свой замысел...»[680], то есть его поступок требует для своего осуществления всего мира, он и есть причина всего этого мира, основание всего времени и пространства или всего вневременья и беспространственности. «Если наш дух не властелин мира, то он делается его игралищем»[681], – полагающийся на самого себя и есть властелин мира, так как он устраняет всё, что делает его игрушкой других сил. У Аристотеля Величавый презирает всё, что препятствует его бытию началом. Великодушный подобен ему в этом в презрении к обстоятельствам и полагании себя причиной. Полагающийся на самого себя, он и в толпе сохраняет «отрадную независимость уединения», и ему тем более легко полагаться на себя в уединении реальном.

Как бы ни отличались язык и степень метафизичности Эмерсона, важно, что он пытается найти возможность для человека быть началом, что и обозначается понятием «полагание на самого себя». Это возможно через обрыв всевозможных детерминаций, влияний, определений. И именно

[680] *Emerson R.W.* Self-reliance.

[681] *Эмерсон Р.* Доверие к себе // *Эмерсон Р.* Нравственная философия. С. 98.

когда Эмерсон стремится описать своего Великодушного как «причину», начало, он с необходимостью сближается с аристотелевскими описаниями. Так, например, он подчёркивает его прямоту, правдивость. Великодушный, полагающийся на себя, «прям во всех своих действиях»: «...будьте прямы в каждом своем поступке»[682]. Сущность героя – доверие к себе, а средство – «презрение ко лжи». Быть прямым, то есть открытым и правдивым – эта идея одна из важнейших для понимания Величавости: о ней Аристотель говорит именно там, где речь идёт о Величавом как презирающем (EN 1124b). Это презрение ко всему, что мешает быть прямым, правдивым. У Эмерсона презрение ко лжи означает и презрение к общественному мнению, традиции, нормам, любым предъявляемым социумом требованиям и оценкам в силу того, что «конформность делает их ложными не в некоторых немногих обстоятельствах, превращает не в авторов нескольких неправд, но делает лживыми во всех обстоятельствах»[683].

«Герой может некоторое время стоять в разладе с целым родом человеческим, не исключая людей великих и мудрых»[684]. Этот «разлад с целым родом человеческим» – своего рода смысловая (то есть не дословная) цитата из Адама Смита, но цитата особого рода – из текста, который Эмерсон, скорее всего, не мог читать, ибо речь идёт об упоминавшемся письме Смита, в котором он пишет, что «настоящее великодушие и сознательная добродетель способны выдержать даже неодобрение всего человечества». Но если для Смита данное утверждение является «переворачивающим» для понимания его учения, то для Эмерсона оно – одно из многих подобных.

Сущность величия Эмерсон видит в самодостаточности добродетели – она «удовлетворяет сама себя»[685], ей не нужны ни одобрение социума, ни материальные блага. Величавый Аристотеля ни в чем или мало в чем нуждается, для него даже честь – ничто, так же и великие души Эмерсона «так мало дорожат успехом, мнением, жизнью, что не имеют

[682] *Эмерсон Р.* Доверие к себе. С. 102.
[683] «This conformity makes them not false in a few particulars, authors of a few lies, but false in all particulars» (*Emerson*. Self-reliance).
[684] Там же. С. 97.
[685] Там же. С. 99.

и в помыслах склонять врагов просьбами или выставлять напоказ свои огорчения: они всегда просто — велики»[686]. Если бы мы ставили целью вычленить не только главное, но и небольшие отличия двух образов величия, то их мы нашли бы множество, например: Великодушный «установит в себе, по собственному выбору, некоторые точные правила и мерила высокого»[687], тогда как Величавый не устанавливает норму, он находит меру для себя, вне нормативности. Впрочем, Эмерсон и в этом приближается к Аристотелю, когда утверждает, что не надо быть конформным не только в отношении общества, окружения, других, но и в отношении самого себя прошлого.

Великодушный Эмерсона — воплощение стремления освободиться от диктата человеческого мира в любой его форме: «ты не должен распознавать ничьи следы, видеть лицо человека, слышать какое-то имя — путь, мысль, благо должны быть совершенно незнакомыми и новыми — исключающими пример и опыт. Ты идешь по пути от человека, а не к человеку»[688]. Именно этого стремления совершенно нет и не может быть у аристотелевского Величавого: он задаёт мир своим поступком, мир принадлежит ему, бытие другого есть его собственное бытие. Не он отрывает себя от общества, но общество может желать выбросить его за борт как лучшего гребца, нарушающего общую слаженность, исключить его из хора как слишком великого певца. Похоже, в этом и заключается радикальное различие между Величавым и полагающимся на себя Эмерсона. Один есть, бытийствует, другой стремится быть. Один превосходит, другой хочет превосходить. Понимание и принятие этого различия позволяет рассмотреть различие между полаганием на себя и самодостаточностью.

И вот ещё важнейшее замечание Эмерсона, которое могло бы быть развёрнуто в философию поступка, если бы этот мыслитель был склонен к подобному развёртыванию. Речь снова идёт о времени, о переходе из прошлого в новое состояние, о становлении души, в силу которого прошлое раз-

[686] *Эмерсон Р.* Доверие к себе. С. 99–100.
[687] Там же. С. 102.
[688] *Emerson R.W.* Self-reliance.

рушается, богатства его превращаются в нищету, репутация в позор, святой и негодяй неотличимы, Иисус и Иуда оба оттеснены. «Зачем же тогда мы пустословим о полагании на себя? Поскольку душа есть в настоящем, будет сила не самоуверенная, а действующая. Говорить о полагании на себя есть лишь скверный способ суждения извне, стороннего суждения. Скорее надо говорить о том, что полагается на себя, ибо именно это действует и существует»[689]. Так Эмерсон приходит к идее действующего субъекта, узнающего себя лишь в собственном поступке, про которого Аристотель говорит: «никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a). Оба мыслителя в точке перехода к философии ищут того, *кто* поступает и *кто* избирает «полагание на себя», но если Аристотель избирает оптику изнутри, взгляд самого поступающего, переворачивающий стороннее суждение (и превращающий благодарного в забывающего благодеяния других), то Эмерсон, сосредоточенный на освобождении от навязываемого извне, ведёт речь об источнике, а не о содержательном перевороте, а когда речь заходит о содержании, он полагается уже не на взгляд самого поступающего, а на его диалог с таким же другим великодушным, то есть покидает поле самодостаточности и единственности.

Несколько замечаний о самодостаточности[690]

Для Аристотеля самодостаточная субъектность не ограничена телесностью отдельного человека, он не ищет самодостаточности для того, «кто один, живущий уединенной жизнью», – то есть Аристотель сразу отвергает этакого героя Торо, уединившегося на природе. Основа самодостаточности, источник её – это активность поступания.

Эмерсон мыслит не в направлении метафизики поступка, но в доминировании гносеологической оптики, для него великодушный есть в первую очередь человек с определённым взглядом на мир и себя. Он не может достигнуть

[689] *Emerson R.W.* Self-reliance.

[690] Об аристотелевском понимании самодостаточного – см. Вторую часть книги.

единственности даже в своём возвышении до высшего духа. И путь к самому себе лежит у него не через поступок, а через отказ от конформизма в области взглядов, ценностей и норм, то есть через, по сути, познавательное, содержательное усилие. И когда Торо предлагает уйти на природу, уединиться с ней, он невероятно далёк от аристотелевского понимания того, что в самом поступании Величавый не зависит от пространственного дистанцирования от сообщества.

Осознанное и намеренное рассмотрение великодушия Эмерсона в свете величавости у Аристотеля выводит из поля внимания понятийные игры между автономией, самодостаточностью, автаркией, отсутствием нужды и др. Речь не о слове, а об определённой идее. У Аристотеля это идея – образ Величавого, которому «мало что нужно», который превосходит всё и всех в качестве начала поступка и который предпочитает совершать благодеяние, а не принимать его, то есть поступать самому, а не быть объектом поступка другого, да и сам поступок другого, сам этот друг есть для него его собственное бытие. Он тождественен поступку, который самодостаточен в том смысле, что содержит цель в самом себе, охватывает собой и тем отменяет причинно-следственное устройство мира и соответствующую этому логику. Это небольшое описание можно заключить так: и Величавый, и поступок – разные обозначения одной идеи самодостаточности в этической теории Аристотеля, в его философии поступка.

Самодостаточность присуща поступку, и она присуща созерцанию, мышлению: и то и другое Аристотель определяет так же, как и автаркию, – как то, что «одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся» (EN 1097b), – выстраивая таким образом ряд тождеств. Бытие человека осуществляется в поступке как самодостаточном, содержащем свою цель в себе: не наличие внешних благ делает человека самодостаточным, но лишь его самодостаточная деятельность (поступок) (на таком понимании настаивает и М. Гассер-Вингейт[691]). Иными словами, самодостаточность не предшествует поступку как его условие, но

[691] См.: *Gasser-Wingate M.* Aristotle on Self-Sufficiency, External Goods, and Contemplation // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2020. Vol. 102(1). P. 1–28.

только в нём и дана: в тождественности бытия самим собой, началом и поступка.

Понимание самодостаточности через отсутствие нужды в чем-либо переосмысливается, когда Аристотель ставит вопрос: «...будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет?» (ММ 1213а)[692], и отвечает на него, сначала утверждая необходимость друга, а затем утверждая бытие друга как собственное и идеал дружбы как дружбу с самим собой. Различение деятельно-активного и пассивного дружения позволяет преодолеть несовместимость самодостаточности и дружбы: самодостаточный через дружественность ценит другого, но не впадает в нужду и зависимость от него в силу того, что сам этот другой есть его творение, его второе Я, о чём Аристотель говорит многократно. И вот в этом Эмерсон, кажется, вторит ему: «Никто не может приблизиться ко мне иначе, чем через мой поступок»[693].

Невозможно представить стремление Величавого покинуть полис, хотя Аристотель признает, что само сообщество людей склонно исторгать из себя Величавого, отдавая ему место царя или изгнанника. Человек не мыслится Аристотелем в одиночестве, в отдельности и уединённости, в своей приватности. Но это не-одиночество – особого рода. Аристотель говорит, что человек есть начало для детей и как родитель, но в этике – как тот, кто принимает решение, господствует по отношению к другим, превосходит их в этом как источник поступка – сознательного выбора. Он выступает началом и поступка друга (Аристотель использует и здесь понятие ἀρχή). То есть он не одинок, но единственен в качестве начала (что легко произносится и в отношении бога – единственен, но не одинок). В том числе и начала мира людей.

Эмерсон не может принять, что, обладая внутренним океаном, человек идёт выпрашивать стакан воды у другого человека. Нет, он должен быть один, но изоляция должна быть не механической, а духовной, то есть она должна быть возвышением.

---

[692] Текст «Большой этики» даётся в переводе Т.А. Миллер по изданию: *Аристотель.* Большая этика / пер. с греч. Т.А. Миллер // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.

[693] *Emerson R.W.* Self-reliance.

Возвышение у Аристотеля заключается в «избрании божественного в себе», Великодушный Эмерсона тоже становится богом, восходя к Высшему духу через отвержение социальности. «Человек в своей любви к Богу сам становится богом»[694]. Эссе Эмерсона наполнено образами и высказываниями, указывающими на аристотелевского Величавого или намекающими на него, в том числе это и иногда встречающиеся акценты на исключительном значении поступка, возвращающие к идее эпиграфа: поступки – наши ангелы. Например, «Наши начинания – наши лучшие божества»[695]. Или «наши мужественные поступки – наши лучшие боги» (опять Эмерсон обращается к творчеству Джона Флетчера, цитируя его пьесу «Бондука»). Мужество, без которого поступок невозможен, ибо он взрывает бытие, вторгается в него, взламывает собой, и есть божественное, акт творения мира.

При всех различиях Эмерсон приближается к Аристотелю именно тогда, когда, как и античный мыслитель, со всей страстностью стремится помыслить человека как начало – именно ради этого он отрывает его не только от социума во всех его проявлениях, но и от его собственного прошлого и будущего. Но можно ли помыслить начало, отделяя от него часть мира?

Сократ и Фокион: Величавый и Великодушный – сходство судьбы

У Аристотеля образ Величавого отличается такой портретной выразительностью и конкретностью «жеста», «походки», манеры речи, что не нуждается в обращении к конкретным именам и примерам – их нет во Фрагменте, непосредственно посвящённом Величавому в «Никомаховой этике», и исследователи в поиске таких примеров вынуждены цитировать «Вторую Аналитику». Эмерсон же нуждается в конкретных примерах, именах, героях: «Томас Мор шутит на эшафоте; Сократ осуждает себя за то, что принимал почести в Прита-

[694] *Эмерсон Р.* Представители человечества. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1902. С. 30.

[695] *Emerson R.W.* Self-reliance.

нее; Сципион, обвиненный во взяточничестве, не унижает себя оправданиями, но пред лицом своих судей рвет на клочки отчет в израсходованных суммах»[696]. Особо, на мой взгляд, интересен сюжет про Фокиона, военачальника и политика IV века до н.э., друга Платона. Эмерсон называет его наряду с Сократом, Анаксагором и Диогеном великим человеком (great man), а великий человек именно в отношении величия не порождает школы, традиции, так как сопоставимый с ним другой великий будет носить своё имя и величие его не может быть продолжением и развитием величия предшественника, но лишь собственно ни с чем и ни кем не сопоставимым величием как таковым. Но дело не только в уникальности, неповторимости этих героев. И даже не только в том, что бытие началом не может быть порождено чем-либо, неким иным началом – интуитивно мы схватываем их принципиальную единственность.

Многие черты Фокиона в описании Плутарха[697] напрямую перекликаются с портретными чертами аристотелевского Величавого. Он «часто бывал вынужден выступать вопреки достоинству и обычаям своего города... Фокион беспрерывно перечил афинянам, никогда ни в чем не угождал им ни словом, ни делом, был оглашен привезенный из Дельф оракул, где говорилось, что все афиняне единодушны, но один человек мыслит несогласно с целым городом, выступил Фокион и просил афинян не тревожить себя поисками, ибо человек этот – он: ведь ему одному не по душе все их начинания. В другой раз он излагал перед народом какое-то свое суждение и был выслушан внимательно и благосклонно. Тогда, видя, что все одобряют его речь, он обернулся к друзьям и спросил: “Уж не сказал ли я ненароком что-нибудь неуместное?”»[698].

Подобно Величавому Фокион немногословен: «речи его, изобиловавшие удачными мыслями и определениями, были на редкость содержательны, отличаясь в то же время

[696] *Эмерсон Р.* Доверие к себе // *Эмерсон Р.* Нравственная философия. С. 99–100.

[697] *Плутарх.* Фокион и Катон / пер. С.П. Маркиша // *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1994. С. 203–223.

[698] Там же. С. 207.

властною, суровою, колючею краткостью»[699]. Он подобен Величавому и в своём прямодушии и правдивости: «“Заставить меня действовать вопреки моему желанию вы еще можете, но говорить то, чего я не думаю, никогда не заставите!” – заявил Фокион»[700]. Подобно Величавому он презирает и исключает всё, что может пытаться повлиять на него как поступающего, он поступает исключительно от собственного имени – ни люди, ни обстоятельства не могут разрушить главное: он есть начало своего поступка.

Итак, Эмерсон считает Фокиона примером великодушного. О нём он пишет так: «...обозревать все свои поступки со спокойствием Фокиона, который, соглашаясь с тем, что сражение окончилось благополучно, объявил, однако же, что не раскаивается в желании и усилиях уклониться от него»[701]. Скорее всего, речь идёт об описанном Плутархом так: «Както раз афиняне хотели, чтобы Фокион вел их на врага, а тот не соглашался, и они обзывали его трусом и бабой. “Ни вам не внушить мне отваги, ни мне вам – робости, – заметил Фокион. – Слишком хорошо мы знакомы друг с другом”»[702]. Здесь стоит вспомнить пример Аристотеля: он говорит о том, как отступает Величавый – ему «ни в коем случае не подобает... удирать со всех ног» (EN 1123b). В этом «удирать со всех ног», а буквально – «размахивая руками», можно предположить указание на Сократа или даже цитату из «Пира» Платона. В нём Алкивиад описывает, с каким самообладанием отступал Сократ: Сократ осуществляет действие, которое кажется наблюдающим предельно вынужденным, но он совершает его как собственное действие, как то, начало чего он возводит к самому себе, – то есть как поступок, с которым он отождествлён.

Во «Второй Аналитике» Аристотель называет Сократа среди тех, кого считают Величавыми и кто невозмутим при превратностях судьбы (*An. Post.* II 13 97b). Сходство Фокиона с Сократом достигает высшей точки в их смерти: оба они

[699] *Плутарх.* Фокион и Катон. С. 205.
[700] Там же. С. 208.
[701] *Эмерсон Р.* Доверие к себе // *Эмерсон Р.* Нравственная философия. С. 102.
[702] *Плутарх.* Фокион и Катон. С. 207.

приговорены согражданами к смертной казни и оба выпивают цикуту. Когда Фокион шёл на казнь, его лицо «хранило то же выражение, какое бывало у него, когда сограждане провожали своего стратега из Собрания домой, так что все, видевшие этого человека, дивились его бесстрастию и величию духа. Выпили все, но яду недостало, а палач сказал, что не будет больше тереть, если не получит двенадцать драхм — столько, сколько стоила полная порция цикуты. Возникла заминка, время шло, и тогда Фокион велел позвать кого-то из друзей и, пожаловавшись ему, что в Афинах даже умереть даром нельзя, попросил дать палачу эти несколько монет. Следует добавить, что плачевный конец Фокиона вновь напомнил грекам о гибели Сократа, ибо сходными были в обоих случаях и само заблуждение, и беда, принесенная им государству»[703].

Все примеры Величавых, которые даёт Аристотель во «Второй Аналитике», по замечанию А. Тесситоре, это примеры конфликта человека с социумом[704]. У Сократа беседа с Алкивиадом, которого он и сам называет величавым и самодостаточным, заканчивается пессимистическим замечанием: *если* город им не помешает (не помешает позаботиться о своей душе, о самом себе). Сходство судьбы Сократа и Фокиона персонифицирует общую проблему противостояния моральности и социальности: сводит в одну трагическую точку стремление Величавого быть началом полиса и вызывающее противопоставление Великодушного себя своему сообществу. Величавый есть тот, кто принимает решение за всё человечество (полис, племя и т.д.), Великодушный же стремится освободиться от влияния сообщества на свои мысли и действия (опосредованные этими мыслями).

Дружба великодушных

Величавый Аристотеля не уединён (хотя сообщество чаще всего стремится изгнать его как нарушающего стройность

[703] *Плутарх.* Фокион и Катон. С. 223.
[704] *Tessitore A.* Reading Aristotle's Ethics: virtue, rhetoric, and political philosophy. Albany: SUNY Press, 1996. P. 32.

хора или работы гребцов), но единственен. Великодушный трансценденталистов уединён, но не единственен. Это различие становится выпуклым, когда философы обращаются к теме дружбы. К таковым относится и проблема дружбы Великодушных (напомним, что у Аристотеля бытие друга есть бытие самого Величавого, его поступок есть «мой» поступок), тем более что и понимается она главным образом в рамках задачи познания себя, обращённости на себя. Друг у Аристотеля — это *мой* друг, это порождение — развёрнутость моего бытия, в котором Величавый есть вершинная, центральная и единственная точка. У Эмерсона встречаются два равных Великодушных, и уже само это не допускает последовательного развёртывания философии поступка: у поступка не может быть двух субъектов. Поэтому Эмерсон ведёт речь не о том, как эта дружба Великодушных задаёт поступок, но лишь о влиянии её на познание, осуществляющееся всё же через обращённость на себя. Иными словами, появление равного другого вытесняет его из области моральной философии в сферу гносеологии, при этом познавательный акт, в той мере, в какой он является поступком, всё равно не допускает равенства и множества субъектов. Если принять, что авторство поступка у Эмерсона возможно лишь через приобщение к «высшему духу», то оба дружащих Великодушных находят пространство сосуществования и взаимодействия, они равны в отношении высшего духа, но не в отношении поступка. Они могут быть равны в познании мира и себя через оптику высшего духа. Сама идея высшего духа столь радикально отрывает Эмерсона от Аристотеля, что для нашего угла зрения описание дружбы Великодушных не столь интересно, хотя и может служить ещё одной демонстрацией разрушительного, уничтожающего «преображения» Величавого в истории мысли и культуры. У Эмерсона для слияния с высшей душой и опоры на самого себя, для того, чтобы стать Великодушным, человек нуждается в «правильных» друзьях. Вот что он пишет: «С помощью другого я могу сделать то, что не могу сделать в одиночку. Тебе я могу сказать то, что я не могу сначала сказать себе. Другие люди — это линзы, с помощью которых (через которые) мы прочитываем наше собственное

сознание»[705], – так, через разговор с другом мы можем вернее понять, что мы действительно думаем, во что верим. Речь не идёт о добродетели или, точнее, о решении поступающего, данном, по Аристотелю, только в поступке, но об убеждении, о знании самого себя именно в гносеологическом смысле. Здесь становится понятно, почему Эмерсон говорит не просто о дружбе или диалоге с другим, но о дружбе и диалоге с Великодушным (с гением), ведь иначе риск конформизма удваивается: наш собственный усиливается конформизмом друга. Избежать конформизма и ориентации на разного рода объединения и группы позволяет лишь дружба Великодушных (то есть нонконформистов), общение с гением, способным «защитить нас от собственных современников»: он способен преодолеть повседневные пристрастия, будучи приверженным универсальным идеям, доступным через приобщение в сверх-душе. Прошедший путь к ней как бы освещает этот путь и для нас. О Великодушном как друге Эмерсон пишет в своём эссе «Дружба»: «Пусть он будет для тебя навсегда своего рода прекрасным врагом, неприручаемым (неукротимым), глубоко уважаемым (чтимым)»[706].

Таким другом для Эмерсона, видимо, была Маргарет Фуллер, о великодушии и гениальности которой он писал, хотя и отмечал некоторую половинчатость и поверхностность их общения, обвиняя в этом себя. Другим примером дружбы великодушных для него были отношения Юма и Смита. В любом случае, при самых близких и тёплых отношениях, дружба великодушных, по Эмерсону, предполагает постоянное несогласие друг с другом[707], смелое сопротивление: великодушный друг – постоянный раздражитель, углубляющий мои мысли, а не их эхо. С великодушным другом «я могу сбросить с себя последние одежды лицемерия (притворства), вежливости и задних мыслей»[708]. Кстати, и Юм связывал великодушную дружбу с открытостью, искренностью

[705] *Corsa A.J., Schliesser E.* A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity. P. 245.

[706] Ibid. P. 246.

[707] Тут вспоминается Ханна Арендт: диалог возможен только с тем, кто мыслит так же, как и ты.

[708] *Corsa A.J., Schliesser E.* A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity. P. 247.

и одновременно сильным несогласием и спорами, лишёнными злости, – в этом он видел истинную свободу.

Надо сказать, что если Эмерсон понимает дружбу великодушных как своего рода опору в преодолении конформизма в сфере познания, идей, то у Фуллер речь идёт о взаимном преображении друзей не только с помощью идей и не только в области познания – для неё важны эмоции, повседневное общение. Кроме того, изначально друг может и не быть великодушным и прекрасным: общение преображает его. Фуллер критиковала Эмерсона за то, что он делал ставку на индивидуальное совершенствование. Но сама она, видимо, вполне соответствовала его представлениям об исключительном великодушном человеке, достигающем в своём величии единственности. Не случайно Э.А. По говорил: «Человечество делится на мужчин, женщин и Маргарет Фуллер»[709]. Об этом же и свидетельства о её самоуверенном и скверном характере.

И Эмерсон и Фуллер – трансценденталисты, говорящие об интуитивном постижении макрокосма через микрокосм, о сверх-душе, индивидуалисты, критикующие пуританство. Пишущие о великодушии у трансценденталистов, противопоставляя их Аристотелю, делают акцент в первую очередь на том, что Величавый не хочет принимать помощь, благодеяния от другого, но лишь стремится к превосходству в благодеянии, тогда как Великодушный принимает помощь другого и считает её столь существенной, что равный ответ становится невозможным. Великодушный в силу уже самих своих задач – в своём стремлении достичь высшего великодушия и сверх-души – нуждается в помощи друга в большей степени, чем обычный человек, воспроизводящий стереотипы, идеи, нормы общества и своего окружения, конформный, не стремящийся порвать с социальным окружением и самим собой вчерашним. Иными словами, помощь другого нужна для того, чтобы оторваться от социума.

[709] *Deiss J.J.* Humanity, Said Edgar Allan Poe, Is Divided Into Men, Women, And Margaret Fuller // American Heritage. 1972. Vol. 23. Issue 5. URL: https://www.americanheritage.com/humanity-said-edgar-allan-poe-divided-men-women-and-margaret-fuller.

Краткий итог

Мышление как диалог возможно, когда в него вовлечены говорящие на одном языке и думающие одинаково: Аристотель и Эмерсон сближаются друг с другом в попытке помыслить человека как начало поступка и мира. Их радикальное различие в том, что Величавый Аристотеля, будучи началом поступка, включает в него и весь мир и другого (друга), становится философским идеалом – то есть способом помыслить мир в его единственности, целостности и единстве. Он основан на цепи отождествлений. Великодушный Эмерсона во многом остаётся в ряду других «великодушных» истории этого понятия, лишённых вызывающего «переворачивания» Аристотелем повседневных оценок и представлений о добродетели, но Эмерсон парадоксальным образом сближается с античным мыслителем именно в той точке, в которой отличается от него. А именно: когда он делает ставку на максимальный отрыв Великодушного от социума (чего нет у Аристотеля, строящего идеальный полис как пространство поступка), то в этом пафосе приближает его к Величавому как презирающему всё, что пытается лишить его начальности.

Великодушный Эмерсона не достигает самодостаточности и единственности Величавого Аристотеля в силу того, что его образ гносеологизирован, – он стремится достичь истины, а не поступать. Источник истины находится внутри индивида в его слиянии со сверх-духом, поэтому Великодушный есть тот, кто полагается на себя, но полагается на себя не в поступке, а в познании. Для Эмерсона обращение к природе есть в первую очередь её познание и использование сопоставления с ней для лучшего познания себя: это не жизненный выбор, а своего рода гносеологический приём, позволяющий путём аналогий между природой и человеческими нравами (аналогий подобных поэтическим сравнениям) уйти от принятой в обществе фальши и лжи. Именно в этом смысле очищения собственных представлений Эмерсон говорит о том, что античное «Познай самого себя» и современное предписание «Изучай природу» становятся в конце концов одной максимой. Для трансценденталистов подлинный Великодушный возможен лишь как истинный философ в том

смысле, что великодушие невозможно без некоего идеального исследования, познавательного акта, ведущего к слиянию со сверх-душой — а по сути, к достижению некоей высокой точки, с которой взгляд на мир и самого себя лишён конформизма, полностью оторван от ценностно-нормативного пространства социальности. Таким образом, великодушие у Эмерсона выступает своего рода гносеологическим принципом и задачей, и в этом смысле оно радикально оторвано от аристотелевской философии поступка.

Аристотель и Эмерсон, описывая своих Величавого и Великодушного, часто совпадают (в стремлении помыслить человека как начало), но часто и полностью расходятся, как в сюжетах о дружбе и благодарности. Но главное, на мой взгляд, различие в том, что Величавый есть принимающий решение за человечество и сообщество, являя свое решение исключительно в поступке, а Великодушный есть стремящийся освободиться от социума, будучи в первую очередь познающим истину.

Вариация. «Одиночество и общество» Ральфа Эмерсона

И все же идея Ральфа Эмерсона порождена взглядом на общество поступающего человека, морального существа в его единственности: взглядом на общество как некий продукт жизни сообща, который претендует на первенство по отношению к нему, как совокупность норм, ценностей, институтов, знаний, религий, ритуалов, традиций и т.д. То есть это тоже взгляд добродетельного, поступающего человека, как и у Аристотеля, на мир, который он способен задавать своим поступком, но который пытается противостоять этому и стать задающим. Возьмём в качестве опорного текста совсем небольшое эссе Эмерсона «Одиночество и общество», появившееся в 1857 году на страницах журнала «Atlantic Monthly». О многом говорит тот факт, что уже в конце жизни, в 1870 году Эмерсон издаёт сборник своих текстов под названием «Общество и одиночество», в который вошло и это эссе с чуть изменённым названием, — он остаётся погруженным в эту тему.

Эссе «Одиночество и общество» (Solitude and Society) действительно очень короткое – всего три журнальные страницы из двух колонок, но оно, подобно всем текстам Эмерсона, прорастает и разрастается множеством имён, отсылок, идей и образов, так что его невозможно упрекнуть в незначительности. На то, что было сформулировано Аристотелем как невозможность считать обладающего избытком добродетели частью общества и его близость к божественному, у Эмерсона смотрит сам этот обладающий избытком, называемый им и гением, и великодушным. С точки зрения оптики это близко аристотелевскому описанию Величавого, так как она есть собственный взгляд добродетельного, а значит – поступающего, человека на мир и самого себя. Иными словами, это оптика моральной философии. Но общество, в отличие от описанного в этике Аристотеля, видится им в первую очередь как препятствие к бытию самим собой, а значит, и бытию как таковому. Он отдал бы душу за кольцо Гига, то есть за возможность быть невидимым для мира, обсаживает свой дом деревьями и кустами ради этой невидимости, ему некомфортно среди людей, ибо в публичном пространстве требуются другие речь и движения. Ньютон восхищает его не своими открытиями, а высказанной в письме Коллинзу просьбой сохранить анонимность его авторства этих открытий. Его жажда неизвестности (невидимости для общества) сильнее страха смерти, более того – она притягательна тем, что радикально скрывает от общества. Это суждение Эмерсона прямо противостоит идее Х. Арендт, что социальная память есть способ преодолеть смертность, чего так стремятся достичь античные герои, да и всякий человек. Для героя эссе Эмерсона не общество есть спасение от смертности, но смертность есть спасение от общества.

Гений нуждается в изоляции, иначе общество уничтожит его, растворит – растворение как раз не есть смерть, но утрата самого себя. «Каждый должен стоять на своем стеклянном штативе, если хочет сохранить электричество», то есть должен быть изолирован.

И тут Эмерсон обращается к Сведенборгу, понимая и оговаривая, что этот мыслитель как раз основывает своё видение мира на понятии привязанности, на общении и порождаемых

им сообществах. Действительно, ангелы Сведенборга – существа чрезвычайно социальные и социализированные, своего рода идеальные члены сообщества: «Ангелы как бы сами собой влекутся к подобным себе; с ними они как со своими и как дома, с другими же они как с чужими и как не у себя; в сообществе себе подобных они чувствуют себя свободными и затем находятся в полном удовольствии жизни. (44) <...> Все небесные общества сообщаются между собой, но не прямым путем, т.е. не многие ангелы выходят из своего общества в другое, ибо выйти из своего общества – значит, как бы выйти из себя или своей жизни и перейти в другую, не столь подходящую...» (49)[710]. Такое понимание абсолютно доминирует у Сведенборга, и тем не менее Эмерсон находит (избирает) у этого учёного мистика, как кажется, единственное, что близко ему: «Есть также ангелы, которые не живут в обществе, а отдельно, по домам; они обитают в самой середине небес как лучшие из ангелов» (189)[711]. Лучшие люди у Аристотеля не принадлежат социуму, у Сведенборга таковы же лучшие из ангелов, и те и другие, каждый по-своему, находят наилучшим место в центре: царями в государстве или в середине небес. Правда, остаётся вопрос: лишены ли эти живущие вне общества наилучшие ангелы мысли и чувства, если и то и другое нуждается в общении? Сведенборг описывает трагическую и поучительную историю об одном духе, который «думал, что он мыслит только в себе самом, т.е. без всякого распространения своих мыслей вокруг и, следовательно, без сообщения с сообществами, находящимися около него. Чтоб убедить его в противном, у него было отнято сообщение с ближайшими обществами: тогда он не только лишился мысли, но упал, как бы мертвый, и только шевелил руками, как новорожденный. После некоторого времени сообщение его с другими было восстановлено, и, когда оно окончательно восстановилось, тогда он возвратился к состоянию мышления. Другие духи, видевшие этот опыт, сознались потом, что всякая мысль и чувство приходят

[710] *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде / пер. с лат. А. Аксакова. СПб.: ООО «Издательство «Пальмира»; ООО «Книга по Требованию», 2016. С. 26, 28.

[711] Там же. С. 101.

(influunt) вследствие сообщения, а если мысль и чувство, то и все относящееся к жизни человека; ибо вся жизнь человека состоит в том, что он может мыслить и любить или, другими словами, разуметь и хотеть» (203)[712]. Аристотель тоже говорит о необходимости общности речи и мысли, но понимает, что созерцательный образ жизни, то есть деятельность мыслителя, нуждается в уединении: возникает ли необходимость в идее общества тогда, когда он рассуждает о дианоэтических добродетелях и созерцании? Тому, кто созерцает, нет нужды в том многом, что нужно для совершения поступка, наоборот – «это даже, так сказать, препятствия» (EN 1178b). Тем не менее созерцающий в силу того, что он является человеком и живёт сообща с кем-то, не может не поступать (в отличие от богов), и тогда его желание совершать поступки, сообразные с нравственной добродетелью, преобразует эмпирический факт его жизни с кем-то в задаваемое его поступком общество. Это не отменяет признания, что именно уединение наиболее соответствует созерцательному образу жизни, в котором человек наиболее самодостаточен, а потому не может видеться одиноким.

«Но одинок ли мой герой?» – задаётся вопросом Эмерсон и даёт удивительный ответ: нет, его общество ограничено лишь возможностью его мозга (сознания), то есть способностью помыслить это общество. Он не одинок, но единственен – единственен как всякий поступающий, ведь, словами Данте о поездке в Рим, «если я останусь, кто поедет? А если я уйду, кто останется?». Эта единственность в поступке и есть основание для доверия себе, опоры на себя (одно из основных понятий Эмерсона): не одиночество, но единственность и противостоит социальности, и способна породить её в таком качестве, которое не отменяет этой единственности (подобно тому, как творение мира богом не отменяет его единственности). С молодости юноши объединяются в сообщества, ведомые идеями, но всегда найдется такой телескоп, в который будет видно, что «и самые дорогие друзья разделены непреодолимыми пропастями». А ведь взгляд, в котором видны эти бездны, разделяющие людей, есть взгляд учёного,

[712] *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. С. 107.

тогда как морально-философский взгляд как раз чужд такой оптике. Когда мы размышляем в уединении, мы безмятежны и завершены, – говорит Эмерсон, – но как только мы встречается с кем-то, каждый из нас становится частью.

«Одиночество недостижимо, а общество губительно» – вот итоговый афоризм Эмерсона, но он тут же разрушает его притягательность, понимая, что мы становимся жертвами слов (а слова – общественный продукт): дело не в количестве людей, а в том, чтобы в доверии к себе человек породил некое истинное и достаточное основание, для которого общество будет лишь неким естественным элементом для приложения. Та же мысль более ясно и определённо высказана Эмерсоном и в «Доверии к себе»: «Одиночество должно предварять истинную жизнь в обществе. Как люблю я храмы, тихие, безмолвные до начала обрядов и проповедей, которые скоро огласят их; как величавы и недосягаемы кажутся мне церковнослужители, удаляющиеся в святилище. Станем и мы охранять наш внутренний мир, не забывая притом, что уединение состоит не во внешнем отчуждении, а в возвышении духа»[713].

Эмерсон не отвергает социальность, допуская «истинную жизнь в обществе», но она не первична, не исходна, её должно предварять одиночество, которое состоит не во внешнем отчуждении, а в возвышении духа. Иными словами, не общество должно задавать человека в его моральном качестве (если понимать это качество именно как некоторое возвышение над...), но сам человек через своё возвышение способен задавать истинную совместную жизнь, освободившись от навязываемых норм, ценностей, понятий, ритуалов и т.п. Его пространство – это пространство храма тихого и безмолвного, «до начала обрядов и проповедей», и священнослужители дороги ему тогда, когда молча удаляются в святилище. Великодушный и есть тот, кто «предваряет истинную жизнь в обществе», и именно его возвышение, а не «внешнее отчуждение», делает его уединённым.

---

[713] *Эмерсон Р.* Доверие к себе // *Эмерсон Р.* Нравственная философия. С. 74.

Пафос Эмерсона бесстрашно указывает на стремление помыслить общество не как социологическую, экономическую, политическую данность, но как нечто производное от самодостаточности человека, осуществляется ли она через моральную субъектность (как у аристотелевского буквально «велико-душного»), или через возвышение духа над социумом. У Аристотеля человек способен избрать в себе самого себя, а не нечто иное, и не человеческое, а божественное, так как избирает он свою начальность в поступке и самодостаточность созерцания. И у Эмерсона «почти богоподобен должен быть тот, кто, отвергнув побуждения и причины, по которым обыкновенно действует человечество, решается иметь доверие к самому себе. Высока должна быть душа, тверда воля, ясен взгляд у того, кто может заменить себе общество, навыки, постановления и довести себя до того, чтобы одно внутреннее убеждение имело над ним ту же силу, какой клонит других железная необходимость»[714]. «Заменить себе общество» и задать собой общество — две внешне противостоящие друг другу, но и переходящие друг в друга идеи, обозначающие границы того понятия общества, которое возникает внутри моральной философии.

[714] *Эмерсон Р.* Доверие к себе. С. 76–77.

Поверх голов

Обращение ко многим из выбранных самой историей идеи величавости мыслителям может казаться ущербным в силу того, что для понимания, как они мыслят эту идею или как они используют то же слово, нужно погрузиться в их учение с головой. Оправданием данного экскурса может быть лишь то, что в любом случае речь идёт о субъективном видении сквозь призму столь же субъективно – то есть авторски – понятого аристотелевского текста. Повторяю этот уже ранее высказанный аргумент потому, что неустранимая поверхностность взгляда особо болезненно переживается, когда обращаешься к таким именам, как Кант, Маркс, Ницше. И совсем не лицемерным можно считать утверждение, что сказанное о них стоит воспринимать как своего рода импульс к более основательным рассмотрениям. И в то же время теплится надежда, что иногда вот такое обращение к ним способно уловить нечто важное даже точнее и проницательнее: ведь они видятся взором выискивающим – *как* история мысли эхом отзывается на попытку Аристотеля задать человека в его доброкачественности (добродетельности) как ἀρχή, как начала. Разве не об этом идея Канта о принадлежности ноуменальному миру и образ творца ценностей у Ницше?! Речь идёт уже не о великодушии как добродетели, не о терминологических сходствах, а именно о человеке как начале. И, наверное, это самое точное наследование Аристотелю. Но именно в силу того, что здесь уже никак не ограничиться некоторыми терминологическими и смысловыми перекличками, далее лишь обозначим двух очень разных мыслителей, о которых нельзя не сказать, и нельзя говорить в прежней своевольной манере. Это И. Кант и М.М. Бахтин – без них немыслима моральная философия, они формируют некую линию её развития: Аристотель – Кант – Бахтин (которую выявляет А.А. Гусейнов в статье «Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М. Бахтин)»[715]. В ходе этого развития, пожалуй, только одно было потеряно, возможно, безвозвратно, – это

[715] *Гусейнов А.А.* Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 3–26.

философский персонифицированный идеал, это образ Величавого. Ничего-никого подобного ему уже нет ни у Канта, мыслящего закон, ни даже у Бахтина, мыслящего поступок. Главное, что некоторым эхом этого образа отдаётся в них, – это принадлежность ноуменальному миру и само-законодательство практического разума у Канта и идея единственности поступающего у Бахтина.

И Кант, и Маркс, и Ницше, и Бахтин соотносятся напрямую с аристотелевской идеей поверх всех упомянутых ранее мыслителей, поверх этих голов, напрямую. В этом случае хронология не имеет особого значения: это уже не история идеи, а сама жизнь её, а в жизни хронология нередко уступает место каким-то иным основаниям и связям. То есть увиденные заражённым аристотелевской идеей взглядом, они – современники и Аристотеля, и друг друга.

Кант почти не использует понятие великодушия, во всяком случае не придаёт ему категориального смысла. В книге по истории этого понятия он присутствует как размышляющий о возвышенном. Тем не менее, если читать его в «аристотелевских очках», то очень многое будет задерживать взгляд. В первую очередь – само кантовское возвышение человека, его принадлежность ноуменальному миру, то есть не миру причинно-следственных связей, детерминации. Он является началом именно как ноуменальное существо. Конечно, кантовское понимание гордости, о котором сказано во второй части этой книги, и даже некоторые выражения, столь точные для понимания и выражения аристотелевской мысли. Например, у Канта свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга (Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück[716]): у Аристотеля так ссылается друг на друга целый ряд понятий (например, добродетельный поступок и добродетельный человек (EN 1105b)).

[716] *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // *Кант И.* Соч.: в 4 т. (на нем. и рус. языках). Т. 3. / подгот.: Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М.: Ками, 1997. С. 346.

Вариация. Близость с Аристотелем как ключ к этическому замыслу Карла Маркса

В данном случае речь пойдёт не о Величавом (поэтому вновь появляется отступление), но тем не менее опосредованно и о нём – о том, что влияние аристотелевских образов и идей, его рассуждений и понятийного строя может служить опорой для понимания тех мыслителей, которые близки с ним не во времени и не в поверхностно понимаемом смысле преемственности, но в том, как близки друг другу все философы в некоторой наивысшей точке, в которой они отдаются философии.

Маркса относят к мыслителям критического периода истории этической мысли, наряду с Ницше и Шестовым. Но стоит заметить, что он является критиком не только морали, но и философии, и религии, и политической экономии, и идеологии: его позиция и есть позиция критическая. Разоблачение морали как иллюзорной, превращённой формы сознания не означает, что у Маркса нет фундаментальных этических идей, хотя, выступая именно в качестве критика, он не создаёт специальной этической теории. Более того, он не считает себя философом. Отметим, что существует целый ряд мыслителей, которые не считали себя философами и неоднократно публично заявляли об этом, а также те, которые не были философами и тем более этиками по своему профессиональному и образовательному статусу, но почему-то именно эти мыслители с точки зрения глубины и значимости философско-этической мысли занимают выдающееся место (можно назвать М.М. Бахтина, Х. Арендт, З. Баумана, а если включить сюда философов, не создававших специальную этическую теорию, – то М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра), что заставляет предположить, что формальная принадлежность к этическому цеху иной раз ограничивает и банализирует мысль. Маркс не считает себя философом, но критиком, в том числе и философии. В отношении этики он также является критиком и её самой, и морали как явления общественного сознания. Но Маркс тем не менее в своих текстах нередко высказывается о морали в стиле классического философа. Например, в «Заметках о новейшей прусской цензурной инструкции» он пишет: «Мораль призна-

ет только свою собственную всеобщую и разумную религию, религия же – только свою особую позитивную мораль. Цензура, таким образом, должна будет, по этой инструкции, отвергнуть героев мысли в области морали, вроде Канта, Фихте, Спинозы, как людей без религии, как людей, оскорбляющих приличие, обычаи и внешнюю благопристойность. Все эти моралисты исходят из принципиального противоречия между моралью и религией, ибо мораль зиждется на автономии человеческого духа, религия же – на его гетерономии»[717]. Маркс в своей критической мысли существует внутри философии в том смысле, что погружен в многообразие и глубину её идей, говорит на её языке и понимает его. И у него есть очевидные предпочтения, философы, которые близки ему и даже любимы им. Среди них совершенно очевидно – Аристотель.

Маркс очень ценил, даже любил Аристотеля. Это отношение выходило далеко за пределы того интереса, который питает исследователь, пишущий об античности, – а в своей диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1840–1841 гг.) он около ста раз обращается к Аристотелю и как к источнику знания о других античных философах, и как к притягивающему его мыслителю. Для Маркса Аристотель – достойный собеседник, источник идей и понятий, а ещё – тот, чьи идеи и их верное понимание он отстаивает с той же страстью и последовательностью, как и свои собственные. В одном из писем Маркс говорит: «Я всегда питал особую любовь к этому философу (Гераклиту. – *О.З.*), которому я из древних предпочитаю только Аристотеля»[718]. А далее в этом же письме отмечает, что Эпикура, стоиков и скептиков он специально изучал, но скорее из политического, чем из философского интереса, Аристотель же важен для него и как философ. Ф. Энгельс в письме о подготовке Энциклопедического словаря предлагает Марксу написать статью об Аристотеле[719].

[717] *Маркс К.* Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 16.

[718] *Маркс К.* Маркс – Фердинанду Лассалю, 21 декабря 1857 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 29. М.: Политиздат, 1962. С. 445.

[719] *Энгельс Ф.* Энгельс – Марксу. Манчестер, 22 апреля 1857 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 29. С. 102.

Сам Маркс многократно в своих работах цитирует Аристотеля (часто на греческом), цитирует иногда целыми страницами (например, в «Капитале»), апеллирует к нему как авторитету, как к своего рода мыслительной опоре и критерию. Называет его «исполином мысли» (в первую очередь экономической), «величайшим мыслителем древности», «великим исследователем». Для него Аристотель – тот философ, который переворачивает взгляд на античную мысль, делает её взрослой, то есть современной самому Марксу: «Чтобы греки не вышли из своей роли детей, необходимо, чтобы Аристотеля никогда не было на свете, чтобы у него не встречались в себе и для себя сущее мышление (ή νόησιζ ή χαθ' αὐτήν), сам себя мыслящий рассудок (αύτόν δὲ νοεϊ ό νοῦζ) и само себя мыслящее мышление (ή νόησιζ τῆζ νοήσεωζ); не должны вообще существовать его "Метафизика" и третья книга его "Психологии"»[720]. Не сказать об Аристотеле – значит, поместить античность в детство человечества, не вступить с ней во взрослый диалог на равных, а это именно то, к чему стремится Маркс. Для него Аристотель – не просто предмет истории философии, а в первую очередь собеседник, причём близкий по мысли собеседник, с которым только и возможен диалог: Маркс не хочет «сделать из истории древней философии историю древности»[721], она предельно актуальна. Та особая интонация, с которой он говорит об Аристотеле, может быть, по-видимому, определена словом *близость*. Аристотель родственен ему в мысли, и поэтому она движется в понимающем созвучии с античным философом. Х. Арендт, теснейшим образом связанная с аристотелевскими понятиями и идеями, пишет: «влияние Аристотеля на стиль и часто также на содержание мысли Маркса мне представляется несомненным и, возможно, не менее важным, чем влияние гегелевской философии»[722].

Есть тексты Маркса, которые настолько пронизаны аристотелевскими темами, настроением или просто сло-

[720] *Маркс К.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 128.

[721] Там же.

[722] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 337, сноска 4.

вами, что кажется, они написаны как бы на фоне беседы с античным мыслителем. Таково, например, письмо Маркса к Руге в «Письмах из “Deutsch-Franzosische Jahrbucher”», где соседствуют:

> ...того, чего хочет обыватель, – жить и размножаться (а ведь большего, говорит Гёте, никто и не достигает), – хочет и животное; какой-нибудь немецкий политик разве еще прибавит: но человек-то знает, что он этого хочет, а немец настолько, мол, рассудителен, что ничего большего он и не хочет. Чувство своего человеческого достоинства, свободу, нужно еще только пробудить в сердцах этих людей. Только это чувство, которое вместе с греками покинуло мир, а при христианстве растворилось в обманчивом мареве царства небесного, может снова сделать общество союзом людей, объединенных во имя своих высших целей, сделать его демократическим государством. Люди же, которые не чувствуют себя людьми, становятся для своих господ неотъемлемой собственностью, как приплод рабов или лошадей. <...> Филистерский мир – это мир политических животных, и раз мы должны признать его существование, нам ничего не остаётся, как просто-напросто считаться с этим status quo... И немецкий Аристотель, который пожелал бы написать свою «Политику», исходя из германских порядков, написал бы на первой странице: «Человек – животное, хотя и общественное, но совершенно неполитическое[723].

Для Маркса аристотелевское понимание человека как политического существа напрямую связано с идеей полиса, свободного общения граждан в пространстве праздности.

В обильной англоязычной литературе (при практически отсутствии русскоязычных работ), посвящённой связи между Аристотелем и Марксом, переплетены разные философские темы, подходы и акценты, среди которых доминируют эпистемологические, социально-философские и политэкономические[724]. Этической проблематике здесь уделяется

[723] *Маркс К.* Письма из «Deutsch-Franzosische Jahrbucher» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 373.

[724] Дж. Маккарти опубликовал подробный библиографический анализ литературы в области политологии и социальной философии о связи Маркса и Аристотеля. Это объёмный список идей: теории объективации и связь между аристотелевскими четырьмя причинами и теорией труда Маркса (C. Gould); культурные идеалы греческого полиса и по-

заметно меньше внимания, хотя есть специальные основательные исследования, среди которых стоит выделить труды Дж. Маккарти (G.E. McCarthy), П. Кайна (P. Kain) и отдельные работы Т. Рокмора (T. Rockmore).

Принятие родства Маркса и Аристотеля даёт ключ к лучшему пониманию философско-этических идей Маркса, выходящих за пределы его критики морали как формы ложного сознания, представления частного интереса в виде всеобщего. Само то, как Маркс относится к Аристотелю, в том числе к его этическим идеям, заставляет обратиться к его мысли как, возможно, этической. Речь не о том моральном пафосе, которым проникнуты многие критические труды Маркса, и не только о парадоксе морального нигилизма, позволяющего критиковать мораль лишь с моральной же точки зрения, через задание некоторой более высокой точки в понимании человека как морального существа. Речь и не о непосредственном влиянии Аристотеля на Маркса (включая и терминологическое сходство). Замысел заключается в возможности увидеть философско-этическую мысль Маркса, отталкиваясь от этики Аристотеля, глазами того, кто читал Аристотеля и увлечён им. Один из ведущих исследователей Маркса в связи с Аристотелем Дж. Маккарти говорит, что именно лишение учения Маркса его греческой души ведёт к его позитивистской интер-

---

нятие труда у Маркса (P. Kain, P. Springborg, and R. Bernstein); понятие деятельности и в теории праксиса Маркса, и в «Метафизике» и «Никомаховой этике» Аристотеля (T. Rockmore); этика добродетели Аристотеля и социальная этика Маркса (G. Brenkert); античная идея политической свободы в публичном пространстве и идея освобождения человека у Маркса (H. Arendt, S. Hook, and H. Mewes); понятия политического животного и родовой сущности человека (I. Meszaros); их теории природы и материализм (D. Rouse); общие черты их философской антропологии (D. Depew); аристотелевская идея эвдемонии (счастья) и взгляд Маркса на само-реализацию (A. Gilbert, W. McBride, R. Miller, M. Nussbaum, and N. Levine); их социологический анализ класса (de Sainte Croix); их теории потребности (нужды), полезности, ценности и обмена и целый ряд идей о домохозяйстве и хрематистике (P. Springborg, H. Seidel, and A. Heller). Есть и точка зрения, что марксова критика капитализма (modernity) опирается на его понимание античных мыслителей. Отдельно стоят работы, посвящённые диссертации Маркса и его отношению к пост-аристотелевской философии природы (см.: *McCarthy G.E.* Karl Marx and Classical Antiquity: A Bibliographic Introduction // Helios. 1999. Vol. 26. Issue 2. P. 165).

претации[725]. То есть мой замысел – проникнуться греческой, вернее, аристотелевской душой Маркса и так обратиться к некоторым его этическим идеям. И хотя тот же Маккарти настойчиво проводит мысль, что античные мыслители позволяют лучше постичь идеи Маркса, этические проблемы обычно всё же рассматриваются главным образом через изначальное прочтение Маркса вне специального изучения Аристотеля: путь же от Аристотеля к Марксу, по сути, не протоптан, хотя если представить общение в пространстве мысли, то оно образует некую слитность, со-временность и не однонаправленно. Именно такой взгляд на Маркса, отталкивающийся от аристотелевской этики, исходящий из её понимания, возможно, позволит по-новому осмыслить этический замысел Маркса. Для такого подхода есть все основания – в первую очередь это само отношение Маркса к Аристотелю, о котором уже сказано, их мыслительное родство, во-вторых, это – терминологические совпадения. Но самое главное, что даёт основание для такого взгляда, – возможность включиться в диалог великих мыслителей и обратиться к одной из тем, которая привлекает их обоих. Предметом нашего внимания будут не различия между Аристотелем и Марксом, а их близость в обращении к одной подлинно философской проблеме: в ней эта близость представляется таковой, какова она бывает между двумя очень мыслительно согласными друг с другом людьми, интеллектуальными друзьями. Философская сердцевина этой темы – бытие человека, вопрос о том, что есть подлинное человеческое бытие: в нём философия как онтология оборачивается этикой.

Маркс-критик начинается с того, что указывает и на основу своей критики и на то позитивное содержание, которое он своей критикой утверждает. В «Конспекте книги Джемса Милля “Основы политической экономии”» он ставит этическую проблему и задачу: когда, при каких условиях человек может вновь очутиться «в человеческих отношениях к человеку», а критикуя сен-симонистов, говорит о наиболее гнусном и крайнем самоотчуждении, обесчеловечении, элементом которого «является уже не товар, не металл, не

[725] *McCarthy G.E.* Marx and the Ancients: classical ethics, social justice, and nineteenth-century political economy. Savage: Rowman & Littlefield Publ., 1990. P. 107.

бумажные деньги, а *моральное* бытие, *общественное* бытие, *внутренняя жизнь* самого человека...»[726]. Лежащий в основе критики позитивный образ человеческих отношений, человека сформулирован Марксом в прямой отнесенности с античной мыслью, и в первую очередь с Аристотелем: «возврат человека к самому себе и в силу этого к другому человеку»[727]. Конечно, немецкая философия и до Маркса обращена к античности, проникнута ею – но это не означает, что когда мы ощущаем в тексте Маркса присутствие античности, то это говорит лишь о его родственности непосредственным предшественникам. И когда, осмысливая Гегеля, Маркс говорит о самопорождении человека как процессе, что «человек есть самоустремленное существо» и его глаз, ухо самоустремлены, мы узнаем Аристотеля. Философы совпадают иногда в развёрнутом направлении мысли, а иногда в отдельных высказываниях, которые всё равно перетекают в развёртывающиеся идеи: и то и другое ценно. И когда Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1944 г.» говорит: «...мое истинное *человеческое* бытие есть мое бытие в *философии*» – оживает Аристотель с его созерцательным, то есть философским, образом жизни и высшей самодостаточностью созерцания как поступка. Он говорит: «...практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых – в них самих и которые существуют ради самих себя» (*Polit.* 1325b)[728], а «самоцельные и ради себя самих» есть его определение поступка, так что философия оказывается бытием в поступке. И тут же марксов одиннадцатый тезис – не объяснять, а изменять мир, как подлинное философское дело. Его слова о *«чистом, безостановочном кружении в самом себе»* отражаются в изначальной античной озабоченности. Важными для понимания связи Маркса с античным поиском самого себя представляются его слова:

---

[726] *Маркс К.* Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопросы философии. 1966. № 2. С. 117.

[727] *Маркс К.* Заметки по поводу книги Джемса Милля. С. 117.

[728] *Аристотель.* Политика / пер. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 595.

> Поэтому идентичными являются положения, что человек отчужден от самого себя и что общество этого отчужденного человека есть карикатура на его действительную общественную связь, на его истинную родовую жизнь; что его деятельность оказывается в силу этого мукой, его собственное творение – чуждой ему силой, его богатство – его бедностью, сущностная связь, соединяющая его с другим человеком, – несущественной связью и, напротив, его оторванность от другого человека оказывается его истинным бытием; что его жизнь оказывается принесением в жертву его жизни, осуществление его сущности оказывается недействительностью его жизни, его производство – производством его небытия, его власть над предметом оказывается властью предмета над ним, а сам он, властелин своего творения, оказывается рабом этого творения[729].

Здесь отчуждение человека от самого себя видится как разрушение его истинной родовой жизни, общественной связи и как небытие в творении, как радикальное отличие аристотелевского *поступка* и *творения*: Аристотель мог бы подписаться под этой идеей.

Именно позитивное основание критики, в том числе критики морали, мы будем рассматривать как проявление близости двух мыслителей и через неё. И в этом поиске бытия человека как самого себя и Аристотель, и Маркс избирают в качестве основы понятие праксиса – индивидуального поступка и преобразующей деятельности. Действительно, есть серьёзное основание среди многих этических понятий и идей, связывающих Аристотеля и Маркса, принять в качестве ключевого понятие праксиса (аристотелевский πρᾶξις) хотя бы в силу того, что оно, будучи базовым в философии Маркса, которая чаще всего именуется именно философией практики, является основополагающим также для аристотелевской этики[730]. Дело не только в том, что утверждение Аристотелем роли деятельности, активности

[729] *Маркс К.* Заметки по поводу книги Джемса Милля. С. 119.

[730] Понятие praxis пользовалось популярностью среди гегельянцев всех направлений, при этом оно сохраняло аристотелевский смысл подлинной человеческой деятельности в пространстве полиса, но только Маркс создал теорию праксиса. См.: *Bernstein R.J.* Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. P. 13.

человека, противопоставляемой им пассивности и сотворённости (объектности, вещности – в терминах Маркса), является очевидным связующим звеном между этими мыслителями, но и в философском задании им понятия поступка как актуальной деятельностной действительности человека, энергии, как способа самодостаточного, подлинного бытия человека самим собой, добродетельным человеком.

Для Аристотеля одним из исходных утверждений его этического учения является принципиальное противопоставление понятий поступка (praxis) и творения (poiesis): поступок отличается имманентностью цели и бытием действующего в действии, смысл же и цель творения заключается в его внеположенном ему результате. Аристотель проговаривает, что деятельное бытие человека есть поступок, а не творение, но есть и суждение, в котором он указывает на дело (τό εργον), творение, результат как на то, в чем раскрывается в действительности то, что есть человек в возможности («δ γάρ έστι δυνάμει, τούτο ένεργεία τό εργον μηνύει» (EN 1168a 5)), говорит, что с точки зрения деятельности создатель есть его творение («ένεργεία δε ό ποιήσας τό εργον εστι πως» (EN 1168a 5)), а потому он и любит его по той же причине, что и своё бытие. И всё же творение имеет ценность в качестве бытия творящего именно в силу его «превосходства с точки зрения действия», то есть в силу того, что он *поступает,* а не созидает. Иными словами, уходящие в бесконечность результаты (последствия) поступка перестают быть внешними ему в то мгновение, как действие становится поступком, то есть когда его начало возводится к поступающему, к субъекту. Они перестают быть отчуждёнными следствиями, но становятся слитными с самим поступком в том смысле, что и их начало возведено к поступающему, и в них он есть деятельное бытие. Эта мысль Аристотеля об отношении творящего к творимому созвучна марксовой идее преодоления отчуждения продукта деятельности от созидающего его и самой деятельности, она позволяет помыслить переход акта творения в поступок, в самодостаточность, когда созданное оказывается бытием создателя (античный идеал самодостаточности соприкасается здесь с «самопорождением и самоопредмечиванием»).

Д. Пиларио[731] выделяет три основные идеи о связи Аристотеля и Маркса в вопросе о praxis: это утверждение, что Маркс в своих идеях восходит к Аристотелю, то есть что можно говорить о Марксе как аристотелике (A. Wood), что Маркс отвергает аристотелевское понимание человека и его идею праксиса (поступка) (J. Margolis) и что Маркс принимает аристотелевскую теорию поступка и двигается дальше (D. Depew): Аристотель задаёт автономию практической сферы, но проводит принципиальное различие между творением (ποίησις) и поступком (πρᾶξις), и только поступок является для него самодостаточной формой человеческого бытия, Маркс же реабилитирует творение — производящую деятельность человека.

Многие авторы делают акцент на том, что Маркс опирается на идею творения, изготовления, производящей деятельности человека, или полностью отказываясь от аристотелевского πρᾶξις, или как бы встраивая ποίησις в πρᾶξις. Так, Х. Арендт отмечает, что «Маркс, всего откровеннее занятый лишь “производительностью”, понимает как действие, так и труд в смысле изготовления»[732]. Если воспользоваться выражением Д. Пиларио, «Арендт предлагает нам аристотелевскую критику марксистской парадигмы»[733].

Подчеркнём ещё раз, что у Аристотеля разведение творения и поступка, хотя и исключительно акцентировано и теоретически принципиально, тем не менее не столь просто: человек ценит и бытие своего творения, принимая его как собственное. В то же время критика Марксом труда, его теория отчуждения во многом близка тому критическому настрою, с которым Аристотель описывает ποίησις, а идея бытия самим собой, общая для античности, просвечивает в марксовом понятии неотчуждённого бытия.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» аристотелевская тема высвечивается двойственным образом: во-первых, в том, что труд не есть аристотелевский πράξις, но ποίησις, то есть цель его — в результате, и если самодостаточ-

[731] См.: *Pilario D.Fr.* Back to the Rough Grounds of Praxis. Leuven: Leuven University Press, 2005.
[732] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 408.
[733] *Pilario D.Fr.* Back to the Rough Grounds of Praxis. P. 73.

ность аристотелевского поступка разрушает целе-средственные связи и логику тем, что содержит цель в самом себе, то марксова идея отчуждённого труда и труда как такового задаёт превращённую форму целе-следственных отношений. Подобно аристотелевскому ποίησις, труд, цель которого в отчуждённом продукте, не есть способ бытия человека, но в отличие от него он не есть и присвоение мира как собственного. У Маркса труд «производит самого себя и рабочего как товар». Преодоление отчуждения позволяет вернуть человека в бытие в поступке.

Человек Аристотеля бытийствует в поступке (поступок есть форма или способ его бытия), не создаёт себя, но есть самое себя. И он творит другого (как отец сына или добродетельный человек друга), но не как отделённый (отчуждённый) и значимый вне его активности результат некоторого действия: бытие сотворённого друга есть его собственное бытие и быть началом его поступка ещё более важно, чем собственного (именно так говорит Аристотель). У Маркса производящая деятельность в форме труда производит и самого человека (который лишён аристотелевского первенства в поступке, начальности), но как товар, деятель сведён к результату своей деятельности (подобно тому, как автор превращается в следствие своих произведений, определяется ими): не будучи более началом, он лишается бытия. Аристотель исключает результат в качестве цели из понятия поступка, рассматривает его как пассивное и творимое, порождаемое человеком как активным началом. Маркс не отказывается от такого понимания, но он воспроизводит его как то, чего лишён человек в современном Марксу обществе, в котором «осуществление труда выступает как выключение рабочего из действительности». Продукт собственного труда становится чужим предметом, тогда как для Аристотеля важно, что порождаемое, создаваемое является собственным бытием деятеля. В самоотчуждении у Маркса свободно действующим человек (рабочий) чувствует себя «только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д. — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только

лишь животным»[734], — то есть он является свободно действующим в том пространстве приватного домохозяйства, в котором аристотелевский человек как раз подчинён необходимости. Маркс и Аристотель говорят об одном, как говорят об одном говорящие о бытии и небытии. Для обоих «его жизнедеятельность — сознательная». Человек, в отличие от животного, производит именно тогда, когда свободен от физической потребности. Человек удваивает себя не только интеллектуально, но и «реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире», но отчуждённый труд лишает его этого мира и самого себя. «Сама жизнь оказывается лишь *средством к жизни*»[735], — то есть перестаёт быть поступком, который, по Аристотелю, самодостаточен, содержит свою цель в себе и никогда не является средством.

Упразднение отчуждения есть «утверждение человеческой жизни», «возвращение к человеческому, то есть общественному бытию», само общество есть «осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы»: эти не-аристотелевские высказывания тем не менее узнаются именно как аристотелевские. В сущности отчуждения заложено то, что каждая сфера прилагает к человеку свой масштаб, в том числе его прилагает и мораль. Но у Аристотеля этическое не прилагается к человеку извне, но есть то, в чем сам человек — «мера и канон».

Маркс и Аристотель сближаются и в направлении взгляда. Маркс в качестве основания критики предлагает смотреть на историю глазами деятеля, созидающего её и самого себя: такой взгляд историчен и именно в этом качестве он критичен, ибо способен узнавать приходящее и уходящее (В.М. Межуев). Эти два момента — самоустановление, самосозидание человека в деятельности и воспроизведение в теоретической мысли его оптики, его взгляда на мир — важны и для Аристотеля. Он фиксирует принципиально противоположное направление связи возможности и действительности в человеческом пространстве в отличие от природного. Аристотелевское понимание творения соотносимо с марксовой

[734] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. М.: Изд. полит. лит., 1974. С. 91.
[735] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 87.

идеей труда и отчуждения его результата, но понятие практики связано с изменением не только объекта, но и субъекта деятельности, это «самоизменение». «В самом акте воспроизводства, – писал Маркс, – изменяются не только объективные условия... но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык»[736]. Так понимаемое понятие практики как бы опирается на аристотелевское понимание специфики человеческого бытия как такого, в котором действительность, то есть деятельность, предшествует возможности и порождает её, а в морали поступок формирует нрав (ἕξις), а не наоборот. Аристотель говорит: «то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (dunameis), а затем осуществляем в действительности (tas energeias apodidomen). <...> А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (energesantes), так же как и в других искусствах... Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно – благоразумными, [действуя] мужественно – мужественными» (EN 1103a-1103b). То есть человеческое бытие имеет свою особую структуру, в основе которой – переход не от возможности к действительности, но, наоборот – от актуальной действительности к возможности. Это и есть самоустановление, самопорождение человека в деятельности. Оно связано с той радикальной сменой оптики, направления взгляда, которую воспроизводит Аристотель, переходя от научного описания и систематизации мнений (если речь об этике) к собственно философскому рассмотрению: от описания того, как видится добродетельный человек в мнении, со стороны других, к его собственному взгляду на мир, который и есть основание философского взгляда.

Аристотель даёт ответ на вопросы, с которых началась античная философия – о начале мира и самом себе, – который, будучи этическим, объединил их. Этот ответ заключается

[736] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 гг. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1. М.: Политиздат, 1968. С. 279.

в понимании *самого себя* человека как начала (самодостаточного, абсолютного начала, ἀρχή) поступка. Будучи таковым, человек и есть самоустанавливающий, если взять понятие Маркса. И философ, стремящийся помыслить мир и себя в полноте и цельности, может сделать это, только воспроизводя взгляд деятельного, поступающего человека, то есть самого себя как поступающего. Для Маркса это критический взгляд творящего историю.

Аристотелевское понятие поступка воспроизводит аристократический идеал, задаёт асимметрию, в которой доминирует, первенствует, превосходит в поступке человек поступающий, активный, действующий, властно принимающий решение. Казалось бы, это ставит некую идейную преграду между Аристотелем и Марксом. Но ведь аристократическое начало радикально противостоит буржуазному, против которого так заострён ум Маркса. И в этом противостоянии буржуазному началу Маркс оказывается открыт аристократическому идеалу Аристотеля, идеалу не-трудящегося, непроизводящего, но бытийствующего в свободном пространстве полиса, в праздности, а не необходимой деятельности по воспроизводству условий своего существования и рода, в неотчуждённом общении человека. Антибуржуазный марксистский идеал преодоления труда, перехода из мира необходимости в мир свободы есть идеал возвращения человека к аристократическому пониманию поступка как формы неотчуждённого бытия самим собой: не случайно существует точка зрения, что марксова критика буржуазного мира опирается на античные идеалы.

Античная мысль нацелена на поиск человеком самого себя, Аристотель находит самое себя человека в его бытии началом поступка. Маркс описывает отчуждение человека от своей самости, овеществление самого себя, приобретающее отчуждённую форму, историческое преодоление которого он считает важнейшей перспективой истории и важнейшим предметом теоретической мысли. Его идея снятия труда и преодоление государства непосредственно означают прорыв в пространство свободы, свободного времени, праздного общения, в котором человек предельно активен, но не занят профессиональным трудом, то есть празден: он может,

например, писать картины, но при этом не становится живописцем, то есть не отчуждает самого себя в профессию, не задан ей, не подчинён внешним образцам и не оцениваем на их основе: если использовать выражение Аристотеля – сам является мерой и каноном своей творящей деятельности, которая, таким образом, является поступком, способом его субъектного бытия. «В коммунистическом обществе не существует живописцев, существуют лишь люди, которые занимаются и живописью как одним из видов своей деятельности»[737]. Маркс утверждает, что, чтобы отстоять себя как личность, люди «должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т.е. должны уничтожить труд. Вот почему они находятся в прямой противоположности к той форме, в которой индивиды, составляющие общество, до сих пор выражали себя как некоторое целое, а именно к государству, и должны низвергнуть государство, чтобы утвердить себя как личности»[738]. Маркс, в сущности, говорит об утверждении человеческой деятельности как поступка и превращения человеческого общежития в полис, в котором отношения людей есть дружба, то есть они не опосредованы ни вещными отношениями, ни государством. Именно зачатки такого полисного бытия-дружбы-общения описывает он в «Экономическо-философских рукописях 1844-го года»: «...у них возникает благодаря этому новая потребность, потребность в общении, и то, что выступает как средство, становится целью... Для них достаточно общения, объединения в союз, беседы, имеющей своей целью опять-таки общение...»[739]. И в других, более поздних работах, встречается мысль о государстве как полисе, сфере морали: так, Маркс обличает «безнравственный, грубо-вещественный взгляд на государство»[740]. В этих словах ясно слышен Аристотель, ведь

[737] *Маркс К.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 393.
[738] Там же. С. 78.
[739] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 136.
[740] *Маркс К.* Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 15.

у него государство есть «некое общение», «политическое общение граждан» (*Polit.* 1276b), общение «ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» (*Polit.* 1281a).

Капиталистический труд для Маркса есть ποίησις – деятельность, цель которой полностью находится в продукте, результат которой отчуждён от неё, а деятель отчуждён от самого себя в продукте, в результате. Но именно такой труд Маркс жаждет преодолеть, вернуть человека в деятельность, цель которой в ней самой и осуществляется в самом процессе человеческой активности. Иными словами, преодолеть ποίησις и вернуть человека в πρᾶξις, то есть восстановить его бытие в поступке. Именно это аристотелевское понимание может быть обнаружено в коммунистической идее снятия труда и торжества самодеятельности человека, возвращения его к самому себе. В словах о коммунизме просвечивает аристотелевская мысль и понятия: он впервые представляет собой «действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности, осуществление его сущности как чего-то действительного».

Для Маркса центральной проблемой является отчуждение человека от его собственных способностей и возможностей (от своей сущности), которые сформированы практикой (поступками – у Аристотеля), но уже не принадлежат ему, не есть он сам. Именно поэтому его понятие индивидуально-ответственного поступка может быть теоретически задано именно в перспективе коммунистического идеала преодоления отчуждения, освобождения человека от довлеющего отчуждённого творения, утверждение его бытия в поступке как самодостаточной деятельности. Надо понять, что различение πρᾶξις и ποίησις невозможно как эмпирически данное: одно и то же действие есть одновременно и поступок и творение. Речь идёт о том, в чем заключается возможность бытия человека самим собой, возвращение ему его сущности, которая не в вещах, не в отчуждённых продуктах, но в том, что он есть начало своего поступка, то есть моральное существо. По сути, коммунистический идеал оказывается идеалом возвращения к бытию человека самим собой – не производящим, но моральным существом. В самом глубоком

и точном виде это можно было бы сформулировать так: творение становится поступком, то есть способом бытия человеческого *самого себя*. Аристотелевский творец любит своё творение, как отец любит сына, и в этом признает его бытие своим. Слияние πρᾶξις и ποίησις через преодоление отчуждения, в сущности, означает превращение всего человеческого пространства в пространство поступка, очень близкое тому, как его видит Аристотель.

Итак, главным для понимания соотношения понятий πρᾶξις у Аристотеля и праксиса Маркса является, на мой взгляд, понимание близости аристотелевского понятия поступка как способа самодостаточного бытия человека и коммунистического идеала Маркса как идеала неотчуждённого бытия человека в деятельности, связанного с преодолением разделения труда, отчуждения результата, продукта, самой деятельности и самости человека от него самого (при том что коммунистический идеал понимается не как некое завершение истории, достигающей наилучшего состояния, а как действительное движение).

Ницше: взгляд сквозь призму аристотелевской идеи

В 1950 году вышла книга величайшего знатока Ницше Вальтера Кауфмана, в которой он многократно соотносит своего героя с Аристотелем, стремясь, как считают некоторые, реабилитировать Ницше, очистить его от связи с нацизмом. Так, удивительным образом Аристотель стал своеобразным спасательным кругом. Кауфман связывает используемое Ницше понятие величия души непосредственно с Величавым: «“Величие души” — это перевод аристотелевской *megalopsychia*. И поскольку аристотелевская концепция произвела огромное впечатление на Ницше, чье презрение к христианству едва ли можно рассматривать в отрыве от этики Аристотеля, мне представляется необходимым привести хотя бы частично цитату из соответствующего отрывка из “Никомаховой этики”»[741]. И далее Кауфман щедро

[741] *Кауфман В.* Ницше: философ, психолог, антихристианин / пер. с англ. В.А. Сухаревой. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 515.

и с удовольствием цитирует наш Фрагмент, более страницы этого текста Аристотеля. С удовольствием, ибо потом он пишет: «Аристотель осуждает спесивость и тщеславие, но он и не восхваляет смирение и кротость; большую часть его провокационных идей, выраженных с такой сухостью и сдержанностью, Ницше в своих работах, особенно в “Заратустре”, превращает в полемические стрелы»[742]. Ницше признавал, что почитает Аристотеля и ценит его превыше всего, — и это особо явлено в его понимании величии духа и сверхчеловека (что никак не противоречит его несогласию с эстетическим учением Аристотеля, его пониманием трагедии).

Из современных мыслителей, которые связывают образ *Übermensch* Ницше с Величавым Аристотеля, особо ясно и решительно высказался Роджер Скрутон:

> Нравственное развитие требует очищения от всего обыденного, стадного, «слишком человеческого». Следовательно, этот идеал по своей природе находится вне досягаемости обычного человека. Более того, идеал может быть (Аристотель) или даже должен быть (Ницше) отталкивающим для тех, чья слабость духа лишает их сочувствия ко всему, что не более слабо, чем они сами. Аристотель называл это идеальное существо «великодушным человеком» (megalopsuchos); Ницше называл это «*Übermensch*» («Сверхчеловек»). В каждом случае гордость, самоуверенность, презрение к тривиальному и бесполезному, а также возвышенная жизнерадостность мировоззрения и желание всегда доминировать и никогда не быть подчинёнными считались важнейшими качествами самореализованного человека. Легко посмеяться над этой картиной, но в каждом случае приводятся веские аргументы в пользу того, что не существует последовательного взгляда на человеческую природу (кроме теологического), который не имел бы такого идеала совершенства в качестве своего следствия.
>
> Сутью «нового человека», которого таким образом объявил миру Ницше, была «радостная мудрость»: способность делать выбор всем своим существом и таким образом не противоречить мотивам своих действий. Целью является успех не только того или иного желания, но и *воли*, лежащей в его основе[743].

[742] *Кауфман В.* Ницше: философ, психолог, антихристианин. С. 517.
[743] *Scruton R.* A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein. London: Routledge, 1995. P. 187.

Это так и есть: «отталкивающее» и тем не менее идеальное существо, возвышающееся над своей человеческой природой и, главное, охваченное желанием «всегда доминировать и никогда не быть подчиненным». Это легко узнаваемый образ Величавого, но это и Сверхчеловек Ницше.

Оба образа объединены своей аристократической природой, правдивой и бесстрашной. У Ницше «Основная особенность человеческого (сверхчеловеческого) типа людей знатной породы, воплощающих новую (сверхморальную) мораль состоит в том, что они чувствуют себя "не функцией", а "*смыслом*", "чувствуют себя мерилом ценностей". Они самодостаточны в царском величии, проистекающим из готовности и способности на великую ответственность»[744]. Главное, что объединяет эти два образа, – бытие и полагание себя началом, исключение любой пассивности, любого включения в мир в качестве объекта чьего-то действия, не важно – благодеяние ли это или злодеяние. Они воплощают активное бытие в поступке, в котором поступающий или задаёт, находит меру для себя, как у Аристотеля, или выступает мерилом и творцом ценностей, как у Ницше. Это бытие инициирующее, а не реактивное.

Обращаясь к Ницше, примем в качестве исходного, что имеет смысл сфокусировать внимание на трех образах и понятиях, отношение между которыми могло бы быть отдельной и весьма сложной проблемой. Речь идёт о великом человека, о человеке великом духом и о сверхчеловеке. Можно предположить, что все эти три понятия эхом отзываются на аристотелевский идеал, образ, понятие Величавого, перекликаются с ним. Общей основой этого, видимо, является стремление Ницше противопоставить морали рабов аристократическую мораль и человека, воплощающего её. Очевидно, что четвертым понятием и образом, соотносимым с Величавым, будет человек аристократический, благородный. Во всех случаях речь не идёт о добродетели величавости-великодушия, но об особом образе человека: в этом Ницше как бы перетягивает в сторону персонифицированного образа, а не в сторону

[744] *Гусейнов А.А.* Философия как этика (опыт интерпретации Ницше) // Фридрих Ницше и философия в России. СПб.: Русский Христианский гуманитарный ин-т, 1999. С. 174.

понятия добродетели, и противостоит в этом почти всей рассматриваемой нами истории.

Каков же человек, который велик или велик духом (конечно, можно придирчиво заметить, что не каждый, кого считают великим, является великим духом, хотя и Аристотель, перечисляя тех, кого считают величавыми, называет именно тех, кого считают великими)?

Описывая концепцию величия души, В. Кауфман подчёркивает, что Ницше считал величие души неразрывно связанным с величием духа. Ницше говорит об этом в «Воле к власти»: «Душевное величие неотделимо от величия духа. Ибо оно включает в себя независимость; но без духовного величия величие души недопустимо, оно творит бесчинства, даже когда хочет сделать добро и восстановить “справедливость”. Нищие духом должны повиноваться – следовательно, не могут обладать величием»[745]. Но что имеет в виду Ницше под величием духа? Это очевидно не аристотелевский разум[746].

В «По ту сторону добра и зла» Ницше отвечает на вопрос, как современный философ мыслит «величие» человека, каков тот, кого он признает великим, и перечисляет

[745] *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста) / пер. с нем. М.: Культурная революция, 2016. С. 611.

[746] Э. Хаддлстон описывает великого духом у Ницше, имея в виду сопоставление с аристотелевским Величавым, что вполне соответствует нашему замыслу и точке обзора, хотя и требует дополнений и комментариев. Он выделяет следующее: великий духом независим до такой степени, что одинок (Хаддлстон видит именно это в приведённой цитате: «величайшим будет тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытным, самым непохожим на всех»), сосредоточен на достижении цели, само-дисциплинирован, воспринимает других сквозь призму собственного замысла, твёрд в отношении других, великодушен (в узком смысле – имея возможность отомстить, он испытывает лишь отвращение и как бы прощает), неунывающий перед лицом трудностей, ищет то, что требует преодоления, жаждет опасности, растрачивает себя, сопротивляется воздействиям извне, честен, жизнеутверждающ, весел, ни за что не откажется от самости, тяготеет к красоте, к форме, чистоте и т.д. Всё это могло бы быть прокомментировано по отдельности, но не отпускает ощущение, перерастающее в убеждение, что Хаддлстон упускает что-то главное (*Huddleston A.* Nietzsche on Magnanimity, Greatness and Greatness of Soul // The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity. P. 215–234).

очень многое: широту и разносторонность, цельность в многообразии и, что особо важно, масштаб ответственности («он даже определил бы ценность и ранг человека сообразно тому, сколь многое и сколь разное он может нести и взять на себя, – как далеко могла бы простираться его ответственность»[747]). И далее: «...в идеале философа в состав понятия "величия" должны входить именно сила воли, суровость и способность к поддержанию решимости...»[748]; «...нынче к понятию "величия" относятся: аристократизм, воление к-бытию-для себя, способность-быть-иным, само-стояние, обязанность-жить-на свой страх и риск; и философ выдаст кое-что из собственного идеала, если выдвинет правило: "величайшим будет тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытным, самым непохожим на всех, – человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, наделенный огромным запасом воли; вот что должно называться величием: способность отличаться такой же разносторонностью, как и цельностью, такой же широтой, как и полнотой"»[749]. Многое, разное, полное, цельное – это описание человека, но одновременно и мира, как его стремится помыслить философия: масштаб ответственности этого человека таков, что он соразмерен этому миру в его полноте и цельности. Именно величайшая, соразмерная миру как целому ответственность – вот главное в величии духа. «Признаки аристократичности: никогда не помышлять об унижении наших обязанностей до обязанностей каждого человека; не желать передать кому-либо свою ответственность, не желать делиться ею; свои преимущества и пользование ими причислять к своим *обязанностям*»[750].

Ответственность сочетается здесь с решительностью – похоже, речь идёт о той решительности, о которой думает и Аристотель, – о решительности, необходимой для поступка. Эта решительность проявляется и в готовности

[747] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н.Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 136.
[748] Там же. С. 136–137.
[749] Там же. С. 137.
[750] Там же. С. 211.

расходовать себя («Гений неизбежно оказывается расточителем – в творчестве, в поступках: его величие в том, что он расходует себя...»[751]). Впрочем, для великого духом, так и для Величавого, которые не отчуждаемы в своих творениях, эта расточительность есть дарение, способ отношения с миром, не умаляющий, не отнимающий, а овладевающий, присваивающий. Эта решительность проявляется и в способности «конципировать реальность, как она есть»: но это – не познание в чистом виде, а своего рода тождественность: «он достаточно силен для этого – он не отчужден, не отдален от нее, он и есть сама реальность, и он несет в себе все, что есть в ней страшного и загадочного, только при этом условии в человеке может быть величие...»[752]. Величавый тождественен в своём бытии поступку, то есть актуальной действительности. Великий духом у Ницше *есть сама реальность*. Величие заключается в соразмерности миру в его полноте, цельности и разнообразии.

«Быть господином своих добродетелей», «творцом ценностей» резонирует с аристотелевским пониманием добродетельного как того, кто сам определяет середину для себя в поступке: она не дана ему в виде некоторой готовой нормы.

Герой Ницше одинок, аристотелевский Величавый единственен в качестве начала поступка и мира поступка, но не одинок, бытийствуя во всём множестве «своего», в первую очередь – своего друга, своего другого (об этом уже шла речь в связи с Великодушным Эмерсона). Он столь же не мыслится одиноким, как не мыслится им бог монотеизма: можно сказать, что единственность отрицает одиночество, делает его невозможным.

У Ницше «...величием души может быть также отсутствие страха перед самым постыдным»[753] – у Аристотеля для Величавого ничто не великое, в том числе и считающееся постыдным. Оба они в то же время жаждут великого, ожидают его.

---

[751] *Ницше Ф.* Сумерки идолов // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 92.

[752] *Ницше Ф.* Ecce Homo // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 280.

[753] Там же. С. 94.

Ницшевский великий похож на Величавого и в некоторых деталях: он медлителен и он тоже забывает совершенное в отношении него: «Он реагирует на всякого рода раздражения медленно, с тою медлительностью, которую воспитали в нем долгая осмотрительность и намеренная гордость, – он присматривается к раздражению, которое приходит к нему, он далек от того, чтобы идти ему навстречу. ...Он справляется с собою, с другими, он умеет забывать...»[754]. Но это совпадение в деталях есть лишь проявление совпадения в главном – и Величавый, и великий духом утверждают свою начальность в поступке и в отношении мира (понимать ли под ним мир как целое или мир ценностей). Поэтому и Величавый, и великий духом «забывают» совершенное в отношении них – и не только о злодеянии, но и о благодеянии: этот акт забывания, о котором пишут и Аристотель, и Ницше, есть фундаментальный акт исключения своей объектности, всех «деяний», задающих Величавого или великого духом в качестве принимающей и реактивной стороны. Речь идёт не о прощении, а именно об исключении, абсолютной негации. Неблагодарность Величавого есть проявление того же, что и забывание злодеяния: отсутствие как мщения, так и прощения. Для Ницше важно, что великий духом (воплощающий аристократическую мораль), имея возможность отомстить в реальности (в отличие от носителя морали рабов), не мстит ни реально, ни в мысли и идее (как это делает рабская мораль), но испытывает отвращение и забывает, ещё более унижая этим оскорбляющего, ничтожа его как существующего. В нём есть «стимулирующая забывчивость сила». Ницше приводит в пример Мирабо, «который был начисто лишён памяти на оскорбления и подлости в свой адрес и который лишь оттого не мог прощать, что – забывал»[755].

И Величавый, и великий духом единственны в качестве поступающих. У Ницше это выражено в стремлении не думать ни о чём другом, «как только о том, чтобы сделать

[754] *Ницше Ф.* Ecce Homo. С. 195.
[755] *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 256.

это хорошо, настолько хорошо, как один я и в состоянии сделать»[756].

Величавый и великий духом всегда внутри *своего* мира: он задаётся их бытием. Бытие друга (другого) Величавого есть его собственное бытие. И великий духом — «из всего, что он видит, слышит, переживает, он инстинктивно собирает свою сумму: он сам есть принцип отбора, он многое пропускает мимо. Он всегда в своем обществе, окружен ли он книгами, людьми или ландшафтами; тем, что он выбирает, тем, что он допускает и тем, что он доверяет, он удостаивает чести»[757]. Аристократическая душа смотрит «или перед собой, горизонтально и медлительно, или сверху вниз: она сознаёт себя на высоте»[758]. И это узнаваемая оптика Величавого.

И всё же, если Величавый бытийствует в поступке, тождественен ему, Ницше поступку не доверяет: «поступки всегда многозначны и в этом неисчерпаемы»[759]. Он находит опору в отношении великого духом к самому себе, он как бы возвращается к тому определению Величавого, с которого Аристотель начинает, — Величавый считает себя достойным великого, будучи этого достойным. У Ницше это звучит так: «какая-то глубокая уверенность благородной души в самой себе, нечто такое, чего нельзя искать, нельзя найти и, быть может, также нельзя потерять. — Благородная душа чтит сама себя»[760], или — «вера в самого себя, гордость самим собою, глубокая враждебность и ирония по отношению к «самоотвержению»[761].

---

[756] *Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 498.

[757] Ницше Ф. Ecce Homo // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. С. 195.

[758] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. С. 205.

[759] Там же. С. 216.

[760] Там же. С. 217.

[761] Там же. С. 195. Иногда Ницше как бы утрачивает главное направление взгляда и тогда начинает напоминать А. Смита: «Он может сказать, например: “я могу заблуждаться насчет собственной ценности и тем не менее, с другой стороны, желать, чтобы и другие оценивали меня так, как это делаю я сам, — но это вовсе не тщеславие (а высокое мнение о себе или, гораздо чаще, то, что называют ‘смирением’, а также ‘скромностью’)”» (Там же. С. 198) — это почти цитата английского мыслителя.

Великий духом есть презирающий, так же как и Величавый, и это презрение ко всему, противостоящему его возвышенному, гордому состоянию, это дистанцирование от не-своего есть одновременно «стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение все более возвышенных, более редких, более отдаленных, более напряженных и широких состояний»[762]. Ницше ищет идею высшего бытия — именно ей служит образ великого духом и именно она воплощается в образе Сверхчеловека.

Ницше сомневается в поступке, но тем не менее понимает, что идея начальности, активности не может не переходить в понятие деятельности, что вера в себя осуществляется в ней. И здесь он напрямую обращается к Античности, описывая мораль господ в «К генеалогии морали»: необходимо быть активными людьми, «не отделять деятельности от счастья — деятельное существование необходимым образом включается у них в счастье (откуда берет свое начало εὖ πράττειν)»[763]. Такими *необходимо* (это подчёркивание самого Ницше) активными были «высокородные».

Особая тема — образ Сверхчеловека: это, видимо, второй после Величавого философский идеал человека, то есть идеал, рождающийся в попытке рассмотреть философскую проблему. И он является столь же персонализированным, портретным, как и Величавый. И он — будучи незавершенным, неопределённым — отдан на откуп мысли читающего, прочитывающего, того, кто принимает своё бытие как самопреодоление, само-превосхождение. В учении Заратустры о вечном возвращении просвечивает идея вневременности, неустранимости, вечности поступка.

Подобно тому, как высвечивается-проясняется идея Маркса, увиденная через родство с Аристотелем, так же и ницшевская идея проясняется, обретает особую определённость при взгляде на неё сквозь призму аристотелевского образа Величавого. Своевольный «принцип отбора» оборачивается в этом случае (и не только в нем) пониманием, таким пониманием, которое неотделимо от принятия. Различиям между

[762] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 191.
[763] *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 5. С. 255.

этими мыслителями, между Величавым и великим духом (или Сверхчеловеком) посвящено много трудов: в первую очередь в них речь идёт о том, что аристотелевский образ есть образ добродетельного человека, воплощение понимания им морали как таковой, образ Ницше есть доведение до портретности его «сокрушения» морали, преодоления морали как морали рабов. Но взгляд на Ницше сквозь призму аристотелевского образа в любом случае высвечивает принадлежность великого духом (и Сверхчеловека) к такому философскому идеалу, который воплощает высшее качество человеческого бытия, которое Аристотель и определял как моральное. Величавый воплощает идею бытия началом поступка, и в этом смысле он есть в каждом акте поступания. Сверхчеловек – образ, воплощающий стремление и способность человека к само-преодолению, но это преодоление всё равно есть поиск самого себя, того, кто явлен в образе Величавого как бытие началом. Три превращения духа называет Заратустра, и третье – превращение льва в ребёнка, когда «*своей* воли хочет теперь дух, *свой* мир обретает тот, кто потерял мир»[764]. Всё тот же поиск *своего*, что некогда обсуждал Сократ с Алкивиадом, и это *своё* оказывается у Ницше не тем, что дано, что есть, а тем, чего надо достичь. Аристотелевская мысль об избрании своего в себе оборачивается здесь стремлением выйти за собственную ограниченность.

Отличие, которое обнаруживается именно во взгляде сквозь призму аристотелевского образа, сформулировано Кауфманом так: «Отдельные поступки не казались Ницше такими важными, как состояние бытия человека в целом...»[765] Он повторяет эту мысль снова: «Но главный интерес для Ницше представляют отнюдь не отдельные поступки. Человек должен спросить себя, каким является его состояние бытия...»[766] Вот в этой принципиальной точке (а не в отношении к морали, обществу и т.д.) начинается расхождение, очередная утрата в истории Величавого: у Аристотеля бытие человека дано в поступке именно как целое. «Состояние бытия

[764] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 27.
[765] *Кауфман В.* Ницше: философ, психолог, антихристианин. С. 443.
[766] Там же. С. 446.

человека в целом», по Аристотелю, дано в поступке во всей его полноте, для Ницше это не так, и в силу утраты этого основания, этой прочности и окончательности поступка, его образ великого духом, как и идеал сверхчеловека (иногда мелькающий в толще истории), становится зыбким, хрупким, ранимым и этого не скрыть никакими словами о величии.

Бахтин и Арендт

Два мыслителя XX века, поставившие в центр своего размышления о морали понятие поступка – Михаил Бахтин и Ханна Арендт, не встретившиеся современники, мыслящие о поступке. Работа одного, способная стать основой современной философской этики, написанная в 1922-м, была опубликована под конец века, текст другого обычно прочитывается так, что оказывается выброшенным из этического рассмотрения, помещённый, скорее, в область исследования социума.

И Бахтин и Арендт сроднены друг другу тем, что погружены в одну и ту же проблему, лишь описываемую разными понятиями: как, где, в чем соединяется факт поступка (который и есть бытие человека как начала, данность субъектности) и его смысл, выраженность в речи и мысли, содержание. Рассматриваемые ими дихотомии родственны: мир жизни и мир культуры, поступок и творение, моральное и политическое, взгляд изнутри поступка на мир и извне мира на поступок.

Обратившиеся к поступку Бахтин и Арендт не могут не быть укоренёнными в Аристотеле: Арендт очевидно проговорённым образом, а Бахтин – содержательно, когда совпадение направления мысли отражается и в её языковом выражении. И линии понимания тянутся не только от Аристотеля к ним, но и от, например, Бахтина к Аристотелю: совпадение их мысли само по себе служит её подтверждением и утверждением.

М.М. Бахтин очень близок к Аристотелю, ведь у него воскресает философия поступка как первая философия. В своей работе «К философии поступка» он не упоминает античного мыслителя, но некоторые его высказывания приближаются к нему настолько, что кажутся цитатами. Оба они исходят

из того, что «только в действии человек становится самим собой»[767]. Это именно тот ответ, который оба философа дают на изначальный для философии вопрос о поиске самого себя и это есть исходное положение их философий поступка.

Как и Аристотель, Бахтин делает ставку на самого нравственного субъекта: «Нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного долженствования)»[768]. Повторимся – у Аристотеля нет предзаданной нормы поступка, свою середину находит сам добродетельный человек (он не знает её, а именно находит в поступке). Бахтин эхом отзывается и на аристотелевское понимание дружбы. Он пишет: «Нельзя самого себя любить, как ближнего, можно лишь перенести на него всю ту совокупность действий, которые обычно совершаются для самого себя»[769]. И у Аристотеля дружение другого (дружба) опирается на самую совершенную дружбу – с самим собой.

На связь с Аристотелем указывает многое, в том числе использование термина «архитектоника». Термин «архитектоника» есть у Канта, но это архитектоника разума. Бахтин же актуализирует, выдвигает на первый план аристотелевское понимание – не архитектоника чистого разума, а единственного поступка. Аристотель вводит понятие архитектоники в «Метафизике» (*Met.* 5 1013a 13), здесь оно значит «искусство руководить», а также в начале «Никомаховой этики» (EN 1094a 14–15, 28–29)[770], где речь идёт об управляющих искусствах и науках. То есть в первую очередь имеется в виду

[767] *Бахтин М.М.* Лекции по курсу «Введение в литературоведение» (В записи Т. Живаевой (Ковалёвой)) // *Клюева И.В., Лисунова Л.М.* М.М. Бахтин – мыслитель, педагог, человек. Саранск, 2010. С. 422.

[768] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 85.

[769] *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *М.М. Бахтин.* Философия и социология науки и техники... С. 126.

[770] Например: «ἐν ἁπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἱρετώτερα τῶν ὑπ᾽ αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κἀκεῖνα διώκεται» (EN 1094a 14–15).

не композиция, не устройство, а руководящее начало: понятие начала здесь ключевое.

Объединяет их и понятие первой философии: у Бахтина именно философия поступка является первой философией, Аристотель же понимает поступок как способ бытия человека именно как человека. И оба они делают ставку не на знание, а на поступок. На это опирается М. Эскин, когда утверждает, что Бахтин прочитывает Канта (критически прочитывает) сквозь призму Аристотеля[771]. Философия поступка может быть только моральной философией, а моральная философия – только философией поступка: это общее настроение обоих мыслителей.

Совпадает и их направление взгляда: Величавого на мир (к оптике которого присоединяется Аристотель) и самого Бахтина, который совершенно последователен, когда говорит от первого лица (ведь поступающий и поступок единственны и мышление изнутри поступка может быть только от первого лица), – так что Эскин даже предлагает перевести его трактат «Философия моего поступка» («The philosophy of my act»)[772].

Ни у Канта, ни у Бахтина нет персонифицированного, портретного идеала человека поступающего. Собственно, вся история Величавого была историей стирания портретных черт, уничтожения персонализированного образа, исчезновения самого способа морально-философского мышления, когда идея воплощается в таком образе. Он был вытеснен, с одной стороны, подробными описаниями добродетели (без самого поступающего), а с другой – примерами великодушных, от тех же Ахилла, Аякса, Сократа, затем – Христа, до Наполеона, Гёте и многих других у Ницше. На место портретного воспроизведения философской идеи встало множество отдельных примеров, всегда неудовлетворяющих, не точных, искажающих...

И тем не менее в философии поступка Бахтина важнейшим является понятие единственности, и именно оно есть нить, тянущаяся к Величавому, тяготеющая к нему и дополняющая его. Именно поэтому хотя бы ненадолго остановим-

[771] *Eskin M.* Ethics and Dialogue: In the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel′shtam, and Celan. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 75

[772] Там же. С. 77.

ся на нем. Бахтин в наброске предисловия к сборнику своих работ написал: «Моя любовь к вариациям и к многообразию терминов к одному явлению» – и это правда, он постоянно подбирает слова-термины, *многообразит* их, но понятие единственного, единственности – одно из самых устойчивых в «К философии поступка».

Работа начинается с критики дискурсивного теоретического мышления (естественно-научного и философского), исторического описания и эстетической интуиции: все они раскалывают содержание – смысл акта-деятельности и действительность его бытия, единственную переживаемость. В результате встают против друг друга два мира, непроницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни. Единым является лишь единственное событие свершаемого бытия: теоретическое и эстетическое – лишь его моменты. Акт нашей деятельности должен обрести единый план, и на основе его рефлектировать себя в обе стороны – в своём смысле и в своём бытии. Тогда он обретает единство двусторонней ответственности: за своё содержание (специальная ответственность) и за своё бытие (нравственная ответственность). Причём специальная ответственность должна быть приобщённым моментом единой и единственной нравственной ответственности. (Только так преодолевается неслиянность культуры и жизни.) Добавлю от себя: нравственная ответственность – не порождение бесконечности, в которую уходит наш поступок, становясь в своей объективированной судьбе уже не нашим. История понятия поступка разворачивалась через противостояние πρᾶξις и ποίησις, самодостаточного поступка и отчуждаемого творения. В стремлении преодолеть бесконечность следствий, переосмыслений и т.д. именно последнему было отдано историческое предпочтение, а героико-аристократическое понимание поступка именно в его первом и изначальном смысле ушло на второй план. Но преодоление овеществления и отчуждения результата, а через него и всего поступка заложено именно в героико-аристократическом поступании, в нравственной ответственности, понимаемой как подпись, как признание и обязательства, и поступка своим. Бесконечность «не-моего» существования моего поступка снимается, преодолевается признанием *своим* всего этого

бесконечного мира, ограничиванием его собственной бесконечностью. Взятие на себя нравственной ответственности есть совершение поступка как своего, от себя как единственного его основания — и в этом нравственная ответственность есть воплощение аристократизма: это и означает, что в своей ответственности человек аристократически единственен.

Небольшое замечание о неслучайности термина «поступление» у Бахтина (я, правда, всё же предпочту «поступание» — хотя это, думаю, полные синонимы), который противостоит долгой истории устранения идеи поступка из моральной философии. Почему недостаточно «поступка» и почему неприемлемо «поведение»? Моя единственная жизнь — по Бахтину — есть сплошное поступление, некий сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание (и мысль) есть момент моей жизни-поступления. Понятие поведения основано на смысловом единстве, на возможности общей оценки, подведения под общее — хорошее поведение, предсказуемое поведение и т.п. Но сложный поступок жизни — поступление — есть нечто совершенно иное, это единый поступок со всей единственностью его, причём его смысл, содержание лишь один — приобщённый — момент. Для меня термин «поступание» дополняет, уточняет «поступок» тем, что в качестве отглагольного существительного акцентирует идею деятельности, активности, движения, субъектности, с одной стороны, а с другой — некую полноту[773].

Ханна Арендт говорит об исключении действия в смысле свободного поступка новоевропейским обществом (подобно тому, как его исключала сфера домохозяйства и семьи в аристотелевскую эпоху): «Его место занимает поведение, которое в различных по обстоятельствам формах общества ожидается от всех его членов и для которого оно предписывает бесчисленные правила, все сводящиеся к тому чтобы социально нормировать индивидов, сделать их социабельными и воспрепятствовать спонтанному действию, равно как выдающимся

[773] Надо сказать, что почти интуитивно введя термин «поступание», я начинаю обнаруживать его у очень уважаемых авторов. Например, хотя речь идёт о переводе, но не случайном переводе — у Ханны Арендт (*Арендт Х.* Vita Activa... С. 125)

достижениям»[774]; «поведение в иерархии человеческих связей заступило на место поступка», «поступок был вытеснен поведением, и приведшей к замене личной власти бюрократией, в которой господствует н и к т о...»[775]. Античное публичное пространство — место, где каждый должен отличить себя от других выдающимся деянием, словом, достижением, жить как один из лучших. Социум же организует поступающих людей в поведенческие группы, на чем основывается наука: поведенческое единство дало основание для заявки на научность. За политэкономией пошли поведенческие науки: «социальное поведение стало масштабом для всей жизни одиночки»[776]. Понятийная структура, общие парадигмы этих наук проникли и в философию — значит, в этику — в которой поступок и его субъект стали задаваться извне, из логики социального пространства, что содержит в себе некое противоречие, так как сам наукообразный понятийный ряд рождён отрицанием индивидуально-ответственного поступка. Поведение есть нечто доступное теоретическому анализу и описанию, что подпадает под законы, регулируется нормами, объясняется и предсказывается: оно есть результат взаимодействия множества факторов, среди которых — наряду с другими — присутствует и сам деятель, но присутствует именно как один из факторов, сам также детерминируемый множеством явлений. Поведение присуще человеку как социально-природному существу (оно, как известно, присуще и животному, является предметом науки этологии). Поступок есть нечто совершенно иное, кардинально противостоящее поведению, в основе поступка — непринадлежность к миру социально-природной детерминации, в основе поступка — субъектность, установление себя в качестве исходной причины, начала. От поведения нельзя перейти к поступку — невозможно его помыслить, находясь в поведенческой парадигме. Поступок, по выражению Бахтина, «движется и живёт не в психическом мире», так же как и не в биологическом, экономическом или ином: все основанные на этом способы познания поступка заключаются в том, что «одна теория делается моментом другой теории,

[774] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельностной жизни. С. 54.
[775] Там же. С. 60.
[776] Там же.

а не моментом действительного бытия-события», «...нельзя разомкнуть теоретически познанный мир изнутри самого познания до действительного единственного мира. Но из акта-поступка, а не из его теоретической транскрипции есть выход в его смысловое содержание...»[777].

Бахтин критикует идею вживания, совпадения с другим: такое совпадение означает потерю своего единственного места в единственном бытии, признание своей единственности несущественным моментом — это ведёт к утрате бытия, оно становится лишь возможным. В этой идее Бахтин и Аристотель очевидные едино-мышленники. Он говорит об ответственном акте-поступке, в котором «я максимально активно и сполна реализую единственность своего места в бытии»[778]. Поступок «от себя» не означает «для себя», но поступок в долженствующей единственности есть устранение Другого в традиционном смысле (равного, человека, морального и т.д.) и устанавливает Другого в качестве явления собственного ценностного мира — по Бахтину — наряду с лесами, полями, небом, которые я люблю. Чтобы понять другого, нас должно нечто объединять, должно быть единство нашего бытия, а выход в это единство бытия возможен только изнутри *моего* именно как моего ответственного поступка (на месте другого — я в бессмыслии). «Понять предмет — значит понять мое долженствование по отношению к нему»[779]. Это рассуждение Бахтина так же сближено с идеей Аристотеля о бытии началом не только своего поступка, но и поступка друга.

Только поступок есть не вероятностное, не гипотетическое, а действительное бытие: он соотносит и разрешает в «едином и единственном и уже последнем контексте и смысл и факт»[780]: в нём осуществляется выход из возможности в единственность раз и навсегда.

«Менее всего можно опасаться, что философия поступка вернется к психологизму и субъективизму»[781], и далее — «По-

[777] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. С. 90–91.
[778] Там же. С. 94.
[779] Там же. С. 95.
[780] Там же. С. 103.
[781] Там же. С. 103.

ступок в его целостности более чем рационален, – он *ответственен*. Рациональность – только момент ответственности». Сам поступок изнутри в его целостности не имеет ничего субъективного, он задаёт реальность, обращение к нему вскрывает ошибку рационализма, противопоставляющего объективное как рациональное, индивидуальному, субъективному, единичному как иррациональному. Моё бытие действительно как единственное – и эта единственность есть факт «моего не-алиби в бытии»: я не могут не поступать и поступать могу только я. Я – единственный деятель: «ничто в бытии, кроме меня, не есть для меня я», а я только себя единственного переживаю в бытии. Другие я – теоретические. Я как единственный, незаменимый должен осуществить свою единственность – отсюда возникает «мое единственное долженствование с моего единственного места в бытии». Я не совпадаю ни с чем в мире – и это есть нудительное долженствование моего действия по отношению ко всему не-я. Другой существует только через меня, я восполняю его бытие. «Долженствование возможно там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие»[782]. Это и есть долженствующая единственность – важнейшее понятие бахтинской философии поступка и философии поступка в любом её варианте, насколько она является именно философией, а не социологией или психологией. Мир морали не симметричен, если мы поступаем ответственно: эта идея исходной несимметричности морального пространства, задаваемого поступком, и это одна из ключевых идей аристотелевского рассмотрения о Величавом.

Важным для понимания бахтинского понятия единственности, когда имя Бахтина главным образом связывается с диалогичностью, на мой взгляд, является небольшой текст Г.К. Косикова[783], известного историка литературы – именно он берет на себя смелость рассмотреть его идею диалога в непосредственной связи с единственностью, привлекая работы уже 30-х годов, и утверждать, что «едва ли не вся бытийная энергия концентрируется отныне в фигуре “я”, для которого

[782] *Бахтин М.М.* К философии поступка. С. 113.

[783] *Косиков Г.К.* От «вненаходимости» к «бунту» // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1997. № 1. 2(18). С. 8–20.

уже в “Достоевском” мир распадается на “два стана”: в одном – “я”, в другом – “они»”, то есть все без исключения “другие, кто бы они ни были” (по формуле человека из подполья: “я-то один, а они все”)... М.М. Бахтин подвергает тотальной критике все налично данные “диалогические отношения”, которые в “Слове в романе” описываются как беспощадное противоборство множества “социально-идеологических языков”, образующих мир культуры, и изображаются в самых мрачных тонах»[784].

Идея единственности человека в поступке – важнейшая и для Ханны Арендт, именно эта идея фиксирует и задаёт переход от политической философии, от социального мышления к философии моральной: от men к man. Трагедия смерти Сократа, заставившая Платона искать пространство, альтернативное полису, и Аушвиц, ведущий к осознанию Арендт моральной ответственности за сопротивление социальности, отзываются в тех её высказываниях, в которых она отказывается от социологического взгляда на человеческое действие и речь, противопоставляя поведению поступок как нечто единственное и окончательное, разводит философию и социологию: в Vita Activa она принципиально различает поступок и поведение, а в статьях о морали и моральной философии настойчиво подчёркивает особую уединённость морального субъекта и мыслящего субъекта. Она понимает, что если в оптике поступка-творения он принадлежит публичному пространству, является предметом социологии и любого знания, воспроизводящего множество людей: граждан, соработников и т.п., то в оптике морального субъекта он сам и его поступок являются абсолютно единственными. Победа социальности в Новое время начинается с того, что «поступок был вытеснен поведением»[785] и нормативностью. Для Арендт политическое пространство, пространство речи, конечно, плюрально, и тем не менее человек «экзистирует также и в единственном числе»[786], действие (поступок) есть каждый раз новое начало, осуществление «единственного

[784] *Косиков Г.К.* От «вненаходимости» к «бунту». С. 10.
[785] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 60.
[786] Там же. С. 11.

факта рожденности»[787]. Мораль как противостояние социальности противопоставляет единственность множественности и отказ от множественности вписан в череду фундаментальных отказов моральной философии поступка.

У Бахтина, а затем у Ханны Арендт, имя которой связывают с идеей плюральности, множественности, мы видим совершенно определённую и неустранимую идею единственности человека морали, в которой он есть всегда поступающий: иначе помыслить человека в пространстве индивидуально-ответственного поступка невозможно. Судьба этих мыслителей схожа в том, что читающая публика делала ставку на одну из идей или на одно из понятий, изымая их из живой мысли, из мыслительной биографии. Так произошло с пониманием единственности в угоду ставшей мемом диалогичности Бахтина и с понятием единственности человека в пространстве морали в пользу связываемой с Арендт идеей плюральности. Понимание образа Величавого у Аристотеля, превосходящего всё и всех в поступке и в этом совершенно единственного, задающего друга и полис как пространство поступка или дружбы, заставляет присмотреться к Арендт, задаться вопросом: всё же man или men?

Арендт: man или men?

Большинство читающих и интерпретирующих Арендт останавливают взгляд на тех её идеях, которые связаны с человеком как политическим существом, тем, смысл действий которого проявляется в публичном пространстве и дан через наблюдателя. Но есть и другая Арендт, возможно именно та, от которой она сама периодически отказывается: Арендт-моральный философ. Она была внутренне вовлечена в два значимых и катастрофичных для публичного пространства события: смерть Сократа, заставившую Платона искать иное место, чем полис, и Аушвиц, заставивший признать Баумана, что мораль не есть выражение и продолжение социума, но нечто противостоящее ему. Последняя катастрофа

[787] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 232.

уничтожила, по выражению Лиотара, и средства измерения: остался поступок. И Арендт отказывается от социологического взгляда на человеческое действие и речь, противопоставляя поведению поступок – как что? – как нечто единственное и окончательное.

По Арендт, смысл жизни и деяний человека не дан ему изнутри, он незавершён, пока жив деятель. Об этом пишет и Бахтин – но для него этот смысл принадлежит не внутреннему миру поступка, не жизни, но культуре и области теоретического, не нравственной, но специальной ответственности. Подобное различие намечено и у Арендт: существует такая форма бытия человека, в которой нет внешнего наблюдателя, придающего ему цельность. И Арендт в ходе рассуждений прямо указывает и описывает это бытие, которое и она называет, и следует назвать бытием морального субъекта. Философ сосредоточен на бытии человека в его единственности, в первую очередь в силу того, что он занят своим *собственным* бытием, поиском самого себя. Конечно, Арендт, вероятно, поэтому считает, что она не является философом, но есть политический мыслитель, сосредоточенный на сосуществовании множества людей, а не единственного человека в мире. И тем не менее, когда она обращается к проблемам морали, для неё очевидным образом важен именно единственный как моральный субъект. По её собственному критерию, получается, что именно здесь она выступает в качестве философа. Арендт входит в учебники этики по преимуществу в связи с понятиями радикального зла и банальности зла, но философским основанием этих понятий являются её рассуждения о мышлении и поступке, а также о поступке как таковом: именно это составляет ядро её мысли о морали, развёртывающейся в первую очередь в «Vita Activa...», «Некоторых вопросах моральной философии», «Мышлении и соображениях морали».

В рассмотрении вопросов морали Арендт оказывается как бы между двумя полюсами: бессловесным ужасом радикального зла (а именно так она многократно говорит об Аушвице) и тем, о чём ещё пытается говорить человечество после Аушвица в ситуации, когда дискредитированы все формы культуры, наука, право, мораль, в том числе такие фундамен-

тальные слова морали, как совесть и ответственность, — то есть поступком индивида. Лиотар сравнивал Аушвиц с землетрясением, которое не только наносит ужасные разрушения, но уничтожает и сами средства измерения этого разрушения. Именно в такой ситуации Арендт пишет о морали: когда не только разрушен человеческий мир, но уничтожены и все моральные вербальные формы оценки этого разрушения. И Арендт именно в этой интеллектуальной и человеческой ситуации обращается к морали как она изначально задаётся философом, то есть к мысли Сократа и Аристотеля в первую очередь. И это интерес не историка философии или академического образованного автора, это своего рода протягивание руки за помощью к тем, кто не знает дискредитировавших себя заражённых правом нововременных этических понятий и для кого этика ещё есть философия. Для кого она есть поиск самого себя, своего собственного бытия, а потому центральным является понятие поступка, действия и речи, начало которых возведено к поступающему.

Почти банальным стало утверждение интерпретаторов Арендт о том, что она является сторонницей плюральности, для неё есть Men, а не Man. Более того, что она критикует философию за то, что она сосредоточена на единственности, на индивиде, на самости, поиске самого себя. Но Арендт как глубочайший мыслитель делает то, что, к сожалению, не делает большинство нынешних философов, и особенно этиков: а именно — она принципиально разводит философию и социологию. Во-первых, в «Vita Activa» Арендт радикально отделяет этическое от социологического, когда противопоставляет поступок и поведение, — и эта первая фундаментальная, исходная для моральной философии идея. Во-вторых, в статьях о морали и моральной философии она настойчиво подчёркивает особую уединённость морального субъекта и мыслящего субъекта. Она понимает, что если в оптике совершённого действия оно принадлежит публичному пространству, является предметом социологии и любого знания, воспроизводящего множество людей: граждан, соработников и т.п., то в оптике морали, то есть морального субъекта, он сам и его поступок являются абсолютно единственными. И в-третьих, она разводит

моральную философию и политическую философию. «Когда человеческое поведение рассматривается с точки зрения морали, все внимание сосредоточено на личности, а когда поведение рассматривается с точки зрения политики, внимание сосредоточено на мире»[788], — разведение этих двух оптик, моральной и политической, оставляет возможность для самой Арендт видеть обе. И она формулирует предпосылку морально-философского взгляда: «предпосылка состоит в том, что я живу не только вместе с другими, но и вместе с самим собой, и это “вместе” имеет приоритет перед всеми остальными»[789]. От Сократа и до Канта она видит мораль и моральную философию как основанные на этом — видеть «обязанности человека по отношению к самому себе впереди обязанностей по отношению к другим».

Сама Арендт аттестует себя как политического мыслителя, но при том значении, которое имеет для неё Аристотель, невозможно рассматривать моральную философию и политическую как разведённые, разные области, а лишь как внутренне сцепленные. И Арендт всё более погружается в проблему, принадлежащую именно той сфере мысли, в которой речь идёт о единственности: она обращается к отношению между мышлением и поступком.

Наиболее значимые философские идеи о морали (особенно — о морали как поступке) высказаны в последнее столетие не этиками, а философами и даже теми, кто не полностью принадлежит философии: это очень важный и болезненный симптом. Он говорит о том, что этика не может развиваться как специализированная форма знания: когда она перестаёт быть первой философией, она вообще перестаёт быть философией. Арендт понимает, где она покидает поле философии, и это позволяет ей быть в философии. Этики часто взывают к тем идеям Арендт, которые она сама совершенно не относит к моральной философии: в этом она последовательна и, я бы сказала, утончённа и точна. Я вовсе не хочу сказать, что есть две или более Арендт, я хочу сказать именно то, что

[788] *Арендт Х.* Коллективная ответственность // Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 212.
[789] Там же.

она – более тех, кому следовало бы это делать, – понимает, *что* есть мораль и моральная философия.

Ключом к этической интриге мысли Арендт может служить как раз вопрос: всё же Man или Men? Уже то, что Арендт многократно во всех основных работах повторяет тезис в пользу Men, в пользу плюральности, множества людей, придаёт этой теме напряжённость и болезненность. Стоит обратиться к противостоянию единственности и плюральности в мысли Арендт, чтобы понять, каковой может быть она в качестве морального философа, хотя речь пойдёт лишь о некоторых сюжетах о единственности, это пока движение следопыта по следам, а не стрелка, стреляющего в добычу.

Для Арендт я есть один только для взгляда извне, а изнутри я всегда раздвоен в общении с самим собой, но это особенная раздвоенность, которая сохраняет меня как одного: «я не нуждается во множественности, чтобы различаться. Оно несет различие в себе самом, когда говорит “Я есть я”»[790]. То есть отношение с самим собой (а это и есть мораль, по определению Арендт) не нуждается в множественности, плюральности социума, которая принадлежит сфере суждений, оценок, смыслов, результатов, творения, но не поступка.

Есть противостояние двух взглядов – моего единственного взгляда на мир людей с моего единственного места и взгляда людей на меня. Мой взгляд видит множественность, но это мой единственный взгляд. Люди видят меня как целое, «когда я явлен и меня видят другие – я единое целое»[791], но на самом деле я не могу быть для них целым, тем более – единственным, так как уже есть они – смотрящие, и их взгляд множественен, разнонаправлен. Поступок, по Арендт, развёртывается без посредничества материи, материалов и вещей – прямо между людьми, его единственным условием является множественность людей, но условие не есть то, каково само бытие поступающего, какóго себя он утверждает в поступке. И Арендт признает: «Возможны

[790] *Арендт Х.* Мышление и соображения морали // Ответственность и суждение. С. 251.
[791] Там же. С. 250.

истины, лежащие за пределами говорящих, и они могут быть очень важны для человека, насколько он экзистирует также и в единственном числе, то есть вне политической области в самом широком смысле»[792]. Множественность возникает из говорения о поступке, но не из него самого.

Из глубокой связи Арендт с Аристотелем рождается понимание: множественность есть пространство поступка, но в моральной философии это пространство, которое порождается поступающим и поступком, так как начало их всё равно только одно. Человек есть начало поступка – и только так можно говорить о последнем, иначе это лишь движение (и речь – только движение). И хотя Арендт много раз говорит не: «Not Man but men» («Not Man but men inhabit this planet»), но есть ещё одна фраза, фраза Августина, которую она тоже многократно воспроизводит: *«Initium ut esset creatus est homo»*. Именно так заканчивается книга «Истоки тоталитаризма»: «Дар начинания, еще до того, как начало превращается в историческое событие, есть высшая способность человека... “Начало совершилось, человек сотворен был”, – сказал Августин. Это начало гарантировано каждым новым рождением, оно и в самом деле воплощено в каждом человеке»[793]. И опять эта фраза Августина появляется в «Vita Activa»: «“...Чтобы было начало, был создан человек, до коего никого не было”... Действие как новое начало отвечает рождению всякого Некто, оно осуществляет в каждом Единственном факте рожденности; речь опять же отвечает выступившему в этом рождении абсолютному отличию, она осуществляет специфически человеческую плюральность...»[794]. Человек в поступке единственен потому, что он в нём есть «начало начала или самого начинания»: плюральность же возникает в говорении, в осмыслении поступка, но не в совершении его.

Главное, что Арендт мыслит поступок по-аристотелевски, она понимает и принимает его: а понять, не приняв, невоз-

[792] *Арендт Х.* Vita Activa... С. 11.
[793] *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / пер. с англ. М.: ЦентрКом, 1996. С. 622.
[794] *Арендт Х.* Vita Activa... С. 231–232.

можно[795]. Аристотелевское различение поступка и творения является для неё важнейшим – на нём построена вся «Vita Activa».

И ей близко направление философского взгляда, воспроизводящее оптику морального субъекта, – от себя, от самого себя на мир, на мир, в котором сама плюральность есть порождение моей единственности. Античный полис есть пространство моей индивидуальной единственной явленности, это пространство, в котором Я поступаю. Поступок задаёт мир, и именно поэтому «безграничность вырастает из своеобразной способности действия создавать отношения и тем по своей внутренней тенденции взламывать сложившиеся рамки и переступать границы»[796]. Безграничность[797] порождается из начальной точки поступка. Он для Арендт самодостаточен совершенно по-аристотелевски: «Однако величие и соотв. смысл, присущие конкретному деянию в его уникальности, заложены и не в мотивах, к нему толкнувших, и не в целях, могущих в нем осуществиться; они кроются исключительно и единственно лишь в способе его исполнения, в облике самого поступка» – это и есть *как* поступка Аристотеля. Поступок – «величайшая из вещей», он «находит себе теоретическое выражение аристотелевском понятии *энергии*, той актуальности, которая присуща всякой деятельности, не имеющей цели... и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой исчерпывающей все свое значение своем собственном исполнении... в конечном счете за парадоксальным понятием “цели себе” все еще кроется опыт этой чистой актуальности»[798] – это одно из лучших изложений аристотелевского понятия поступка. И далее: «по ту сторону актуальности осуществления нет уже ничего такого,

[795] Принять, не значит остановиться на некоей мысли, ведь мысль никогда и не замирает (или перестаёт быть мыслью, а омертвевает в сформулированности), но это значит помыслить её как свою.

[796] *Арендт Х.* Vita Activa... С. 252.

[797] Тем не менее поступок и ограничивает, ибо придаёт миру форму, не будучи оценённым, описанным, осмысленным, окультуренным, но лишь самой своей совершённостью, он придаёт ему определённость и окончательность, которых так страшится культура.

[798] *Арендт Х.* Vita Activa... С. 273.

чего можно было бы достигать»[799]. Здесь находит Арендт самодостаточность, искомую ею самость. Но она идёт далее, и «стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении, а платить за нее приходится самой действительностью»[800], то есть именно самим актуальным бытием в поступке. И ещё одно, очень полное, высказывание о поступке:

> Эта чудовищная цепкость содеянного, по долговечности превышающая все другие порождения человеческих рук, могла бы быть источником человеческой гордости, будь люди в состоянии взять на себя груз неотменимости и непредвидимости, составляющих как раз подлинную силу поступка. Что это невозможно, люди знали всегда. Знали, что ни один человек действия не знает по существу, что он делает; что поступающий всегда виновен; что он берет на себя вину за последствия, которые он никогда не имел в виду или даже хотя бы мог обозреть; что каким бы гибельным и неожиданным ни обернулось то, что он делает, он никогда не будет в состоянии вернуться назад; что начатое все-таки только им и больше никем тем не менее никогда не станет недвусмысленно его собственностью и не будет исчерпано ни в каком отдельном деянии и ни в каком одноразовом событии; наконец, что даже собственный смысл того, что он сам делает, обнаружится не ему, деятелю, но только направленному вспять взору будущего рассказчика его истории, т.е. того, кто как раз не действует[801].

В одной этой фразе Арендт задаёт все исходные понятия и идеи философии морального поступка: начало, абсолютность и самодостаточность, не данность в виде знания, ответственность за всё. И решающим в споре man или men можно считать понимание Арендт морали как способности противостоять социальности, возникшее в ходе осмысления Холокоста[802]. И эту способность она рассматривает как главнейшую обязанность.

---

[799] *Арендт Х.* Vita Activa... С. 274.
[800] Там же. С. 311.
[801] Там же. С. 309–310.
[802] У Лиотара это звучит так: «противостоять тоталитаризму – значит спасти реальный факт собственной единичности и единственности...» (*Lyotard J.-F.* Lecturas de infancia. Buenos Aires: Eudeba, 1997. P. 150).

В работе «Кризис в культуре» Арендт, различая эстетическое и нравственное, видит их сходство в том, что субъект занимает своё собственное единственное место, с которого он смотрит на мир и судит о нем, но суждение вкуса основывается на том, «что сам по себе мир есть объективно данное, нечто общее для всех его обитателей... Вкус судит о мире как таковом в его явленности... здесь не играют роли нравственные интересы самости»[803], то есть в пространстве нравственных интересов самости мир есть не «объективно данное», но задаваемое самим моральным субъектом, – по Бахтину, не данность, но заданность. То, что мир задаётся поступком, именно индивидуально-ответственным, единственным в этом качестве поступком, Арендт утверждает, переформулируя Канта: «главную формулу – моральный поступок есть поступок, устанавливающий общезначимый закон – он облекает в форму императива вместо того, чтобы сформулировать ее в виде утвердительного высказывания»[804].

Величавый Аристотеля – одна из первых философских персонификаций этой идеи единственности морального субъекта, получающей своё продолжение в этике Канта, в единственности разумного существа (сколько бы их не можно было представить во Вселенной), который, принимая решение о поступке, имеет гордость следовать абсолютному закону от своего имени. Именно понимание фундаментальности понятия единственности субъектности даёт Ханне Арендт основание утверждать, что «между античностью и Кантом моральной философии не существовало»[805]. Богу нет места там, где человек берет на себя гордое авторство поступка и мира, порождённого им. «Моральное поведение строится на общении человека с самим собой», – пишет Арендт[806]. И Кант «ставит обязанности человека по отношению к самому себе впереди обязанностей по отношению к другим» – его внимание сосредоточено не на Другом, а на

[803] *Арендт Х.* Кризис в культуре // *Арендт Х.* Между прошлым и будущим. М.: Ин-т Гайдара, 2014. С. 327.
[804] *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии. С. 107.
[805] *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // Ответственность и суждение. С. 104.
[806] *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии. С. 105.

человеческом достоинстве и гордости, когда грех есть отказ от роли всемирного законодателя, а зло — отсутствие свободы.

В XX веке аристотелевский Величавый «отсвечивает» в понятиях моральной философии, сосредоточенной вокруг понятия поступка, — в понятиях субъектности, самости, единственности, ответственности (очищенной от правовых смыслов) и в не проговариваемой, но так или иначе осознаваемой принципиальной асимметрии мира, в центре которого — уже лишенный портретности потомок Величавого.

Что это было?

Наверное, стоит взглянуть на всю эту долгую историю понятия megalopsykhos? Magnanimitas? или историю ряда понятий, объединённых словом, но разъединённых смыслом, — взглянуть на неё в самом общем виде, как бы с некоторого расстояния, без вглядывания в детали и попытаться понять, что же произошло с аристотелевским понятием, точнее — с его идеей. Очевидно, что эта история выглядит как череда утрат и искажений. В основе их — разрыв того тождества, которое и составляет теоретическое ядро аристотелевской моральной философии: поступающего как начала, решения, поступка и мира (друга, полиса), разрушение идеи самодостаточности человека как поступающего и его поступка. Мыслители перешли от задания понятия к его расчленению и объяснению, и это обернулось расчленением трупа. Презирающий величавый принуждался к смирению, превосходящий — к уравненности, вписанности в совокупность всеобщих норм и образцов, не помнящий о чужих благодеяниях — к благодарности, самодостаточный — к необходимости социализации, великий в своей субъектности — к «хорошему». Из вершины добродетелей величавость становится великодушием: одной из добродетелей, хуже того — своего рода довеском к более значимым добродетелям.

Аристотель говорит о добродетельном человеке, создаёт образ, персонализированный идеал, оговаривая, что говорить о добродетельном человеке или о добродетели — это одно и тоже. При этом главное в этом утверждении то, что добродетели нет вне поступка добродетельного человека, её нет как содержательной, как определённой нормы, диктующей, как должно поступать, так как только сам добродетельный человек способен найти ту середину, которая и будет добродетельным поступком. Из этого тождества история этической мысли устранила две составляющие — поступающего человека и поступок (в их тождестве), сделав ставку на понятие добродетели и нормы. На место поступающего человека она поставила идею добродетели как таковой и норму, высказываемую и предъявляемую в виде требования.

Был утрачен аристотелевский аристократический идеал человека, а философия погрузилась во внутреннее напряжение

между сущностно присущим ей аристократическим взглядом на мир и её принадлежностью социуму, в котором правят мещанские (или периферийные) ценности, между мышлением того, кто единственен и централен, кто творит, задаёт мир, и наблюдателем, подсматривающим, описывающим и анализирующим мир как данный ему, между моральной философией и этикой, тяготеющей к научности. Это различие оптик сквозит в любой этической проблеме.

Разрыв между поступающим человеком и поступком воплотился в идее личности, обладающей приоритетом перед поступком и отдельной от него, в образовании некоторого провала между поступком и человеком, заполняемого мотивами, намерениями, нормами и т.п. Моральная философия, исторгая из себя понятие поступка в его наиболее напряженном метафизическом смысле, пошла по пути философской периферийности, постоянно оступаясь в психологию и социологию. Этим она в то же время лишила себя опоры, которая позволяла ей быть не-сервильной в отношении разнообразных форм социальной мысли и институтов. И это же низвело мораль до одного из явлений, институтов, образований социальной и индивидуальной жизни, лишив её той исключительности, которой она отличается в качестве единственного доброкачественного способа бытия человека, бытия как начала поступка, и лишив моральную философию статуса первой философии, сдвинув её на периферию философской теории, где она по большей части пребывает и сейчас, уступив гносеологии, будучи сама гносеологизированной.

Главным раздражающим моментом в образе Величавого, главным источником потребности в теоретическом смертном приговоре ему явилось то, о чём в отрефлексированном виде практически никто из современных комментаторов не проговаривается, но о чём как о требующем ответа вопросе говорят более ранние авторы: во-первых, как возможно признать в качестве нравственного идеала человека, чья идеальность заключается в превосходстве над другими и в осознании этого превосходства, человека, исходящего в отношении к себе именно из своей исключительности, вершинности? Уточним: любой нравственный идеал, любой предельный моральный образ превосходит, иногда вплоть до полной недостижимо-

сти, жизненные реалии людей (особенно если рассматривать их в качестве единого уравненного морального субстрата), но содержит в себе возможность, если не достижения, то стремления к себе, соотнесения с собой. Но Величавый – подобно гомеровским героям – несёт в себе божественное начало в том смысле, что превосходит других не в силу совершённого, а изначально. Разрушительной альтернативой такому превосходству может быть лишь оценка себя опосредованно – через оценку своих поступков – другими людьми и собственную оценку, то есть через культурное содержание. Но добродетель величавости венчает ряд добродетелей вне опосредования мнением других (даже через норму): как отношение к себе (считание себя достойным великого (по сути – субъектности), будучи этого достойным (то есть будучи субъектом, началом)) она есть основа бытия моральным существом (значит, бытия человеком). В сущности, речь идёт о превосходстве начала, установления себя как субъекта или обнаружения себя в этом единственно возможном качестве. К величавости нельзя подойти через её представленность другим людям, что Аристотель утверждает через множество уже описанных «переворачиваний».

По следствиям можно в некоторой степени судить о разных сторонах причины, но нельзя через них устанавливать её в качестве единственной, исходной первопричины. Подобно тому, как человек может бросить свой взгляд на творения бога, но не может увидеть бога его собственными глазами, не может знать, как бог видит сам себя, так же и гражданам, чьё видение описывает Аристотель, дано увидеть поступки Величавого, вплоть до манеры двигаться и говорить, но невозможно увидеть его взгляд на мир как на самого себя – а это и есть пространство величавости. Отсюда и второй вопрос, волнующий последующую этическую мысль: как можно считать центральной этической фигурой того, чей моральный статус не является производным от его поступков и, соответственно, не является результатом оценки этих поступков с точки зрения всеобщей нормы, с точки зрения людской или божественной? Подобно гомеровским героям он по рождению своему достоин великого, к великому человек приходит не в качестве цели поступков, оно

является основанием самих поступков, великое есть сама способность к поступанию. Как пишет А.А. Гусейнов, «героя делает героем то, что он отождествляет себя со своей божественной половиной и решается подниматься вверх»[807]. Так же и герой аристотелевского Фрагмента становится собой не в результате совершения некоторых поступков (при том, что он бытийствует только в поступке) и получения достойных почестей от сограждан, а в результате изначального бытия достойным великого и единственным – превосходящим в поступке. И если героическое есть то, что делает герой, добродетель есть то, что делает добродетельный человек, то величавость есть то, каков Величавый, – именно поэтому описание добродетели величавости приобретает вид портрета и уже в силу своей портретности не может служить образцом, но лишь воплощением философской идеи.

И в этом – в величии, избытке добродетели – осуществляется прорыв к существу морального бытия человека, когда никто и ничто не может задать ему смысл поступка, диктовать его цели, давать ему закон. И неспешность, и неважность многого, даже чести и самого великого, и всё в megalopsykhos, что ставит в тупик смотрящих на него, читающих о нем, объясняющих его, является выражением именно этого – сути бытия моральным субъектом, тем, кому ни отдельный мыслитель, ни вся человеческая рать, ни боги, ни природа не могут задать закон и кого нельзя объяснить, подведя под общее основание, под норму.

Главное «озадачивание» интерпретаторов Фрагмента связано с тем, что величавость видится ими как такая добродетель и единственная добродетель, которая связана с неравенством людей, с чрезвычайным превосходством величавого и – в их понимании – с недоступностью данной добродетели для абсолютного большинства людей. Именно в этом направлении – в направлении приспособления образа Величавого к идее равенства субъектов морали – двигалась их мысль, хотя помыслить множество субъектов поступков, не разрушив сами основания аристотелевской философии поступка, невозможно. И доминирующее в современных рассуждениях

[807] *Гусейнов А.А.* Античная этика. М.: Гардарики, 2003. С. 11.

множественное число моральной «агентуры» является своего рода лакмусовой бумажкой, а точнее – сигналом катастрофы.

Взгляд человека с точки зрения других порождает понятие равенства, которое основано на равном отношении к чему-то третьему, опосредующему – это может быть идеал, моральный принцип, закон права. Именно такое понятие равенства, положенное в основу идеи универсализуемости и общезначимости морали, стало озадачивающим основанием для интерпретации и переосмысливания аристотелевского Величавого, именно для нужд такого равенства приспосабливалась описанная Аристотелем добродетель. И в этом изначально было заложено противоречие, так как эта добродетель лишает понятие равенства какой-либо основы, радикально разрушает его – это добродетель бытия исключительным, превосходящим, презирающим, единственным. Иными словами – это не о равенстве. Если возникает неутолимое желание примыслить к ней равенство, то это возможно только через принятие того, что люди равны не опосредованно через отношение к некоторому отчуждённому идеальному образу, понятию, принципу, закону, а равны в своей человеческой способности быть автономными, самодостаточными, ответственными и незавершёнными – это, по выражению А.А. Гусейнова, равенство в бесконечности. Величавый превосходит других именно в силу того, что только он несёт ответственность за свои поступки, никто и ничто не причиняет их. Он является моральным субъектом именно поскольку и настолько, насколько он сам выступает единственным основанием собственных поступков. И только эта единственность является источником универсальности морального требования – как требования единственного субъекта к самому себе. (Эта, имеющая откровенно аристократические корни, идея порождения универсальности единственностью может быть обнаружена ещё у Гераклита, для которого «воля одного есть одна воля»[808].) Так понимаемый человек морали не ходит на рынок, дабы выяснить «стоимость» того или иного поступка.

Философский идеал Величавого, поднимающийся над историко-культурной, социальной ограниченностью своего

[808] *Гусейнов А.А.* Античная этика. С. 44.

времени, уже не принадлежит ему и не ограничен им[809]. Точно так же, как, например, аристотелевское определение рабства – если начало действия человека находится вне него, то он есть раб, инструмент, вещь, – совершенно превосходит ограниченность своей эпохи. Философия стремится вырваться из опосредованности идейными и идеологическими реалиями своего времени во вневременное, внекультурное пространство. Даже обобщая и выражая их, она так обобщает и выражает, что начинает превосходить, оставляет их за спиной. Так и Величавый, будучи философской идеей, легко обнаруживает себя в совершенно ином времени и тем не менее остаётся чаще всего непонятым и отвергаемым, так как его в принципе невозможно помыслить в этике, теряющей свою философскую природу и пристраивающейся к образцам научности.

Выходя за пределы этой части книги, скажу, что немыслимая катастрофа XX века, называемая Аушвицем, стала той силой, которая развенчивает и разрушает любые морально-философские построения, не центрированные вокруг понятия поступка, которая не оставляет моральному философу никакого выбора и этим излечивает его.

[809] Эта исключительная способность философии, реализовывавшаяся в её определениях, в содержательных суждениях, в эпоху после Аушвица преображается в способность указания на *данность* поступка, в способность на этот жест, не опосредованный нормами, идеями, социальными институтами и рациональными рассмотрениями. Спекулятивное определение, преодолевающее ограниченность своей культуры, своей эпохи, превращается в указующий жест. Об этом далее.

Часть четвертая

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЗАКЛЮЧЕНИЕ, ЯВЛЯЮЩЕЕСЯ ВСТУПЛЕНИЕМ

Наверное, потребность античного юноши беседовать с Сократом на городской площади, или на пыльной жаркой греческой дороге, или на пиру, или в тюрьме кажется неизмеримо более сильной и укоренённой во всём укладе жизни, растворенной в самом воздухе древних Афин, естественной и неустранимой, даже повседневной, как бы содержание этих бесед ни разрушало эту повседневность. Нынешняя потребность в чтении философского текста видится чем-то откровенно противостоящим и стилю жизни, и энергичным усилиям насыщения её научным знанием и твёрдыми эффективными основаниями любой природы, и жажде самоутверждения. И всё же и в пропитанном философствованием античном полисе, и в современном мире, отодвинувшем философию на неосвоенный городской жизнью пустырь, сама философия остаётся равной себе в своём исключительном своеволии и в своей самодостаточности. Она способна почти брезгливо стряхнуть с себя инструментальные и познавательные задачи, оставляя себе мышление как высшее и самоценное человеческое занятие. Именно в качестве самодостаточной мыслительной деятельности философия не страшится своей бесплодности, если понимать под плодами омертвение в форме отчуждённого знания тех или иных идей, но наполняется наслаждением, бесконечно отрицающим любую остановку и омертвление мышлением.

Философия в своём отношении к тексту проникнута двумя, казалось бы, противоположными чувствами. С одной стороны, она почти не имеет надежды на приемлемое выражение мысли в словах, хотя и не может не пытаться сделать это: мало того, что мысль невозможно доверить слову, философия ещё и мыслит невысказываемое, стремится «сказать то, чего собственно нельзя сказать» (В.В. Бибихин). Отсюда постоянная неудовлетворённость философа написанным или высказанным словом, бесконечный поиск и придумывание иных слов. Но эта неудовлетворённость и недоверие слову есть не закабаление, но освобождение: философия не чувствует своей зависимости от текста (в том числе от устоявшихся значений слов и иногда даже правил грамматики, например – пунктуации), в большой степени свободна от

него и очевидным образом не привязана ни к какому жанру: для неё не столь важно, в какой вербальной форме выражена мысль – в вырванной из контекста фразе, в афоризме, пьесе или в виде объёмного трактата. И в дальнейшем высказывание может сохраниться в неполном виде, лишённое объяснений и доказательств, а может, наоборот, почти затеряться в потоке объяснений и доказательств – обе так выраженные идеи могут быть совершенно равноправны для мыслящего их. Это странное сочетание болезненного переживания несовершенства, неточности, неадекватности текста и отказа отождествить себя как мыслящего существа с этим текстом – с глубоким безразличием к жанру, объёму, стилю философского произведения (а небезразличие к нему определяется внешними самой философии вещами), это сочетание оказывается как вполне гармоничным и последовательным, так и напряженным.

В эту часть книги включены некоторые тексты, в которых делается попытка помыслить моральную философию, какой она могла бы быть, если бы в её основе лежала философия поступка, в первую очередь – философия поступка Аристотеля. Таким образом, эта часть имеет непосредственное отношение к трём предыдущим и относится к исходному учению Аристотеля и другим обсуждавшимся мыслителям и идеям, пожалуй, именно так, как это описано Карлом Ясперсом:

> В самом деле, в философии есть то, что говорит с нами из истории как завершенное. Мы твердо знаем, что не сумеем сделать этого лучше. Наблюдая осуществление философствования во временной форме одного из великих философов, вполне противоестественно говорить, что в тех или иных контекстах, которые мы можем указать конкретно, он должен был-де мыслить иначе, и тогда он-де был бы прав. Там, где в отдельных деталях случаются погрешности против правильности мышления, там именно для подлинной философии они несущественны. Такие вопросы и такие ответы возможны только по отношению к истории наук, в которых происходит прогрессирующее исправление содержаний. Но завершенное в философии, именно потому, что оно завершено, не подлежит ни исправлению, ни повторению в однообразной тождественности. Оно есть именно то, что есть лишь оно само. Поэтому

наибольшую силу оно являет, не передавая по наследству тождественное, но пробуждая и созидая новый исток[810].

Нечто близкое, но более определённо говорит и В.В. Бибихин: «катастрофа, происходящая с моей мыслью в чужой голове, это одновременно рождение там новой мысли»[811]. Это обнадёживающее соображение имеет два следствия: оно даёт силы для риска собственного высказывания и некое право опереться на Аристотеля, сослаться на него, во всей субъективности его прочтения.

Трудно сказать, должно ли обсуждение аристотелевской теории поступка предшествовать попытке описания моральной философии, сердцевиной которой является понятие поступка, а она, конечно, прорастает из аристотелевской идеи, или, наоборот, изложение основ такой моральной философии или такого направления мысли должно бы было предшествовать интерпретации Аристотеля, его пониманию поступка и поступающего, так как эта интерпретация питается моральной философией, основанной на понятии поступка. Понятно, что они представляют из себя целое и тоже ссылаются друг на друга, если и здесь вспомнить это кантовское слово. Очевидно, что между ними нет никакой дистанции, которую стоило бы учитывать и воспроизводить. Их локализация в пространстве книги есть не результат анализа и логического вывода, а результат принятия и невероятной мощи аристотелевской мысли, и права на своевольное решение автора.

Четвертая часть книги посвящена моральной философии, в которой нет и, видимо, не может быть философского идеала Величавого, в первую очередь в силу того, что в современном мышлении вообще нет места для такого персонифицированного образа. Но в ней есть или могут быть следы этого образа, связанные с ним понятия, сама та принципиальная асимметрия, которая им задаётся. Насколько значимы эти

[810] *Ясперс К.* Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. А.К. Судакова. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. С. 311–312.

[811] *Бибихин В.В.* Понять другого // *Бибихин В.В.* Слово и событие. Писатель и литература. М., 2010. С. 120.

следы в отсутствии оставившего их? Можем ли мы опознать их, не ведая о том, кто их оставил? Возможно, всё сказанное ранее и есть попытка понять – *кто*, попытка понять, *что* надо искать, к чему стремиться, на что опереться.

Переломный, подлинно радикальный момент в истории моральной философии как философии поступка не может случиться только в силу появления определённым образом мыслящего философа – например, Бахтина. Он задаётся тем тектоническим сдвигом в деятельности человечества, которое имеет имя Аушвиц и которое есть разрушение материи и идеи поступка, превращение поступка в некую дискретность, в совокупность разрывов: в первую очередь в разрыв между человеком и его поступком. Именно так Зигмунд Бауман формулирует философскую сущность расизма: «человек существует до того, как он начал действовать. Ничто из того, что он делает, не может изменить его сущность»[812]. Это ещё и разрыв действия и результата, причём и в том, как организовывалось массовое убийство людей, когда следствие индивидуальных действий скрыто от индивида, и в том, что ни поступки, ни какие-либо личные качества жертв не определяли судьбу человека, их влияние на его жизнь было не просто непредсказуемо, но планомерно исключено из сферы причинности. Поступок более не был связан с судьбой, с жизнью и смертью.

Именно Аушвиц определил и определяет единственную возможность существования морального философа, а философа именно как морального философа, возможность, которая и заключена в понятии поступка. Понимание этого радикального поворота определяется принятием по крайней мере двух вещей: краха, дискредитированности морали, как её видит доминирующая этическая теория, и философии, с одной стороны, и дискредитированности всех социальных институтов и практик за исключением индивидуального поступка спасающего, поступка, не опосредованного ни идеологией, ни моральными нормами, ни понятными мотивами, а существующего как данность – с другой. Взгляд с этой

[812] *Бауман З.* Актуальность Холокоста / пер. с англ. С. Кастальского, М. Рудакова. М.: Европа, 2013. С. 81.

вздыбившейся точки человеческой исторической практики – Аушвица – принуждает увидеть философию *до* и философию *после* него: и эти *до* и *после*, конечно, вовсе, не темпоральные измерения, как для человека, совершившего убийство, граница пролегает вовсе не в отодвигающемся во времени прошлом. Если моральная философия – это мышление поступающего и это мышление как поступок, то Аушвиц задаёт её как мышление совершившего его, ответственного за него и ставит перед вопросом: «Как возможно мыслить тому, кто совершил немыслимое?»

Как мыслить совершившему немыслимое?

Этот вопрос – вовсе не риторика: он не может не быть именно вопросом. Словами узника Аушвица Эли Визеля, «Холокост требует вопросительного знака и ставит все под вопрос. Традиционные идеи и обретаемые ценности, философские системы и социальные теории – все должно быть пересмотрено перед лицом (в тени) Биркенау». Но прошло целых двадцать лет после освобождения, прежде чем Адорно задал свои вопросы, тридцать – прежде чем начала вздыматься волна кинопроизведений и гуманитарных текстов, посвящённых Холокосту. Именно вопросы стали первыми философскими ответами на Аушвиц[813]: «Возможна ли поэзия после Аушвица?», «Возможен ли Бог после Аушвица?», «Возможна ли все еще жизнь с Богом в эпоху, в которой есть Аушвиц?» (М. Бубер), «Возможна ли философия после Аушвица?»[814], «Как возможна социология?» (З. Бауман), возможны ли искусство, культура, наука, медицина?.. В своей предельной форме эти вопросы кульминируют в «менее культурном вопросе», как его называет Т. Адорно: «...а мож-

[813] Аушвиц – слово, объединяющее множество авторов и текстов, при этом оно не является понятием, которое допускает теоретическое описание, определение и рядоположенность с подобными ему (например, к нему неприменимо определение «величайший геноцид», см.: *Roth J.K.* The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 191). В наибольшей степени его можно считать именем собственным, выражающим единственность, подобную единственности поступка, но не эмпирического факта.

В русскоязычной литературе долгое время было принято название Освенцим: это имя освобождённого советскими войсками польского города стало и обозначением освобождённого комплекса лагерей. В последнее время принятым становится более точное – лагерь Аушвиц-Биркенау (в Освенциме): именно это немецкое название лагеря принято в мировой литературе, так называется музей, и что особенно важно и можно считать решающим – именно так его называют бывшие узники.

[814] Негативный ответ на этот вопрос А. Бадью называет гордыней, превращающейся в опасную несостоятельность, трагической позой, эстетизацией, несправедливой по отношению к жертвам, и вторичным преданием смерти евреев, внёсших определяющую лепту в рационалистическую философию, оцепенением духа и самообличительной нерешительностью перед лицом преступления. См.: *Бадью А.* Манифест философии / сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С. 12–13.

но ли после Освенцима жить дальше; можно ли действительно позволить это тем, кто случайно избежал смерти, но по справедливости должен стать одним из тех, убитых»[815]. «Менее культурные вопросы» дистанцированы от культуры, которая и не предотвратила, и соучаствовала, символом которой можно считать *дуб Гёте*, сохранённый строителями Бухенвальда в качестве национального наследия и окружённый созданными архитекторами на основе художественного конкурса сторожевыми башнями, или дирижёрскую палочку, которой Менгеле производил селекцию.

Аушвиц изменил саму природу вопроса: до него, если повторить слова одного из героев Э. Визеля, «человек поднимается к Богу с помощью вопросов, которые он Ему задает...»: не понимая ответов, он находит их в самом себе. Но после Аушвица вопросы к богу (или к науке, или к искусству) – это вопросы обвинителя к обвиняемому («Я был обвинителем, а Бог – обвиняемым»), оставляющие человека наедине с самим собой («Мои глаза открылись, и я оказался одинок, чудовищно одинок в мире – без Бога и без человека»), так что он сам становится последним одиноким ответчиком, одиноким в той предельной степени, когда отказывает сам язык, когда слова – *knotted* (Сара Кофман), их необходимость и запрещенность завязаны-спутаны узлом, лишая способности говорить.

Философия, в первую очередь этика, – соучастник Аушвица («философии необходим свой собственный Нюрнбергский процесс», по выражению Ди Чезаре) и не может существовать после него, не задаваясь вопросом о возможности своего существования. Моральный философ не может не поставить под вопрос всё, что лежит в основе его мышления в силу соучастия в Аушвице его самого как морального существа и соучастия морали, философии, языка. Для него Аушвиц есть своего рода страшная и разоблачительная кульминация развития цивилизации (о чём сказано в первую очередь З. Бауманом) – сгусток социальности как таковой и воплощение идеи убийства человека, идеи насилия.

[815] *Адорно Т.* Негативная диалектика / пер. с нем. Е.Л. Петренко. М.: Научный мир, 2003. С. 323.

Слияние социальности и насилия, то, что определяется как радикальное зло, совершаемое социумом с полным вовлечением всех его форм, всего, что мы связываем с идеей цивилизации, – Аушвиц совершается мощью государства, науки, морали, в том числе и философии. Имя ему – Anus Mundi, так определяют его и врач СС Иоганн Кремер, и его жертва Вислав Килар, назвавший так свою книгу: палач и жертва пользуются одним языком, что ставит под вопрос сам язык. А потом Ханна Арендт хочет назвать свою книгу о политических теориях Amor mundi: если вся широта мира присваивается и осваивается в качестве Amor mundi, то как Anus Mundi она сжимается до черного провала, до черной дыры, в которой есть всё и всё теряет своё качество.

Как жить и как мыслить моральному философу перед лицом Аушвица – тому, кто понимает, что речь идёт не о факте истории? Во-первых, если человек мыслится в его принадлежности человечеству, он не может не быть ответственным за деяния человечества. Во-вторых, моральная ответственность в отличие от правовой не может быть делегирована другому, как не может и быть поделена между многими. В силу этого человек как моральное существо оказывается единственным в своей человечности и ответственным за всё в своей единственности. Кроме того, морально помыслить и значит помыслить в качестве собственного поступка – он есть единственная форма бытия человека в качестве морального существа и только в такой оптике мышления не уничтожается принципиальная субъектность морали. Так возникает центральный вопрос: как возможна моральная философия как мышление совершившего Аушвиц, соучаствующего в нем, ответственного за него?

В отличие от российской, в западной литературе понятие *этика после Аушвица* широко распространено, в том числе в названиях статей, монографий и сборников[816]. Его нелегко

[816] Полный список вряд ли возможен, укажем лишь некоторые значимые работы: *Haas P.J.* Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia, 1988; The Double Binds of Ethics after the Holocaust. N. Y., 2009; *Roth J.K.* Ethics During and After the Holocaust: In the Shadow of Birkenau. N. Y., 2005; *Roth J.K.* The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities. Oxford, 2015; *Fackenheim E.L.* The Holocaust and Philosophy // The Journal of

определить, обычные (хронологические и тематические) координаты приходится отвергнуть. Речь так же не идёт о некотором наборе идей или понятий, которые, возникнув в связи с опытом Аушвица, оказались вписанными в традиционный этический дискурс, нашли своё место в курсах этики, стали неотъемлемой частью учебников, ничем не разрушая их: как, например, это произошло с понятием банальности зла Ханны Арендт.

Есть такие имена, без которых невозможно помыслить *этику после Аушвица* – например, Ясперс, Адорно, Сартр, Арендт, Бауман, Агамбен, Йонас, Левинас, Лиотар, Деррида, Бадью и другие, но сами они не мыслили себя её представителями. (Дж. Бернштейн, описывающий основные версии *этики после Аушвица*, выделяет трех философов: Т. Адорно, Дж. Агамбена и Х. Арендт[817].) Есть авторы, обсуждающие проблемы этики или морали «после» (например, П. Хаас, Э. Факенхейм, Дж. Рот, Дж. Бернштейн и многие другие). Но и они не относят себя к некоторому единому направлению, говоря о нем, скорее, как о предмете анализа. *Этику после Аушвица* невозможно поместить в один ряд, например, с аналитической этикой, утилитаризмом, резко ею критикуемым, как и в один ряд с философией поступка или экзистенциализмом: она воплощается в них, но не является ими. Кроме того, вся философия второй половины века может быть осмыслена как ответ на Аушвиц, в том числе и такие крайности, как постмодернизм и аналитическая философия. Будучи родственной критическому периоду истории этики Маркса и Ницше, *этика после Аушвица* всё же возникает в ситуации всё пронизывающей этизации, когда самые разные области знания и практики (наука, техника, медицина, теология, искусство), породив Anus Mundi, столкнулись с потерей собственных оснований и в их поиске не могут не вступать в пространство этики.

Philosophy. 1985. Vol. LXXXII. N 10. P. 505–514; *Bernstein J.M.* Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz» // New German Critique. 2006. Vol. 33, N 97(1). P. 31–52; Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today / J. Bemporad, J. Pawlikowski, J. Sievers (eds.). Hoboken, N.J.: Ktav, 2000.

[817] См.: *Bernstein J.M.* Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz». P. 31–52.

Этика после Аушвица в самом общем виде есть определённая, заострённая и болезненная, доминанта мышления, осознающего потерю прошлых оснований, свою вину и бессилие перед разрушительной громадой Аушвица, своё онемение. Она есть осознание того, что этика не может существовать в виде тех же понятий, проблем и идей, в каких она существовала в эпоху «до», ведь нельзя назвать дорогой дорогу, которая ведёт в пропасть. Более того, осознание того, что она не может быть теоретическим мышлением «учёного», стороннего наблюдателя: она санкционирует себя только в качестве мышления самого поступающего, именно того, кому, по Арендт, не дан объективированный смысл его поступков, – это мышление того, кто ответственен за поступок, и эта индивидуальная ответственность затмевает собой отсутствие и невозможность знания. *Этика после Аушвица* есть мышление не любого, усреднённого человека эпохи *после*, но того единственного, который мыслит исключительно от первого лица, – это я, воспроизводящий истоки Аушвица просто в силу и по мере своей включенности в социум. Если опереться на разведение моральной философии и этики, проводимое А.А. Гусейновым, то речь идёт именно о моральной философии. «Первая ставит на кон меня самого и само бытие раскрывает как персональную ответственность, вторая учит, как быть рациональным и осуществлять правильный выбор»[818]. Попытка определить этику после Аушвица лишь контрастно обнажает ясность моральной философии «после Аушвица» – это персонифицированное мышление философа, осознающего Аушвиц как свой поступок, принимающего ответственность за него. В этой оптике морального субъекта Аушвиц лишён фактичности в той же мере, в какой её лишён любой моральный поступок, который не выводится из его объективированного содержания, и так же полагает собой, задаёт весь мир. Последовательность требует понимания, что Аушвиц мыслится не неким абстрактным философом или философами, но именно мной и как моё, как то, по поводу чего я не могу не принимать решение. Словами А. Бадью,

[818] *Гусейнов А.А.* Нравственная философия и этика: линия разграничения // Этическая мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 2. С. 15.

«на эту тему следует говорить исключительно от своего собственного имени, своим собственным голосом»[819].

Вопрос о возможности моральной философии после Аушвица не заканчивается на определении того, *кто* мыслит: он переходит в вопрос, каким образом возможно мышление, которое *в своём содержании* ничтожит (то есть лишает оснований в пространстве собственного бытия) Аушвиц как социальность, противостоит ей, и в вопрос — каково то основание мышления, которое исключило бы соучастие в Аушвице, заложенное в самой рациональности, в разуме. Первый вопрос посвящён содержанию моральной философии, её понятийному ряду, теоретической направленности, а второй — возможности санкционировать бытие *самого себя* как мыслящего и поступающего и самого своего мышления при понимании своей индивидуальной ответственности и соучастия в Аушвице морали и философии. Разум, рациональность соучаствовали в Аушвице обоснованием, санкционированием и инструментальным обеспечением убийства. В силу этого невозможно морально санкционировать своё мышление (которое тоже есть поступание), не положив в его основание абсолютный запрет на убийство. Но какова возможность ничтожения Аушвица в самом содержании моральной философии? Допущенный зазор между деятелем и его деянием (а именно так чаще всего они видимы в этике, воспроизводящей оптику наблюдателя извне, а не самого субъекта) составляет пространство Аушвица, в котором доминирует социальность в виде норм и оценок. Именно на него направлен взор и Эйхмана (выполняющего свои организационные обязанности и устремлённого к заданной Гитлером цели) и его жертв (выживание которых зависело от понимания и точного выполнения внешнего требования). Моральная философия может ничтожить Аушвиц именно через устранение этого зазора между деятелем и деянием, через слияние человека в его моральной субъектности и поступка. И сам Аушвиц, доводящий противостояние социальности и моральности до эмпирически явленного предела, даёт для

[819] *Бадью А.* Обстоятельства, 3: Направленности слова «еврей» / пер. с фр. М.Ю. Бендет. СПб.: Академия исследования культуры, 2008. С. 25.

этого все основания. Иными словами, моральная философия после Аушвица возможна при выведении вопроса об убийстве из своей собственной компетенции, при полагании его абсолютного запрета как основания собственной возможности, а её содержательное развертывание возможно только при открытом противопоставлении моральности социальности, исключении последней в качестве опосредования между субъектом и поступком.

Разрушенное и сохранённое[820]

Аушвиц, определяемый как радикальное зло, в принципе не может быть предметом объективного научного описания в качестве факта. Такова «апория Аушвица», сформулированная Дж. Агамбеном: «реальность, неизбежно большая, чем сумма ее фактических элементов, – такова апория Освенцима»[821]. С одной стороны, Аушвиц воплощает предельную фактическую данность в том смысле, что он оказывается наиболее значимым, а потому и предельно истинным событием, а с другой – он непознаваем в качестве факта: в нём выражено «несовпадение фактов и правды, несовпадение констатации и понимания»[822].

Отвержение фактичности в осмыслении Аушвица резонирует с антигносеологизмом этической мысли от Аристотеля до Шестова и Бахтина: у Аристотеля решение о поступке не есть знание, но дано лишь в самом поступке, у Бахтина поступок невыводим из нормы, а у Шестова: «объясненное зло не только сохраняется, не только остается злом, оно оправдывается в своей необходимости, приемлется и превращается в вечное начало»[823]. Всеохватывающая этизация интеллектуального пространства после Аушвица выражается не только в его исходном моральном отторжении, но в этическом по-

[820] Этот подзаголовок перекликается с важнейшим свидетельством – «Канувшими и спасенными» Примо Леви: судьбу канувших и спасённых людей разделяют и морально-философские понятия.

[821] *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / пер. с итал. М.: Европа, 2012. С. 8.

[822] Там же. С. 9.

[823] *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия // *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М.: Захаров, 2000. С. 806.

давлении гносеологизма, в ничтожении фактичности мира, а это значит – в доминирующем превосходстве человеческой субъектности как начала мира (способной и «бывшее сделать небывшим»). Преодоление гносеологизма осуществляется не только через утверждение невыводимости поступка из содержания нормы и из знания обстоятельств, но в первую очередь через понимание самого акта познания как поступка[824]. Этот как бы очевидный приоритет морального приходит в столкновение с дискредитированностью морали и её языка: разрастание колосса этического дискурса чувствует под собой глиняные ноги.

Аушвиц является разуму доминирующей реальностью – так что критика разумом самого себя следует за Аушвицем, подчинена ему. Спасение рациональности для многих связано с обращением к *пониманию*. Так, у Ди Чезаре Аушвиц «прочерчивает разделяющую линию между разными, даже противоположными, философиями», одни основаны на научно-аналитической модели, идее субъекта, способного достичь объективного знания о себе и мире, а другие опираются на идею понимания, предшествующего и лежащего в основе знания[825], отказаться от него – значит пойти на поводу у зла. Научное описание как форма соучастия и укоренения в человеческой жизни отвергаемо в силу принадлежности Аушвицу, но и понимание разрушено в пространстве Аушвица. Что есть понимание, когда мир поделён на идущих в газовую камеру и тех, кто расчищает им дорогу, и нет никакого стороннего наблюдателя и невозможен нарратив? – идея понимания разрушена, как и идея коммуникации, как и понимаемые смыслы. Призыв к пониманию *своего другого*, того, за кого ответственен, предполагает понимание и того, кто ведёт тебя в газовую камеру, ведь моральная ответственность не подлежит ограничению и жертвы считали себя виновными и соучаствующими (соучастие было условием выживания). Понимание оборачивается ещё одним обличьем соучастия познающего разума.

[824] Одним из ярких, почти слепящих примеров этого является история с караимами, когда нацисты обратились к учёным-историкам с вопросом, от ответа на который зависела судьба этого народа.

[825] *Di Cesare D.* Utopia of understanding: between Babel and Auschwitz. Albany, 2012. P. 207.

В нём скрыт тот же познающий взгляд на Аушвиц, тогда как исходное видение задаёт не гносеологическую, а моральную оптику, в которой перед философом стоит задача не описать или понять Аушвиц, но помыслить его в качестве абсолютно отвергаемого. В этом он остаётся наедине с самим собой – тем, кто совершил то, что для него является немыслимым. Первейшая необходимость для него – найти такие основания мышления и поступания, которые предотвратили бы его превращение в Эйхмана, обеспечиваемое самим присутствием в социальном пространстве: простое исполнение своего профессионального долга или иных социальных ролей, убеждённость в своей способности отличить зло от добра чревато этим превращением. Уединившись с самим собой в невозможности познания-знания и познания-понимания, он должен найти возможность сохранить мышление – не как средство для познания или инструмент существования в мире, но как способ специфически человеческого существования. Он должен найти ответ на вопрос: как я могу мыслить, если я совершил немыслимое?

Аушвиц немыслим не в силу несовершенства средств (как это происходит с познанием-описанием) и не в силу разрушенности коммуникации (как основы понимания), и даже не в силу разрушенности смыслов (в чем смысловая последовательность жизни, если истощённые женщины рожали здоровых младенцев, которых тут же уносили и убивали?), а исключительно в силу лишения его моральной санкции на помысленность как на персонифицированное включение в человеческое бытие. Мышление в своём содержании не поддаётся ограничению, но я как мыслящее существо, то есть признавая мысль своей, выступаю в качестве морального существа и именно в этом качестве соприкасаюсь с немыслимым. Попытка помыслить Аушвиц обнаруживает моральную основу мышления, отказывающегося мыслить (и внутренне проговаривать) опыт Аушвица каким-либо способом, за исключением абсолютного отвержения, которое уже выпадает из того, что называется мышлением, так как исключает какое-либо развёртывание мысли в дискурс.

Это отторжение можно было бы связать с идеей радикального зла, но и её Аушвиц ставит под вопрос. По выражению

Арендт, единственное, что мы можем сказать о радикальном зле: «Такого никогда не должно было произойти!»[826], к нему неприменимы все те моральные понятия, которые составляют содержание человеческой жизни – прощение, совесть, запрещающая норма (ведь не существует заповеди «Не убий миллионы людей» и т.п.), – ему «никогда не следовало бы случаться, поскольку за это нельзя ни наказать, ни простить»[827]. Лиотар сравнивает его с лиссабонским землетрясением, столь повлиявшим в своё время на философскую мысль: событие такого масштаба разрушает и те средства, которыми можно было бы измерить его масштаб. Но Аушвиц разрушает *все* средства, которые позволили бы оценить его: он разрушает основы морального мышления, оценки и языка морали. Более того, само противопоставление и противостояние добра и зла является ценностной координатой Аушвица: именно борьба со злом во имя блага движет нацистами, именно чувство нравственной правоты и способности отличить добро и зло (на это указывают авторы, вводящие понятие нацистской этики[828]). Но и оценивающий Аушвиц как радикальное зло – человек из Серой зоны[829], то есть тот, кто с неизбежностью соучаствует в нем. В зловонном тумане серой зоны, столь ощущаемом в фильме «Сын Саула», он не видит далее своих рук: здесь не место для радикального или абсолютного. И не существует святого стороннего наблюдателя, способного оценить Аушвиц как радикальное, предельное зло вне самого себя: то есть это определение моральный философ

[826] *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии / пер. с англ. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 114.

[827] Там же. С. 88.

[828] В первую очередь это вызвавшая множество дискуссий книга: *Haas P.J.* Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

[829] Серая зона – введённое Примо Леви понятие, подхваченное Агамбеном, Ротом и многими другими, является определением пространства, к которому неприменимы понятия правильного и неправильного, доброго и злого и вся этическая традиция: это пространство победы социальности, когда человек неизбежно оказывается соучастником всего, что порождает цивилизованное общество, он втянут в творимое зло самим тем фактом, что не может не быть социальным существом, пространство, в котором кульминация социальности противопоставлена моральности.

даёт тому, во что сам замешан и для оценки чего у него нет адекватных средств. Тогда как же он может соотнести себя с тем, что в такой степени отторгнуто? Для Аушвица не остаётся никаких оценок – все они дискредитированы и любая втягивает Аушвиц в пространство человеческого, морально санкционирует в качестве присущего человеку: само определение Аушвица как радикального или абсолютного зла оказывается невозможным. Единственный остающийся способ помыслить его – абсолютное отвержение, не принимающее никаких традиционных форм морального сознания, такое отвержение, которое не опосредовано идеями блага и зла, никакими нормами и императивами. То есть отвержение, предшествующее морали, а не вытекающее из неё: отвержение не в силу того, что оценено как зло, и не потому, что известно благо. Немыслимое указывает на эту основу, без которой моральный философ не может мыслить, полагает саму человеческую жизнь, её сохранение – условием и основой мышления. Таково оно для субъекта мышления как поступка в его единственности, тогда как в пространстве социальности немыслимое таит возможность превращения в норму через трансформацию дискурса (окно Овертона). Любая попытка отвергнуть и преодолеть Аушвиц с помощью самых радикальных морально-понятийных средств лишь формулирует интеллектуальную задачу, позволяющую снова играть «краплеными картами разума» (З. Бауман). Не случайно новый категорический императив «мыслить и поступать таким образом, чтобы Освенцим не повторился» есть императив, навязанный Гитлером людям в ситуации несвободы[830], так же как и сформулированная Факенхеймом 614-я заповедь иудаизма соблюдать ряд императивов, объединённых запретом совершения того, что даровало бы посмертную победу Гитлера.

Соучастие: утрата оснований и понятий

То, с чем сталкивается моральная философия после Аушвица, описывается в литературе как нечто крайне противоречивое (double binds). С одной стороны, она осознает

[830] *Адорно Т.* Негативная диалектика. С. 325–326.

дискредитированность этических и моральных идей: «фактически, значимые аспекты проверенных веками этических традиций – этики добродетели, этики долга и утилитаристской этики – были использованы для продвижения нацистской программы убийства»[831]. Но в то же время эта дискредитированность сочетается с неустранимостью и особой востребованностью именно морального взгляда и именно моральной философии. С одной стороны, – разрушенность языка, невозможность говорить, а с другой – невозможность не говорить об Аушвице. Само выражение «double binds» при всей понятийной успешности маскирует устрашающую асимметрию всеохватывающей разрушенности, неуверенных, угнетённых рефлексией попыток противостоять и ей, и притягательному интеллектуальному покою забывания. Что делать философу, если он не может опереться на мораль в тех *формах*, которые устойчиво, даже особо демонстративно сохранялись в нацистском обществе, а *содержание* за считанные дни менялось сначала в согласии с нацистской идеологией, а потом в отрицании её? Если он не может опереться и на рациональную европейскую традицию, достигшую вершин в сочетании несочетаемого, по выражению П. Хааса – в первую очередь запрета на убийство и оправдания справедливой войны и смертной казни. Остаётся опереться на саму разрушительность Аушвица (устрашающе воспроизводя ключевое слово Аушвица – «селекция»), то есть проверяя любое теоретическое понятие на соучастие, с одной стороны, и на сохранение смысла – с другой, видя за разрушенностью понятий дискредитированность морали как таковой в образе «нацистской этики». Теоретически это означает не познавательную или логическую ущербность и не нормативное бессилие, но невозможность более использовать понятия, доверять моральному языку и идеям. Обозначим некоторые из них.

В Аушвице соучаствует философская идея человека как абстракция, порождающая идею абстрактного еврея-недочеловека (З. Бауман), обвешанная предикатами (А. Бадью) и разрушаемая образом «мусульманина» (так в лагере называли доведённого до крайнего истощения узника), не

[831] The Double Binds of Ethics after the Holocaust. P. xi.

допускающего различения человека и не-человека как задачи разума. Попытка провести такую границу является важным элементом механики Аушвица: не-человек есть тот, кого можно убивать. Идея человека в противоположности идее не-человека лежит в основе очищения человечества от «болезни и мусора»: «...само понимание того, что означает быть человеком, было радикально изменено организованным, настойчивым, современным, бюрократическим и жестоким убийством тех, кто квалифицирован как “непригодный для человечества”»[832]. Речь не о том, что одно определение человека надо заменить другим, но о том, что любое общее определение человека (как некоторой самостоятельной субстанции вне живых индивидов, их конкретной единственности) содержит зерно Аушвица и обслуживает его. Дискредитирована и обессмыслена идея морального выбора, а вместе с ней и весь утилитаристский способ понимания морали и задания её нормативного содержания: моральный выбор теперь есть то, что в Аушвице предложено матери двух детей: выбрать одного из них, а второго отправить на смерть (а это было совсем не единичной практикой), или выбор старого отца, идущего за советом к раввину – выкупить ли сына и вычеркнуть его из списка отправляемых в газовую камеру, так что вместо него для сохранения количества будет вписан другой. Моральный выбор становится невозможностью, недопустимостью выбора.

Дискредитировано противопоставление добра и зла, положенное в основу идеи борьбы со злом и справедливой войны: именно оно санкционирует уничтожение злого, борьбу с врагом. Дискредитировано и понятие блага, именно в том смысле, в каком о нём говорил Толстой: «С тех пор как существует мир и люди убивают друг друга, никогда ни один человек не совершил преступления над себе подобным, не успокаивая себя этой самой мыслью. Мысль эта есть la bien publique, благо других людей. Для человека, не одержимого страстью, благо это никогда не известно; но человек, совершающий преступление, всегда верно знает, в чем состоит это благо»[833].

---

[832] The Double Binds of Ethics after the Holocaust. P. xii.

[833] *Толстой Л.Н.* Война и мир. Т. 3. // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11. М.: Худ. лит., 1940. С. 350–351.

Дискредитировано классическое для этики различение жизни хорошей и жизни как таковой (находящее своё столь откровенное выражение в предложении Платона убивать недобродетельного), на основе которого оправдано убийство «мусульманина» – узника лагеря в крайней степени истощения. Дискредитирована идея меньшего зла, именно она была ориентиром для юденратов, организовывавших отправление евреев из гетто в Аушвиц и другие лагеря уничтожения. Она была близка механике Аушвица, будучи неотъемлемым элементом в аппарате террора и преступлений, по выражению Х. Арендт: и палачи и жертвы пользуются не только одним моральным языком, но и единой рациональностью.

Дискредитирован категорический императив Канта, освоенный нацистской риторикой: к нему апеллирует и Эйхман, и Гиммлер. Он освоен до такой степени, что Э. Факенхейм говорит о гитлеризации кантовского категорического императива[834], а Х. Кассим (наряду с другими) утверждает, что «Холокост возникает из немецкого философского, принадлежащего Просвещению проекта Канта, в силу чего любой этический проект после Холокоста должен отвергнуть этот проект и двинуться далее, следуя иным путям»[835]. Вот стихотворение, в котором, «хотя слова принадлежат Фихте (в этом Факенхейм зря доверился К. Хуберу[836]. – *О.З.*), чувства безусловно кантовские»[837]:

> И поступать ты должен так, как если бы
> только от тебя и того, что ты делаешь,
> зависела судьба всего немецкого
> и ответственность лежала бы на тебе.

[834] *Fackenheim E.* To Mend the World. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1994. P. xi.

[835] *Kassim H.* Cutting the Roots of the Holocaust: Resisting the Enlightenment's Universalizing Impulse // The Double Binds of Ethics after the Holocaust. N. Y., 2009. P. 43–44.

[836] Курт Хубер – философ и музыковед, участник антинацистского движения «Белая роза». В своей речи на суде автором стихотворения он назвал Фихте (это не так, автор – Альбрехт Маттеи), критиковал нацизм с точки зрения немецкого патриотизма.

[837] *Fackenheim E.* To Mend the World. P. 267–268.

Понятно, что это и далеко от кантовского категорического императива, и порождено им. Идея долга в его противостоянии склонности неоднократно воспроизводится в речах и дневниках нацистов, наряду с идеями достоинства, чести, справедливости, правдивости, совести.

Дискредитированность права как такового перешла в потребность очистить моральные понятия, заражённые правовыми смыслами, – в первую очередь понятие ответственности[838]. Благодаря принципу справедливой войны убийство врага получает моральную санкцию, – утверждает Питер Хаас, а «изгнание евреев из арийского общества могло быть осознано не только как расовая или историческая потребность, но и как моральный императив»[839]. Формирование морали как таковое имплицировано в тот процесс дегуманизации, который парадоксальным образом поддерживается и усиливается «чрезмерно человеческим желанием порядка»[840]. Дискредитирован, по сути – разрушен, язык морали, ведь «один и тот же язык мог быть использован для описания и нацистского опыта и еврейского опыта»[841]. Более того, нацисты использовали его с большей уверенностью и в исключительном масштабе, постоянно апеллируя к моральным понятиям в речах и описывая свои нравственные переживания в дневниках. Моральная риторика принадлежит именно им, узники избегают её, свидетельствуя лишь об обессмысленности этого языка. Оставаясь в рамках традиционного представления о морали как нормативной системе, как форме социальной регуляции, мы не можем отвергнуть понятие нацистской морали, отказать ей в праве называться моралью. (Подобным образом и право столкнулось с проблемой невозможности судить Эйхмана.) Именно нацистская мораль воспроизводит все понятия и идеи, представления о добро-

[838] Об этом: *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. О разведении морали и права «после Аушвица» моя статья: *Зубец О.П.* Суд над Эйхманом: этический взгляд // Актуальные проблемы российского права. 2019. № 2. С. 51–61.

[839] *Haas P.J.* Morality after Auschwitz. P. 30.

[840] *Benedix B.* Morality after Auschwitz? Haas, Nietzsche, and the Possibilities for Revaluation // The Double Binds of Ethics after the Holocaust. N. Y., 2009. P. 30.

[841] Ibid. P. 32.

детелях и нормах, которые и в обыденном, и в теоретическом сознании представляют мораль, исключая лишь запрет на убийство (хотя и маскируя его с помощью словесных ухищрений и исключения жертв из человеческого сообщества), что предельно ясно, почти указующим жестом говорит о том, что «не убий» и составляет подлинное содержание морали. С другой стороны, пространство Аушвица для его узников полностью лишено моральных определений, они свидетельствуют – там нет морали, там все моральные понятия и идеи обессмыслены. Узник-свидетель ничего не может свидетельствовать о человеке как моральном существе. Именно перед этой разрушительной асимметрией традиционная этика вынуждена застыть как перед трудно одолимым препятствием.

Весь понятийный язык этики дискредитирован и разрушен, кроме двух морально-философских идей, сохранивших и даже акцентировавших своё содержание. Это понятия индивидуально-ответственного поступка и субъекта морали как начала поступка и порождаемого им мира. Если в этике Аристотеля и философии поступка Бахтина они выступают основой моральной философии в силу последовательности мысли философа, её подлинной философичности, то «после Аушвица» они остаются в опустошённом понятийном пространстве. Приоритет понятия индивидуально-ответственного поступка задаётся Аушвицем негативно – через разрушение всего остального содержания классической этики: в силу дискредитированности понятия моральной нормы, морали как регулятива, как проявления социальности человека. Моральной философии остаётся опереться на факты достойных поступков отдельных людей, то есть на свидетельство того, что даже в пространстве Anus mundi, человек в своей единственности, нерядоположенности способен на индивидуально-ответственный поступок: в ситуации полного развала и невозможности этического дискурса спастись тем, что именно в таких, по сути – героических, поступках мораль может быть ещё помыслена. Поступок не как повседневный опыт эмпирического человека, а как деяние героя, полу-бога, в принципе не задаваемое нормой и не порождающее её в своей единственности, – возвращает моральную мысль к её истокам. Странным образом история стягивает

два конца (подвиги героев античной мифологии были первыми образами морального поступка, а герой древнегреческого мифа – первой персонификацией моральной субъектности), лежавших в основе зарождающейся морали и философии, а те, кого социологи, исследующие Холокост, называют спасателями, и их героические поступки, связанные с риском для жизни и даже неизбежностью смерти, – вновь позволяют моральному мышлению сохраниться. Но если подвиги героев в большой степени определяли лицо античности, то поступки «спасателей» ни в коей степени не есть лицо Аушвица: Аушвиц не есть история про героизм и человечность, мыслящий не может присвоить себе поступок Януша Корчака, но несёт ответственность за Anus mundi. Само совершение индивидуально-ответственного поступка не взламывает механику социума: история говорит о героических поступках, хотя и единичных, но это не есть история Аушвица и это ничего не меняет в свидетельстве о нем. Поступок в античности принципиально публичен, он задаёт социум, превращает общежитие «стада пасущихся на одном поле коров» в пространство полиса, а поступок в Аушвице совершается в сокрытости, в уединении, тайно – в отрицании социальности. Противостояние моральности и социальности явлено здесь в предельной очевидности.

Особое значение понятия субъекта как основы моральной философии «после Аушвица» также определено негативностью: разрушением каких-либо содержательных определений поступающего. Человек в пространстве Аушвица лишён социальных определений: имени, семейных черт, пола, возраста, и национальности (смысл которой сведён к обречённости на уничтожение). Его личная судьба (спасение) не выводима из личных качеств, достижений, действий, а с другой стороны, ни злодейство, ни святость поступков не выводимы из содержательных определений человека – ни социальных, ни моральных. З. Бауман сетует, что иногда плохой человек (если предполагать, что добродетельность может быть некоей чертой личности, характера вне поступка) совершал героическое, спасал людей, а идеальный супруг спасал себя, бросив на гибель семью. Как свидетельствует Лоренц Риз о Менгеле, «ничто в его предыдущем опыте до Аушвица не указывало

на то, что он способен на садизм в гигантских масштабах»[842]. Более того: люди, совершавшие немыслимое зло, во всех остальных отношениях отличались множеством моральных добродетелей: Менгеле был явно мужественным человеком, получившим железный крест за спасение двух танкистов. Грюнинг говорит, что работа в Аушвице вела к возникновению дружеских связей, о которых он намного позже вспоминает с радостью, Гесс в дневнике предстаёт ответственным, жаждущим правдивости человеком, симпатизирующим цыганам, но выполняющим свой долг по их уничтожению. Также нет связи между различными определениями человека и тем, что он спасает других, рискуя собственной жизнью, иногда погибая. В исследовании «спасателей» Нехама Тек[843] не нашла связи между социально-личностными характеристиками человека и актом спасения еврея (иногда спасающим был идейный антисемит). Получается, что поступок человека невозможно просчитать и предвидеть, его невозможно вывести из личностных характеристик, опыта, биографии: в его основе неустранимым остаётся лишь его субъектность, его началом выступает чистый, бескачественный субъект (возвышающийся на фоне эмпирически явленного краха идеи идентичности и качественной описываемости личности). Он лишён предикатов, он есть подлинно универсальное ничто, «решительно отвергающее любые предписания сакрализации общественных, религиозных или национальных именований», «диктатуру предикатов»[844]. Для морального философа понимание этого становится вопросом: как я сам поступлю в пространстве Аушвица? Я не знаю, никто не знает, как он или другой поступит: поступок невыводим из прошлого, из некоей данности, он абсолютно изначален и самодостаточен, он задаёт вневременность бытия человека как морального субъекта. Он невыводим из знания (нормы или решения в виде интеллектуального вывода), моё решение

[842] *Rees L.* The Holocaust. L., 2017. P. 358. (См.: Рис Л. Холокост: Новая история. М., 2019.)

[843] *Tec N.* When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland. N. Y., 1986.

[844] *Бадью А.* Обстоятельства, 3: Направленности слова «еврей». С. 21–22.

дано лишь в самом поступке, в виде поступка. Моральный философ обнаруживает себя как бескачественное, никаким эмпирическим качеством не заданное абсолютное начало. Именно помыслив себя как начало поступка, слитое с ним, ничтожа какой-либо зазор, в который могла бы прорваться нормативно-регулирующая социальность, он пытается (я пытаюсь) преодолеть Аушвиц в самом себе.

* * *

Моральная философия после Аушвица возможна, если в качестве основания её выступает абсолютный запрет на убийство, не опосредованный самой моралью и выведенный за рамки компетенции рационального дискурса, а её теоретическим ядром являются понятия индивидуально-ответственного поступка и морального субъекта как его начала в их слитости и единственности, неотделимые от понятия ответственности, очищенного от правовых смыслов, – ни с кем неделимой и никому не делегируемой ответственности, выражающей именно это тождество меня и поступка как «моего» (именно так понимает ответственность Сартр). Эти идеи не порождены Аушвицем, они есть уже у Аристотеля, Толстого, Бахтина: сколь отвратительно было бы искать в Аушвице источник новых понятий и захлёбывающихся в самоудовлетворении философских откровений. Маркс и Ницше превратили мораль в объект критики, которая представляла у них себя внеморальной, скрывала свои неустранимые моральные основания и задавала *сверхморальную* перспективу – коммунистическую или сверх-человеческую, тогда как Аушвиц заставляет задать *до-моральную* основу морали и мышления в виде абсолютного запрета, не опосредованного разумом и не данного в виде знания: этот запрет на убийство не есть негативно предъявленная норма (от которой, как и от всякой нормы нет перехода к поступку), не продукт универсализации, не рядоположенная другим заповедь. Разоблачаемая Марксом извращённость морали, представляющая частный интерес как всеобщий, и отвергаемая Ницше реактивность, вторичность, ресентиментное обращение к внешнему источнику вместо обращения к самому себе – всё отвергаемое и разоблачаемое ими достигло

в Аушвице своей предельной эмпирической явленности. Это сделало философскую критику морали в её социальной ангажированности и дискредитированности предельно серьёзным персональным делом, поиском возможности мыслить и поступать перед лицом неистребимой перспективы пойти по пути Эйхмана и миллионов «добропорядочных» соучастников Аушвица.

Начальный поступок

Философия после Аушвица осознает свои собственные основания, и среди них важнейшие – ничтожение фактичности Аушвица и принятие того, что не культура и наука, не философия и теология интерпретируют Аушвиц, но он сам переинтерпретирует их, говорит о них самих больше, чем они способны сказать о нем. Это полностью относится к понятию морали и всем основным идеям моральной философии, для которых критически «переинтерпретирующим» является существование нацистской морали, вписанной в механику Аушвица и являющейся его движущей силой. Её основные черты:

- разрыв поступающего и поступка, при приоритете поступающего, личности;
- опосредование поступка нормами, идеалами, ценностями с определённым, задаваемым социумом содержанием, которое можно назвать моральной идеологией. Для неё основной является идея зла (идеологически задаваемая как еврейство и евреи), борьбы с этим злом, ведения «справедливой» войны с врагом;
- определение поступка через мотивы и результаты, лишение его самодостаточности: поступок, определяемый мотивом и личностью поступающего, лишён того, что можно назвать данностью. Исчезает убийство как данность, которая есть лишение жизни, то, что приводит к смерти – независимо от того, каковы мотивы действующего, кто он, кто убит, какова ситуация и т.д.;
- сохранение и формального, и содержательного наполнения морали в её традиционном понимании (например, определённых представлений о добре и зле, о долге, совести и т.д.). Превращение заповеди «не убей» в императив «убей гуманно».

Моральная философия после Аушвица есть мышление человека, принимающего ответственность за произошедшее и столкнувшегося с невозможностью доверять социально-культурным формам своего бытия и своему разуму: все они были задействованы в Аушвице; и с невозможностью опе-

реться на «иную» мораль, на иную моральную идеологию: нацистской морали не противостоит никакая иная мораль, но лишь *поступок* спасателя или спасения, важнейшей особенностью которого является то, что он не опосредован нормой или моральной идеей.

Аушвиц есть радикальное зло, реальный ад, практическое зло, эталон просто Зла и предельное Зло (так его определяют Адорно, Арендт, Бадью) именно в качестве предельного убийства: жест, указывающий на человека и человечество как убивающее.

Задачей моральной философии становится такое самопреобразование, которое превращает понятие нацистской морали в оксюморон[845]. Оно связано с преодолением разрыва между поступающим и поступком, утверждением их тождества (невозможности убивающего не быть убийцей), поиском вне-моральной основы (не опосредованной моралью), ничтожащей Аушвиц не на уровне оценки, но на уровне индивидуально-ответственного поступка.

Мышление есть поступок, причём подлинно самодостаточный, полностью данный в самом себе, тот поступок, за который мы полностью несём ответственность, не зная его содержательных истоков, но являясь его началом. Вопрос, как мыслить, не порождая Аушвиц, есть и вопрос: как быть в поступке *после Аушвица*.

«Гуманное» убийство: «Не убий» как «Убий гуманно»

В литературе *после Аушвица* нацистская мораль (и мораль вообще) осмысливается как важнейшее основание Аушвица[846]. Одна из её ключевых идей – «гуманное» убийство (само

[845] Что нацистская мораль – не оксюморон в рамках традиционного понимания морали в этике, показывают, например, Питер Хаас (P. Haas) и Клаудиа Кунц (C. Koonz).

[846] См.: *Russell N.* The Nazi's Pursuit for "Humane" Method of Killing // *Russel N.* Understanding Willing Participants, Vol. 2. Palgrave Macmillan, 2019. P. 241–276; *Haas P.J.* Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia: Fortress Press, 1988; *Welzer H.* Mass murder and moral code: some thoughts on an easily misunderstood subject // History of the human sciences. 2004. Vol. 17. N 2/3. P. 15–32. Подробнее мораль как важнейшая часть механики Аушвица рассматривается в статье:

слово *гуманно* часто встречается в дневниках и других документах нацистов самого разного ранга[847], от нажимающих на курок до главных идеологов и организаторов массового уничтожения. Казни должны проводиться «гуманно и без применения жестокости»[848]. Дж. Толанд в биографии Гитлера говорит о его неоднократном указании осуществлять истребление насколько возможно «гуманно», при этом под гуманным понималось деперсонализированное, не опосредованное эмоциями исполнителя, а в силу этого так называемое «не жестокое» убийство[849]).

За усилиями, направленными на введение идущих в газовую камеру в заблуждение, скрывается не только желание избавить убийц от морально-психологической травмы, но и общее стремление опереться на мораль. Идея «гуманного» *совершения* убийства вплетена в оправдание его как такового через моральную мотивацию: ради блага человечества, страны, а когда речь идёт о непосредственном исполнителе, то и блага самой жертвы, избавления её от страданий: голода в будущем, изнасилования, зрелища гибели собственного ребёнка («Это должен был быть, так сказать, выстрел по велению совести, ради избавления детей, которые не могли жить без своих матерей»[850]) и др. Считалось, что решение об убийстве не должно приниматься по своей инициативе: «только фюрер принимает решения, касающиеся жизни и смерти»[851]; исключались личная заинтересованность, морально санкционированным было «убийство без ненависти», без личного мотива, тем более без корысти или садистских наклонностей, без идейного и страстного антисемитизма. Отсутствие «враждебного отношения или враждебных высказываний по

Зубец О.П. Понятие нацистской морали: вызов моральной философии // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 68–79 и др.

[847] Н. Рассел, наряду с другими, называет Р. Хёсса, В. Кубе, К. Брандта и Г. Гиммлера. См.: *Russell N.* The Nazi's Pursuit for "Humane" Method of Killing. P. 241.

[848] *Леви Г.* Преступники. Мир убийц времен Холокоста. М.: Издательство АСТ: ОГИЗ, 2019. С. 61.

[849] См.: *Russell N.* The Nazi's Pursuit for "Humane" Method of Killing. P. 247.

[850] *Леви Г.* Преступники. С. 77.

[851] Там же. С. 25.

отношению к евреям» со стороны убийц[852] принималось судами во внимание: выполнение долга (убийства) без склонности в суде снижало уровень ответственности. Но всё же непосредственный исполнитель принимал *собственное* решение об убийстве, и в нём он опирался на моральную идею, мыслил себя моральным существом. Идея борьбы со злом в сочетании с «гуманностью» мотивов самого акта убийства дополняется «гуманностью» средств его осуществления и порождает нацистскую «чистую совесть»: «Я сам видел, как разгружали мертвые тела, их лица были совершенно спокойны... я не чувствую вины перед богом и своей совестью»[853], обязанности выполняются «по мере своих сил и с чистой совестью»[854] (отряд Олендорфа убил 90 000 человек).

Нацистская мораль ставит перед человеком особую цель — оставаться моральным существом в ходе решения травмирующих задач, поставленных социумом на основе идеи борьбы со злом. Эта цель была сформулирована Гиммлером как сохранение достоинства перед множеством трупов. Для нацистской морали и судопроизводства важна добродетельность человека, который убивает, но не становится убийцей. Это возможно именно в силу того, что *убийство как данность* невидимо для так понимаемой морали, выведено за её пространство. В результате требование «Не убий», которое и в известных исторических нормативных кодексах никогда не понималось как абсолютное, но было отдано во власть человеческого рассуждения и решения, то есть отступления, превращается в заповедь «Убей гуманно»: здесь убийство в его эмпирической данности, как *что*, выведено за скобки, а его *как* и *зачем* становится предметом морального интереса и ответственности, что, в сущности, означает моральное санкционирование убийства как данности.

В главе «Нацистские поиски “гуманного” способа убийства» Н. Рассел реконструирует четыре требования, выполнение которых с точки зрения нацистской морали делает убийство «гуманным»: не только ненаказуемым, но и должным. Эти требования таковы: жертвы не должны знать, что их ведут

[852] *Леви Г.* Преступники. С. 210.
[853] Там же. С. 106–107.
[854] Там же. С. 106.

на смерть; убийство организовано так, что совершающие его могут не прикасаться к жертвам, не видеть и не слышать умирающих; вызывающее смерть действие оставляет минимум следов на телах жертв; сама смерть мгновенна[855]. Серьёзные усилия прилагались для выполнения этих требований (химики удалили из газа «Циклон Б» специальную пахнущую добавку, сигнализировавшую об опасности; в построенной позже других газовой камере поменяли расположение отверстий подачи газа для ускорения гибели и т.д.). Сам выбор газа как средства умерщвления и газовых камер был воспринят Хёссом и Эйхманом как прорыв в решении задачи «гуманного» убийства — они, по их собственным свидетельствам, «вздохнули с облегчением», «успокоились»: «все мы будем избавлены от кровавых бань, да и жертвы до последнего момента будут испытывать щадящее обращение...». «Гуманизм» в отношении совершающих сложную, травмирующую задачу массового убийства провозглашался в публичных речах (в частности, Гиммлера: «не получит душевных травм») и воплощался (например, раздевали жертв, ибо обнажённые тела напоминали животных и их было «проще убивать»[856]). Совершавшееся осуждалось именно из-за тяжести этого дела для достоинства, психики и гражданского сознания убивавших. Вина возлагалась на самих жертв: «ненавидели евреев за то, что те заставили их участвовать в выполнении гнусной задачи убивать их»; «для наших людей, которые проводили казни, нервное напряжение было гораздо сильнее, чем для их жертв»; «именно нам приходилось страдать»[857].

Нацистская мораль воспроизводит идею селекции, центральную для Аушвица, но уже применительно к человеческому поступку, к убийству, которое может быть «гуманным» или «непотребным», нацеленным на зло или благо. То есть само убийство не просто низводится до средства, смысл которого задаётся целью, но оно в качестве данности, во всей абсолютности лишения жизни вообще устраняется из области, значимой для человека как морального существа. Факт убийства здесь не существует вне мотивов, намерений,

[855] *Russell N.* The Nazi's Pursuit for "Humane" Method of Killing. P. 241.
[856] *Леви Г.* Преступники. С. 73.
[857] Там же. С. 157.

рационализированных обстоятельств, норм, заповедей – веками взращённого древа моральной идеологии и моральных форм, он лишён данности и является лишь вторичным продуктом морали и права. Мораль, осуждая, санкционирует, когда дифференцирует реальность на основе самой себя, различает «разные» убийства и в результате умножает убийство как данность.

Некоторые вопросы к Декалогу и Нагорной проповеди

Несмотря на очевидное присутствие в поле зрения морального философа, Декалог и Нагорная проповедь почти не подвергались критическому анализу. Тем не менее этика после Аушвица делает такой критический взгляд необходимым. Что в этих кодексах, совокупности запретов и позитивных требований ставится под сомнение, проблематизируется самим Аушвицем и порождённой им мыслью?

Во-первых, это заражённость морали, её фундаментальных понятий и суждений правовыми формами и смыслами (Дж. Агамбен).

Во-вторых, это двойная рядоположенность – в Декалоге и Нагорной проповеди мораль рядоположена праву, религии, повседневной нормативной практике; и рядоположены несоизмеримые запреты: те, которые могут нарушаться, по выражению Арендт, по сто раз на дню, нарушение которых допускает прощение, совесть и т.д., то есть собственно моральный язык и оценки, и несопоставимый с ними запрет «Не убий». Что скрывается за тем, что совершенно привычным стало перечисление заповедей, уравниваются «не убий» и «не прелюбодействуй», «не возжелай...», «не укради»? Что мы видим: запреты разной силы, значимости или вообще явления разной природы? Соответствует ли понятие заповеди, запрета той задаче, которую поставил Аушвиц?

Слово бога есть всегда констатация и акт творения: если он говорит: «Не делай этого», – то это не повеление, а утверждение того, что ты этого с абсолютной необходимостью не делаешь, не можешь в силу закона, подобного природному. Любое повелительное высказывание творца есть одновременно констатация о творимом им мире: наиболее

известное такое высказывание: «Да будет свет!». И стал свет. Это не заповедь, в отношении которой человек (или свет) делает свой выбор, принимает решение, следуя ей или нарушая её. Слова о смертности, следующей за вкушением плода, противоположны идее наказания и не предполагают возможности нарушения: сам страх наказания как основание выбора несовместим с добродетелью[858]. Когда человек принимает констатацию бога за заповедь, когда он принимает её за знание, за акт речи, но не творения, он допускает возможность собственного выбора – следовать или не следовать этой заповеди.

Именно на эту подмену, на эту ошибку указывает Спиноза в «Богословско-политическом трактате». Для бога захотеть и понять есть одно и то же – разум бога тождественен его воле, его решению (и именно в этом человек отпадает от него):

> Таким образом, если, например, бог сказал Адаму, что он не хочет, чтобы Адам вкусил от древа познания добра и зла, то положение, что Адам может вкусить от того древа, содержало бы противоречие, и потому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от древа: ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину... В результате этого Адам воспринял то откровение не как вечную и необходимую истину, но как закон, то есть как постановление, которое влечет за собой выгоду или вред не вследствие необходимости и природы выполненного действия, но благодаря только хотению и безусловному повелению какого-нибудь властелина. Поэтому только по отношению к Адаму и лишь ради недостаточности его познания это откровение было законом, а бог – как бы законодателем или государем[859].

Конечно, остаётся в стороне вопрос о радикальном различии слов бога *«Да будет свет»* и *«Не вкушай...»*, допускающем человеческую ошибку.

---

[858] См.: *Спиноза Б.* Письмо 21 // *Спиноза Б.* Избранные произв. Т. 2. М.: Изд-во полит. лит., 1957. С. 481.

[859] *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / пер. с лат. М. Лопаткина // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 2. М.: Изд-во полит. лит., 1957. С. 68–69.

В этом, по мысли Спинозы, ошибка и израильтян в отношении Декалога, и пророков: они воспринимали решения бога не как вечные истины, а как законы, заповеди. И Моисей «воспринял все это не как вечные истины, но как правила и постановления и предписал их как законы бога, а отсюда произошло, что он вообразил бога правителем, законодателем, царем милосердным, справедливым и пр., между тем как все это суть атрибуты только человеческой природы и от божественной природы они совершенно должны быть устранены»[860]. У Канта закон, имеющий силу морального закона, непременно содержит в себе абсолютную необходимость, а сама форма закона определяется лишь двойственностью человека, принадлежащего и феноменальному миру. У Спинозы Писание «постоянно прибегает к такому способу выражения своих мыслей, который свойственен человеческой ограниченности... что бог открыл пророкам, как необходимое для человеческого блаженства, и было записано в форме законов»[861]. Принадлежность человека миру ноуменальному выражена и задана не формой закона, а его абсолютной необходимостью, истинностью, которая ставит под сомнение само понятие «закона», делает его несовершенным.

Следование заповедям как истинам не означает, что они познаются разумом — как раз наоборот: «но если кто исполнит их, руководясь разумом, тот не поселенец и не принадлежит ни к праведникам из народов, ни к их мудрецам». Как мы следуем законам природы не потому, что знаем их, а просто потому, что мы есть природные существа, так же следование «моральной» божественной констатации не есть результат интеллектуального вывода и знания. Человеческий разум ограничен, а воля его неограниченна[862]; они тождественны и неограниченны у бога, человек же, с одной стороны, должен соотнести волю с разумом, а с другой — преодолеть волей его ограниченность, что есть необходимое условие возможности поступка: «...если бы мы не могли распространять нашу волю за пределы нашего весьма ограниченного

[860] *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. С. 69.
[861] *Спиноза Б.* Письмо 19 // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 2. С. 454.
[862] *Спиноза Б.* Письмо 21. С. 479.

разума... мы не могли бы... сделать ни одного шага... ибо все полно неизвестности и разных опасностей»[863].

Ту же мысль об ошибке человека, принимающего констатацию истины, необходимости за моральную заповедь, Спиноза проводит в переписке с Блейенбергом: «...сделанное Адаму запрещение состояло лишь в сообщении ему того, что вкушение от древа причинит ему смерть; точно так же, как бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен»[864]. Словами Делёза, «Бог ничего не запрещает, но он сообщает Адаму, что плод, *благодаря своему составу, разложит тело Адама*. Плод действует наподобие мышьяка»[865].

У Спинозы речь идёт не о различии заповедей по степени значимости, ставшем предметом споров теологов, а об ошибочности подмены заповедью абсолютной необходимости. Как заповеди они обращены к человеку в качестве принимающего собственное решение о том, следовать или не следовать им и уравнены в оптике поступающего человека, он равно может следовать им или нарушать их. Его бытие отделено от них уже в силу того, что они даны ему в вербализованном виде, как знание, не являются его поступком в его целостности и единственности. В силу этого убийство в заповеди не есть данность, но то, что дифференцировано, множественно, – хоть сказано: «Не убий», но это не касается убийства преступников или врагов на войне, убийства в борьбе со злом ради блага, то есть ситуативно и вторично по отношению к моральной идеологии. В качестве норм заповеди-запреты равносильны: моральное долженствование не дифференцируется по степени. Аушвиц вырывает себя, то есть убийство, из этого ряда.

Христианская мысль, опираясь на слова Иисуса, указывает на «*наибольшую* заповедь в законе» – двойную заповедь любви (Мф. 22: 36–40). Субъективные основания поступка и мораль, понимаемая как любовь, придают смысл всем другим заповедям, делают их относительными, уравнивают их в этом

[863] *Спиноза Б.* Письмо 21. С. 482.
[864] *Спиноза Б.* Письмо 19 // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 2. С. 455.
[865] *Делёз Ж.* Спиноза. Практическая философия / пер. с фр. и ред. Я.И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. С. 47.

качестве, а сами действия лишают статуса данности. Нацистская идея «гуманного» убийства воспроизводит ту же логику обоснования деяния любовью к ближнему и заботой о нем. В противоположность этому не-убийство превосходит любые свои основания. Мотивы важны для убийства как способ обоснования, не-убийство не нуждается в нем, оно предельно самоценно: ведь невозможно противопоставить не-убийство из любви не-убийству, лишённому такого основания. Невозможно сказать, что не-убийство, не основанное на любви, не есть подлинное не-убийство: в этом простом наблюдении дана принципиальная нерядоположенность не-убийства. Не потому «не убий», что любишь бога и ближнего, как самого себя. Не убий – ибо ни на что ни вне себя, ни в самом себе не можешь опереться: такова констатация Аушвица.

Философское мышление является уравнивающим, если мыслит *не убий* в общем ряду запретов, ценностей, понятий, порождённых мышлением, и далее – через единые понятия грехопадения, зла и т.д. Вот пример Блейенберга: актом убийства человек уничтожает характерную связность другого человеческого тела, актом кражи – связность, которая соединяет человека с его собственностью, а актом прелюбодеяния разрушает отношение с супругом. Здесь основанием уравненности запретов или поступков грехопадения выступает спинозовское понятие связности. Философия с её способностью задавать наиболее общие понятия, идею мира в целом – великий уравнитель. Это значит, что преодоление уравненности убийства и других действий в мысли возможно лишь в полагании поступка не-убийства как первичного основания возможности самого философского мышления.

Различение запретов по моральным основаниям действий теоретически воспроизводит то, что в нацистской морали дано в различении «гуманного» и «негуманного» убийства. Таково различение матереубийств, совершенных Орестом и Нероном, на которое указывает Спиноза: с внешней стороны, то есть как данности, они одинаковы, но Нерона осуждают более, так как «поступком своим он выказал себя неблагодарным, немилосердным и непослушным»[866]. В этом

[866] *Спиноза Б.* Письмо 23 // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 2. С. 493.

древнем примере воспроизводится одна из основных идей нацистской морали: убийство как данность невидимо для неё – для морали важно не убийство как таковое, а его ценностные и личностные основания.

Для Спинозы учение Христа лишает заповедь её смысла закона, движение от Декалога к Нагорной проповеди совпадает с движением морально-этической мысли: деяния человека обретают смысл через его мотивы, его субъективность. В логике апостола Павла, если ты не убиваешь, но любви не имеешь, то твоё не-убийство обесценено: как данность оно явно вторично по отношению к любви к богу и ближнему, не самоценно и тем более не есть задающее мир.

Аушвиц резко смещает мысль к идее поступка в его самодостаточности: и это *поступок-не-убийство*. Оно не рядоположено заповедям именно в качестве поступка, а не заповеди, и как поступок в его данности, единственности он есть абсолютная истина, необходимость. Этот изначальный поступок есть то, что К.А. Свасьян называет «проспанным началом»[867]. Нераздельность поступка и поступающего и есть «проспанное начало»: оно лишено делений, лежащих в основе самопрезентации этики: сущего и должного, ценности и знания, зла и добра, и нормы как выражения должного.

Для этого начала, архэ нет имени, тем более – нет понятия: это безымянная точка начала, для которой нет ни пространства, ни времени, нет предшествия и после-шествия – всё это ею порождается в результате решимости и решения, то есть поступка. Это точка жизни и смерти вне понятий о жизни и смерти. Именно в этом начале обретается «Не убий» – не как норма, не как должное: это не-убийство, не разворачивающееся в дискурс о том, что есть убийство, где, когда, кого, в силу чего и т.п. Бытие началом тождественно не-убийству, и эта тождественность не выражена никаким утверждением, высказыванием, ибо есть начало речи, возможности высказывания. Мышление не может сделать своим предметом это начало, оно всегда направлено от него, а не на него: поэтому было бы ошибкой пытаться дать ему понятийное описание,

[867] *Свасьян К.* Очерк философии в самоизложении. М.: ИОИ, 2015. С. 11.

вписать в рассуждение наряду со всем, началом чего оно является. В силу этого не-убийство, в сущности, не имеет теоретического выражения, но неустранимо из любого человеческого решения, любого поступка.

Аушвиц разрушает *не убий* как заповедь и ставит на её место поступок *не-убийства*.

Абсолютность идеи смерти и периферийность идеи убийства

Как так получилось в истории философской мысли, что она столь радикально развела идеи смерти и убийства, сконцентрировавшись на первой и выдавив последнюю на периферию, в область прикладных тем?

Убийство как данность выведено историей этической мысли из сферы морали, утратило заложенный в нём абсолютный смысл, предельность и окончательность, между ним и фундаментальной для человека как мыслящего существа идеей смерти пролегает граница, делающая их невидимыми друг для друга, так что идея смерти пронизывает весь идейный строй, становится основой для понимания человеческого мышления, самосознания, а убийство как данность высылается за пределы мыслимого, а в нормативном сознании занимает периферийное место. Оно не самодостаточно, его смысл вторичен по отношению к обстоятельствам, мотивам, намерениям, характеру, самой нормативной системе, в которой, как свидетельствует вся история, отсутствует абсолютный запрет на убийство. Смерть в философии образует смысловую пару с жизнью, а не с убийством (которое, например, Платоном рассматривалось в качестве достойного ответа на недостойную жизнь). Абсолютная значимость смерти сочетается с незначимостью и даже невидимостью убийства как данности. Иными словами, смерть осознается как фундаментальная особенность человеческого бытия, её преодоление – как важнейшая задача, лежащая в основе самых разных форм культуры, а вот убийство вытеснено на периферию – его осмысление отнесено в область прикладных вопросов. Можно было бы объяснить это тем, что в отличие от смерти, соотносимой в абсолютности с бытием, убийство

есть поступок человека: его место определяется утратой того центрального этического понятия поступка, каким оно было у Аристотеля. Но даже в этической мысли, заострённой на человеческий поступок (у немногих моральных философов), убийство всего лишь рядоположено другим человеческим поступкам и теоретически периферийно. «Именно неизбежность смерти заставляет верить, что она является внутренней для нас самих»[868], но на самом деле она как разрушение и разложение не касается «ни наших связностей в себе или нашей сущности»[869]. Убийство же не есть неизбежное, наоборот – то, от чего человек способен отказаться, но именно в силу этого оно воспринимается как внешнее, ситуативное. Иными словами, то, что зависит от нас самих, принижено в своём значении по сравнению с тем, что есть неизбежное, не зависящее от нас.

Всеобщность смерти доминировала над исключительностью убийства в масштабе индивидуальной биографии, но Аушвиц придал всеобщему соучастию в массовом убийстве качество очевидности и лишил убийство статуса отдалённого сюжета. Противостоящий Аушвицу поступок не-убийства воплощает единство того, что является поступком человека и в то же время есть абсолютная необходимость и всеобщность, не уступающая смерти: идее, что всякий человек смертен, противостоит данность поступка, порождающего человека.

Не-убийство – не вывод из оппозиции жизни и смерти и осознания смерти как зла, наоборот: оно само задаёт эту оппозицию. Сокрытость поступка *не-убийства* обнаруживается в том очевидном несопоставимом метафизическом доминировании, которое придаётся человеком смерти в отличие от убийства. Именно смерть, в которой человека как поступающего нет, доминирует над убийством, совершаемым человеком, и бессмертие абсолютно превосходит в своём значении не-убийство. Смерть неизбежна и не есть человеческое дело, которому он не может сказать такое «нет», которое не было бы одновременно и «да». Убийство же – дело человека. Но в силу этого именно его отрицание, поступок *не-убийства*

[868] *Делёз Ж.* Спиноза. Практическая философия. С. 63.
[869] Там же.

как данность и может быть началом человеческого мира: не моральной задачей, которой в генезисе морали было стремление к бессмертию, а именно началом, тождественным морали, которая не может быть нацистской.

Необходимость поворота

Развёртывание морального сознания и этической теории исторически шло в направлении устранения действия как такового, лишения его морального смысла, выведения из-под моральной оценки — оно ставилось в зависимость от мотивов, намерений, норм, а сами они во многом понимались ситуативно. Субъективность и рациональность человека занимали доминирующее место и играли главенствующую роль в задании морали как специфического явления, определяли границу между эмпирическим морально неопределённым движением и поступком человека как морального существа. Моральная мысль шла по пути правового понимания поступка, ограничивала ответственность человека осознанными и именно им совершенными действиями, его моральными мотивами и намерениями, тем, что, казалось бы, зависит от него и может быть вменено ему. Аушвиц как данность, которая не может быть поставлена в зависимость от морально-правовых оценок и от рациональных дискурсов, от науки, от всех форм культуры, но сама ставит их под сомнение, разоблачает именно это историческое движение, вытесняющее убийство как данность из пространства морали, в результате чего оно входит в это пространство только через мотивы, намерения, моральные идеи и т.п., то есть через идейное содержание самой морали, что делает возможным понятие «гуманного» убийства.

Мораль зарождалась в сознании ответственности, субъектности, данной в поступке как некоторой эмпирической данности, и не предполагала поступающего как носителя злого или доброго умысла. Именно поэтому виновным и ответственным за злодеяние признавалось и животное, и неодушевлённая вещь. Ясно, что в этом случае исходным является некая данность: если речь идёт об убийстве, то — сам факт насильственного прекращения жизни. Аушвиц

(предельное убийство), дискредитирующий любые идейные опосредования и утверждающий поступок в его оппозиции моральной идеологии, определяет радикальный поворот этической мысли: нельзя, невозможно ставить убийство как данность в зависимость от морального содержания, от мотивов, моральной идеологии (представлений о зле и борьбе с ним) и от нормативной системы. До-культурность отвержения убийства как данности исключает его как вывод из рационального рассуждения, делает его недоступным словесному выражению, и тем более определению. Оно предшествует и языку, и моральному дискурсу — предшествует не во времени, а в качестве основы, начала, архэ. Оно есть условие их возможности, подобное природному закону, в котором человек живёт, на который он может опираться, но нарушение которого вне рационального рассмотрения.

Задаваемый Аушвицем поворот возвращает в центр моральной философии понятие поступка, невыводимого из нормы и вырванного из обруча мотивов и результатов. Индивидуально-ответственный поступок спасающего — единственная форма противостояния Аушвицу: он не опосредован моральной идеологией и не героичен (героизм присвоен нацистской моралью в качестве её ценности).

Моральная философия после Аушвица может опереться лишь на такое понятие поступка, которое исключает моральную идеологию (идеи добра, зла, блага и т.д.) в качестве собственного основания, которое совпадает с поступком как данностью в его единственности и абсолютности, вырванным из причинно-следственного ряда любой природы, не задаваемым ни обстоятельствами, ни субъективными опосредованиями. Именно такое понятие поступка делает невозможными идеи «гуманного» убийства, «справедливой» войны и любые иные понятия из этого ряда, в которых действие находит своё оправдание в морали. Это означает, если быть последовательным, что мораль вообще исключается в качестве идейного основания поступка, в ней остаётся лишь то содержание, которое не выводимо из неё самой.

Такое понятие поступка может быть помыслено лишь как тождество поступающего и действия. Поступок не есть результат знания, рационального рассмотрения: само решение

дано лишь в актуальной действительности самого поступка. Мотивы, намерения, знание нормы, рассудительность, учитывающая обстоятельства — всё это не составляет решения, которое есть чистый акт воли, не выводимый из них. Моральный поступок не нуждается ни в каких основаниях вне самого решения поступающего, он есть не *почему*, не *зачем*, но лишь *что*. *Не-убийство* и есть этот первый поступок: тождественный ему или бытийствующий в нём человек и есть человек как моральное существо, для его определения в этом качестве ничто более не нужно и не возможно. Моральный философ есть мыслящий не-убивающий, мыслящий как неубивающий и в качестве неубивающего. Это единственная возможность мыслить для того, кто совершил немыслимое.

Аушвиц есть жест, указывающий на не-убийство как начало. Он подобен словам Бога о древе познания добра и зла, но тогда, когда понятно, что слова сами по себе тоже дискредитированы, в том числе и тем, что допускают понимание их как заповеди, как запрета — того, в отношении чего человек свободен нарушать.

Начиная с Античности этика идёт по пути критики данности как видимости, требующей препарирования и многоаспектной оценки, ищет субъективные основания человеческих действий, дифференцирует их на основе различения мотивов. Это и был путь от убийства как данности, в отношении которого его случайность или намеренность, его смысл вторичны, к разнообразию убийств, определяемому различными моральными и правовыми основаниями. Аушвиц стал жестом, указывающим на вторичность субъекта и субъективных оснований перед абсолютностью убийства как данности, он возвращает этическую историю к самому началу, в котором поступок не-убийства не задан тем, что убийство есть зло, но само то, что оно есть зло, вытекает из изначальности поступка не-совершения убийства, из решения не убивать, данного в поступке не-убийства. Это означает, что моральная философия должна восстать против самой себя, обернуть свой взгляд вспять.

О «философии до…»

Осмысление Аушвица в «философии после...» требует своего продолжения в «философии до...», в рассмотрении философской мысли под углом зрения того, в какой мере она является ответственной за сам Аушвиц. Одна из ключевых идей *философии после Аушвица* заключается в том, что многочисленные институты и явления культуры, общественного сознания активно не только соучаствуют в Аушвице, но и являются важнейшими его механизмами. Речь идёт о морали, праве, искусстве, науке, и в том числе и совсем не в последнюю очередь – о философии. Мысль, что философия внесла свой вклад в произошедшую катастрофу, не может не мучить современного мыслителя, не быть трудно одолимым препятствием в доверии самому себе, собственной мысли. Это находит выражение как в пафосе целого направления – постмодернизма, так и в рассмотрении таких проблем, как связь между нацизмом и взглядами Канта, в критике Просвещения в свете Аушвица, в упоминании ряда философских идей, которые способствовали и содействовали Аушвицу. При этом речь идёт не о каких-то локальных, периферийных суждениях отдельных мыслителей, но о таких идеях, которые считаются присущими философии как таковой или, по крайней мере, доминирующими в её истории, ставшими даже тривиальными. Надо сказать, что «философия после» содержит множество яростных призывов к пересмотру «философии до»[870], но тем не менее здание «философии до...» не просто остаётся незыблемым, но не подвержено, по сути, никакому пересмотру: критика в основном ограничивается указанием на то, что Аушвиц обессмысливает и разоблачает, но не переходит в смену оптики, общего настроения, прищура взгляда философа, смотрящего на прежние мыслительные построения.

Существование философии *после* требует очищающего, критического обращения к философии *до*, в которой самые

[870] Словами Донателлы Ди Чезаре, «Как возможно продолжить философствование после анти-мира мира и анти-языка языка? Как можно продолжать философствование, как если бы ничего не случилось?». У Кеннет Сурин, «Христианское послание теперь будет интерпретируемым, а история Аушвица – интерпретатором». И решительное Агамбена – «доказанное Аушвицем».

возвышенные, трансцендирующие идеи, самые, казалось бы, неустранимые из философии направления мысли и необходимые определения, будучи увиденными в оптике Аушвица, складываются в пугающую картину виновности.

Философия после открыла для себя человека в образе того, кого в нацистских концлагерях называли по-разному: в Майданеке – Camel (верблюд); в Дахау – Kretiner (тупицы), в Штутхофе – Krueppel (калека), в Маутхаузене – Schwimmer (пловец), в Нойенгамме – Kamele (верблюды или, в переносном смысле, тупицы), в Бухенвальде – muede Scheichs (расслабленные); наконец, в женском лагере Равенсбрюк их называли Muselweiber (мусульманки) или Schmuckstuecke (висюльки, побрякушки), а в Аушвице – «мусульманами»[871]. В «философии после Аушвица» чаще всего речь идёт о «мусульманине» – живом мертвеце, о том, кто перестаёт быть человеком, лишён воли и рассудка, «человеке-скорлупе», «увидевшем Горгону», истощённом до предела. Словами Агамбена, он «остается существом, не подлежащим определению[872]; существом, в котором непрерывно переходят друг в друга не только человеческое и не-человеческое, но и биологическая и общественная жизнь, физиология и этика, медицина и политика, жизнь и смерть»[873]. Это – «первый претендент» на место в газовой камере, на уничтожение, так что сохранение его жизни есть очевидный, ясный шаг отвержения мира Аушвица, в чем и состоит главное устремление *философии после*.

Мыслительно трагичное заключается в том, что философ, делающий «не подлежащее определению существо» точкой отсчёта, единственным подлинным свидетелем, тем не менее смотрит на него учёным взглядом, определяющим человека и не-человека. И в этом он, конечно, не желая этого, санкционирует уничтожение «не-человека»: ведь он не отдаёт свою мысль задаче не уничтожить его. Предметом рассуждения о человеке становится сохранение достоинства, малейшей свободы, смысла жизни – всё то, что в пространстве Аушвица

[871] См.: *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. С. 46.
[872] Далее я так и буду называть его.
[873] Там же. С. 50.

лишено смысла и что возлагает дело спасения жизни на узника вместо того, чтобы лишить каких-либо идейных опор его убийцу, полностью отменив движение от человека к не-человеку. Необъяснимым образом *философия после Аушвица* пока не дошла до абсолютного отрицания убийства и не предъявила обвинение в его отсутствии *философии до:* она погружена в движение понятий и идей, не принимая самого важного, начального решения о не-убийстве.

Если философия как таковая мыслит, задаёт мир в его целостности, то *философия после* может быть только философией, задающей мир анти-Аушвица, в котором живой индивид, опустошённый, дегуманизированный, лишённый всех тех качеств, с которыми связывает понятие человека европейская культура, тем не менее сохраняет для неё свою ценность и подлежит заботе с её стороны. Мысль не должна санкционировать, мотивировать и оправдывать убийство такого человека, ибо не только жизнь в её возвышенных содержательных определениях, в её наполненности смыслами, жизнь благая и достойная, но и жизнь как таковая не должна быть уничтожена, лишена моральной санкции. Именно с этой позиции необходимо увидеть историю философии, в первую очередь – моральной философии. Аушвиц ставит перед ней (а точнее было бы сказать – перед философом) вопрос: была ли она когда-нибудь сосредоточена на такой мысли, которая бы совершенно исключала возможность уничтожения «не подлежащего определению существа»? Такая почти примитивная, но настоятельно требуемая Аушвицем оптика может дезавуировать то, что казалось философам очевидным, как бы уже пройдённым и принятым. Этот взгляд на философию в её истории с точки зрения одного, причём совершенно не теоретического вопроса, конечно, не историко-философский взгляд: не реконструирующий, не понимающий, не систематизирующий.

Необходимо попытаться увидеть философские идеи, имея опыт Аушвица, пережив его как страшное, немыслимое, но предельно реальное порождение человечества, порождение цивилизации. Взглянуть на историю философии изнутри Аушвица – то есть с изначальной решимостью исключить возможность уничтожения человека, в том числе как некую

крайнюю точку – лишённого всех возвышенных определений человеческого, отвергнуть абстрактные общие (идеологические) определения человека, становящиеся основанием селекции, исторгнуть из себя всё то движение мысли, которое допускает помыслить акт убийства как не-убийство, а убийцу как не-убийцу. Под *философией до* я и предлагаю понимать так увиденную философию.

Философия, рассмотренная в такой её трагической ретроспективе, виновата, но не перед социумом: этими идеями она угодна ему, они заданы потребностями и логикой социального функционального существования. И если понимать практический характер философии как её сервильность и инструментальность по отношению к обществу, то идеи, предоставляющие инструментарий для идейного оправдания, мотивации и камуфлирования убийства, являются очевидно практическими. Но в этом философия не отличалась бы от любой формы сознания, обслуживающей функционирование общества, идеологию, политику, а также и индивида в той степени, в какой он принадлежит своему социуму. Отличие философии заключается в том, что она, будучи самодостаточным мышлением, способна быть не сервильной и не инструментальной, «философия сопряжена с другим пониманием жизни, задаёт другой порядок ценностей, чем тот, который практикуют люди с улицы, насаждают власти, обслуживают профессиональные люди»[874]. И именно поэтому она способна присмотреться к самой себе с подозрительностью, достойной её самоуверенности. Такой взгляд самым непосредственным образом утверждает анти-сервильное основание практической природы философии, так как направлен на разоблачение идей, предоставляющих инструментарий для идейного оправдания, обоснования и мотивации убийства, предельное воплощение которого и есть Аушвиц.

Философии *до* и *после* не разграничены 1945-м годом, они отделены не исторической хронологией, но моментом понимания, принятия Аушвица (Холокоста, Шоа) как абсолютной границы между *до* и *после* собственной мысли. В этом

[874] *Гусейнов А.А.* Почему не любят философию и философов? // Институт философии РАН. 10.03.2015. URL: https://iphras.ru/page23439754.htm

отношении ясным примером может быть Владимир Янкелевич, написавший в 1967 году книгу о прощении, об этике гиперболического прощения. В этой книге он утверждает, что прощение зла является абсолютной заповедью: заповедью абсолютного прощения, превозмогающего зло. Но в 1971 году, когда тема Аушвица озвучивается и обсуждается, Янкелевич пишет совершенно другую работу – о невозможности прощения: прощение умерло в лагерях смерти, оно обессмыслено. Этот шаг от абсолютности прощения к его бессмысленности и немыслимости и есть граница между *до* и *после*, содержательно схожая у многих мыслителей, хотя и различная с точки зрения исторического времени.

Важно понять, что речь в *философии до* не идёт о прямом влиянии, например, идей Платона или Канта на идеологию и философию немецкого нацизма, она не предполагает отслеживания таких влияний, цитирований и т.п., но основана и заострена на переосмыслении философом собственной мысли исключительно с точки зрения того, защищает ли она жизнь индивида как таковую от гибели или способствует ей. Есть ли в истории философии попытки помыслить мир, задать мир, в котором люди не убивают друг друга – не убивают не на уровне норм и идеала, которые всегда и допускают, и предполагают отклонение и нарушение, но не убивают до и прежде любой нормативности? Или она шла совсем не по этому пути?

Ценность благой жизни против жизни как таковой

Идеология и вся идейная конструкция Аушвица были укоренены в понятии Unwertes Leben, недостойная жизнь. «Нацисты... делили человеческую жизнь на достойную и недостойную. Первую надлежало заботливо культивировать и предоставлять ей Lebensraum, вторую следовало “дистанцировать” или, если это было невозможно, – уничтожить»[875]. Разведение морального блага и жизни как внеморального блага, связанную с этим идею превосходства благой жизни над жизнью как таковой мы обнаруживаем во

[875] *Бауман З.* Актуальность Холокоста. С. 89.

многих диалогах Платона: «Апологии Сократа», «Критоне», «Горгии», «Государстве». Её суть можно свести к следующему: «всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую» (*Crit.* 48b 5)[876]. Словами А.В. Серегина, «жизнь сама по себе, безотносительно к добродетели, не имеет для него (Платона) уже никакого смысла и никакой ценности»[877]. В качестве наиболее радикального выражения этой мысли, он указывает на суждение Афинянина в «Законах»: «...зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь – величайшее зло для такого (несправедливого. – *О.З.*) человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом. Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время» (*Leg.* 661b7-c5)[878]. То есть порочному человеку лучше умереть (или быть убитым): «... ведь негодяю лучше не жить, потому что жизнь его непременно будет и скверной, и несчастной» (*Gorg.* 512a2-b2)[879]. В «Критоне» и «Горгии» так же утверждается, что не стоит жить с испорченным и разрушенным (плохим) телом, «ибо в таком случае неизбежно и жить плохо» (*Gorg.* 505a2–3)[880]. В «Государстве» высказывается мысль, что такого и лечить не должно (ибо не приносит пользы ни себе, ни государству). На основе этого рассуждения А.В. Серегин делает вывод: «с тезисом... согласно которому неисправимо порочному человеку не стоит жить, у Платона коррелирует... неисправимо порочных людей следует убивать»[881]. Иными словами, по Платону, нет никаких оснований сохранить жизнь «не подлежащему определению» обитателю Аушвица, тело которого очевидно «плохо» и душа которого уже

[876] *Платон.* Критон // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 1 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. С. 126.

[877] *Серегин А.В.* Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / под ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 397.

[878] *Платон.* Законы // *Платон.* Законы. Послезаконие. Письма. СПб.: Наука, 2014. С. 112.

[879] *Платон.* Горгий // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 1. С. 355.

[880] Там же. С. 346.

[881] *Серегин А.В.* Этический максимализм Платона... С. 402.

невосприимчива к справедливости и несправедливости, так что уже и невозможно говорить о её «доброкачественности».

Платоновская идея нашла продолжение, например, у Сенеки в его письме «О гневе»: Сенека направляет свою критику против гнева, но не против убийства, даже наоборот – последнее представляется ему необходимым в некоторых случаях, важно лишь, чтобы оно не сопровождалось гневом: «16.3 Зачем я стану гневаться на того, кому помогаю, чем могу? Ведь убить – это иногда высшее милосердие»[882]. Попытка назвать тех философов, которые апеллируют к морали в поиске оснований насилия, убийства оказывается почти бессмысленной, так как ведёт к бесконечному и всё время удлиняющемуся списку имён. Так, в докладе, посвящённом этому, А.В. Серегин цитирует Хатчесона, Рассела, Бернарда Герта, Филона Александрийского, Аспасия, Оптата Милевитского, Иоанна Златоуста, Фому Аквинского и Оккама. Этот ход мысли оказывается своего рода общим местом, в отличие от тех немногих случаев, когда философ не позволяет себе мыслить таким образом.

Идея такого несоизмеримого превосходства благой, добродетельной жизни над жизнью как таковой (в её биологическом, природном виде), которая только и придаёт ей достоинство безусловной ценности, является сквозной и для философии, и для европейской идеологии и культуры: для них она стала общим местом, как и признание превосходящей ценности души по сравнению с телом.

Множественность (дифференцированность) понятия

Платон в «Законах», по-видимому, один из первых философов (если не брать историю чисто правовых документов, сводов законов), кто занялся созданием стремящегося к полноте перечня разнообразных видов убийств и соответствующих им

[882] *Сенека*. О гневе // *Сенека Луций Анней*. Философские трактаты / пер. с лат. и коммент. Т.Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. С. В известных речах идеологов нацистской Германии отсутствие гнева, ярости и т.п. эмоций провозглашается важным условием «правильного» решения еврейского вопроса – им противопоставляется чувство долга и дисциплина.

форм наказания. Он говорит об убийствах насильственных и невольных, друга, жены, на войне, на спортивных состязаниях, врачом, собственноручно, раба своего или чужого, свободнорожденного, чужеземца, метека или горожанина, умышленные и неумышленные, в ярости (причём и тут два вида – внезапно и в качестве мести), различаемые в зависимости от того, кем является убийца (свободнорождённым или рабом, родителем или сыном-дочерью, женой или мужем, братом), и кем является убитый (отцом, матерью и т.д.), в силу крайней необузданности или из-за приверженности удовольствиям, из-за страстей или зависти[883]. Невероятно скрупулёзно философ проводит разграничения и различения как убийств, так и соответствующих наказаний, мысля их как множество отношений, случаев и обстоятельств.

У Фомы Аквинского разведение жизни как таковой и благой жизни и дифференцирование понятий обрели оформленность, унаследованную последующими мыслителями вплоть до нашего времени (говоря о Фоме Аквинском, мы не разделяем теолога и философа, так же как мы не отделяем Платона-философа от Платона-правоведа в «Законах», хотя в обоих случаях философия стремится уйти от самой себя). У Фомы Аквинского дифференциация убийств приобретает характер количественного взвешивания на основе моральной оценки: «тот, кто убивает праведника, грешит более тяжко, чем тот, кто убивает грешника...»[884] Проблему для него составляет лишь то, как оградить праведных, чтобы они не пострадали в ходе наказания грешников: «Однако если добрые находятся в безопасности и, более того, защищаются и спасаются благодаря убийству злых, то тогда последних можно законно предавать смерти»[885]. «Следовательно, хотя убийство сохраняющего свое достоинство человека[886] само по себе является злым, тем не менее, убийство грешника, будучи подобно убийству животного, может быть добрым»[887]. Продолжая линию Платона,

[883] *Платон.* Законы. С. 301–311.

[884] *Фома Аквинский.* Сумма теологии / пер., ред. и прим. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013. С. 216.

[885] Там же. С. 208.

[886] В пространстве Аушвица нет человека, сохраняющего своё достоинство, в нём все подобные понятия обессмыслены.

[887] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. С. 209.

Фома Аквинский делает вывод: «...если человек становится опасным и заразным для общества по причине некоторого греха, то с точки зрения сохранности общественного блага его убийство будет похвальным и полезным, поскольку “малая закваска квасит все тесто” (1 Кор. 5:6)»[888].

Фома Аквинский делает особый акцент на принципиальном различии действий человека как частного лица и его же действий как уполномоченного обществом[889]. Беда этого различения заключается в том, что осуществляющий социальную функцию человек не только отделен от самого себя как частного лица (то есть собственно морального субъекта), но полностью подменяет его. Иными словами, то, что он совершает ради социума и по его поручению, уже не может быть в этой логике, например, морально отвергаемым убийством, совершенно независимо от эмпирической явленности совершаемого именно как убийства. Вина философа заключается в том, что он ставит мораль в подчинение социальным задачам и функциям, что он открыто морально санкционирует то действие, которое, если бы оно совершалось человеком от собственного имени, уже не было бы им морально санкционировано. Таким образом, мораль превращена им в нечто совершенно относительное и вторичное. И насколько резкую критику и даже презрение вызвали аргументы нацистов в своё оправдание (что они выполняли как раз приказы тех, кто уполномочен обществом), настолько же мало интереса, и тем более критики, вызывали аналогичные по сути утверждения философов: «по словам Августина, “не тот убивает, кто обязан служить повелевшему, как и меч служит орудием тому, кто им пользуется”»[890]. Частное лицо, по Фоме Аквинскому, может убивать «только на основании суждения того человека, кому приличествует принимать решение о том, какую часть должно изъять ради благополучия целого»[891].

---

[888] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. С. 208.

[889] Один из самых известных аргументов нацистских преступников на суде заключался именно в том, что они действовали не как частные индивиды, но как социальные агенты – осуществлявшие приказы, законы, достигавшие поставленных обществом (государством) целей.

[890] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. С. 210.

[891] Там же. С. 210.

Учение Фомы Аквинского до сих пор используется для теоретического санкционирования убийства человека в ходе отражения агрессии, при угрозе жизни, защите невинного. Попытки оградить Фому Аквинского от таких последователей[892] не могут отменить следующее: он утверждает запретность убийства для человека в силу того, что дарование и отнятие жизни есть дело исключительно Бога, но он же дарует право судье приговаривать к смерти и включает моральную оценку в основания санкционированного убийства.

Сторонники теории «двойного эффекта» – своего рода апофеоза различений в пространстве мотивов, намерений и результатов – часто апеллируют к идеям Фомы Аквинского, в частности к высказыванию о двух результатах и двух намерениях при самозащите (критическому анализу этой связи идей посвящена статья Дж. Макдиси). Количество различений, содержащихся в трудах «учеников» Фомы Аквинского, невообразимо: прямое и косвенное намерение; предвидение, что убьёте, и предвидение смерти как части плана; что мы делаем и что позволяем делать; позитивное и негативное право; негативные и позитивные обязанности; инструментальные и побочные следствия; ненанесение вреда и оказание помощи и т.д., не говоря уже о традиционных различениях цели и средства, мотива, намерения и результата. Не имея ни задачи, ни возможности разбираться в них, приведём вывод Ф. Фут, оценивающей аргументы из этого ряда и считающей, что существует «серьезное возражение против тех, кто утверждает, что прямое намерение причинить смерть невиновному человеку никогда не оправданно»[893]. Стремление к дифференциации и соотнесению порождает, например, «этику силы» (хорошего насилия) или «рассмотрение насилия как аспекта добродетели»[894].

Дифференциацией действий по тем, кто совершает их, по результатам и мотивации заняты мыслители с Античности,

[892] См.: *Makdisi J.* Aquinas's Prohibition of Killing Reconsidered // Journal of Catholic Legal Studies. 2018. Vol. 57, N. 1. P. 67–128.

[893] *Фут Ф.* Проблема аборта и доктрина двойного эффекта / пер. А. Скворцова // Философия и общество. 2018. № 2(87). С. 139.

[894] *Stout R.* Can There Be Virtue in Violence? // Revue internationale de philosophie. 2006. N 235(1). P. 335.

она опирается на разрушение целостности поступка как такового, той целостности, которую пытается схватить Аристотель. У него речь идёт не о неразделимости поступающего, поступка-действия и его результатов, а о их фундаментальной неразличимости, когда поступающий и есть его поступок (он мыслится как абсолютное начало его), а цель и результат соответственно содержатся в самом поступке. Отказ от этого тождества, почти маниакальное стремление разделить и разорвать их, построить развёрнутый дискурс, теорию именно на различении личности поступающего, мотивов, намерений, действий и их последствий-результатов, дистанцирование поступающего от поступка и поступка от его последствий — это и стало трагическим шагом, не только заразившим моральную философию логикой и задачами права, но и сделавшим возможным дифференцировать любой поступок, в первую очередь — убийство, сделать его невидимым в качестве эмпирической данности.

Трагедия самых высоких достижений моральной философии заключается не только в том, что идея главенства долга, формулировки категорического императива, имя Канта были тем, к чему апеллировали нацистские идеологи и индивиды, обосновывавшие свои действия, — как, например, Эйхман, а в том, что именно этот акт очищения морали от материального наполнения поступка делает невидимым для морально-философского взгляда и культуры в целом его эмпирическую данность — то, что убийство есть таковое вне зависимости от мотивов, обстоятельств и правовых документов. Именно это есть важнейшее, на что указывает жест Аушвица. Моральная философия в своей высшей точке занята разделением эмпирических и нравственных мотивов, Аушвиц заставляет увидеть совершенно иное — неразделимость поступающего и поступка в ничем не опосредованной данности этого поступка, не опосредованной ни моральным, ни эмпирическим мотивами.

Это расчленение единства поступка легло в основу идей, признаваемых особыми философскими достижениями. Одна из них — та, которой гордится гуманистическая педагогика и христианство: осуждай не человека (человечество), а его конкретные поступки — грехи: это знаменитая фраза Августина «Cum dilectione hominum et odio vitiorum» («С любовью

к человечеству и ненавистью к грехам»). Она была воспринята в несколько ином виде (разоблачающем её) и стала основой некоего гуманистического манифеста (которым гордятся и христианство, и гуманистическая педагогика): как призыв любить грешника, но ненавидеть грех, как проявление веры в моральный потенциал человека, не закрывающей путь к раскаянию и улучшению (именно такой, например, она выглядит в автобиографии М. Ганди 1929 года). Но в основе этой идеи – разделение поступка и поступающего, различение действия и действующего. Следствием такого разделения и различения является допущение того, что убивший, убивающий не обязательно является убийцей: это одно из важнейших допущений, на которых построена и нацистская мораль и нацистское право, для которого нравственные достоинства личности приоритетны по отношению к её поступкам, предшествуют им и независимы от них (так называемое нравственно ориентированное право в нацистской Германии утверждает, что вопрос о подсудности того или иного поступка решается в зависимости от нравственного качества человека, совершившего его). Иными словами, убийство, совершенное «хорошим» человеком, отличается в правовом и нравственном смысле от убийства, совершенного «плохим».

Разрыв между поступком и поступающим (не поступающий есть его поступок и наоборот, а поступок совершается человеком, личностью, существующей до и вне него) составляет стержень целой цепи таких разрывов, когда и моральнофилософская мысль и обыденное сознание увлечённо различают личность, мотивы, добродетели, намерения, обстоятельства, поступок, внеположенные ему цели, его следствия и т.д.

Рядополагание

Философское «умножение» понятия (в результате чего появляется «гуманное», вынужденное, случайное и т.п. убийство, точно так же как и многообразие, например, понятий любви, или святой лжи наряду с «не святой») сочетается с вписанием его в ряд других понятий в стремлении к систематизации и обобщению, и это ведёт к тому, что можно назвать рядополаганием. «Грех» рядополагания обнаруживается

в самом общем виде как уравнивание неуравниваемого, неспособность помыслить единственность (которую действительно, видимо, невозможно задать в качестве понятия, но на которую можно указать интеллектуальным жестом – вот это!). Эта проблема обострилась в связи с обсуждением Холокоста (Холокост против холокоста), попыткой понять, что есть «Аушвиц». Но гораздо более древний, но родственный шаг заключается в рядоположении убийства множеству других грехов: лжи, прелюбодеянию, краже. В «Законах» Платона между перечнем убийств и следующими за ним ранениями, увечьями от ран, побоями, кражами, оскорблением и др. нет разрыва: все они рассматриваются в той же логике, так же классифицируются им меры наказания. Классикой рядоположения, конечно, являются Декалог и Нагорная проповедь, но и философия следовала этому перечню.

Рядоположение может определяться попыткой теоретически описать: таково, например, место из «Никомаховой этики» Аристотеля (EN 1167a). «Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество, например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно... [...невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует...» (EN 1107a)[895]. Блуд, воровство и человекоубийство идут здесь в одном ряду, объединённые тем, что являются дурными сами по себе, независимо от обстоятельств и множества факторов. Впрочем, дальнейшие дифференциации шли именно по отвергаемому Аристотелем пути: «с кем, когда и как следует» стало лейтмотивом доминирующего дискурса об убийстве, кульминацией которого и стала нацистская мораль, не говоря уже о праве, – центральным для них стало понятие гуманного убийства, нацеленного на борьбу со злом, щадящего по форме и исключающего психологическую вовлеченность (например, ярый антисемитизм, садизм и т.д.).

[895] *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 87.

Философ, переживший опыт схоластики и нововременного наукообразия, погружен в процесс определений понятий, их систематизации и классификации. Он более не видит мир как единое, целое, единственное: не может начать с него и не способен прийти к нему — помыслить абсолютное невозможно в процессе поиска дифференциаций и классификаций. Эта утрата идеи единого и единственного слита с невозможностью помыслить поступок как философское понятие, то есть как актуальную действительность, способ бытия, задающий мир (именно к такому пониманию близок Аристотель). Если поступок в своей единственности и единстве задаёт мир, то мир есть именно мир этого поступка: речь идёт не о разнообразном множестве ситуативных действий, сводимых к своего рода сумме сил — обстоятельств, норм, мотивов и т.п., не об их причинах, обоснованиях, следствиях, множественных оценках и т.д., но о том, что поступок самодостаточен, равен самому себе, будучи вне логики причин и следствий, не выводим из всего перечисленного и не разворачивается в следствиях. Это значит, что поступок убийства есть мир, в котором убивают, который есть убивающий мир.

Идея абсолютно определённого поступка — негативного поступка — известна философам античности. Так, Сократ говорит, что он никогда не лжёт (несмотря на существование описанных им многочисленных ситуаций, в которых люди лгут ради благих целей). У Аристотеля мы читаем: «Однако, существуют, вероятно, некоторые поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить...» — в качестве примера он приводит убийство матери (EN 1110a). Но утверждение абсолютной невозможности убийства матери является одновременно утверждением возможности убийства множества людей, за исключением матери. Любая дифференциация в таком случае ведёт от запрета к санкционированию и, к сожалению, напоминает запрет нацистов на эмоционально окрашенное, лично мотивированное убийство, запрет, который одновременно утверждает необходимость так называемого «гуманного» убийства из чувства долга.

Абсолютизация метода дифференциации (анализа) и рядополагания в философии человека свидетельствуют сами по себе о том, что изменилась «локация» мыслящего: он более

не пытается видеть мир (и собственный поступок) изнутри, исключает себя из него подобно учёному, сам становится рядоположенным и дифференцированным – именно такой и выглядит современная философия в многообразии своих институализированных форм и рядоположенности наукам, идеологии и иным формам интеллектуальной активности.

Стремящаяся выглядеть наукой философия принуждает себя выстраивать линию доказательств, обоснований, попадает в плен к причинно-следственной логике и отодвигает на периферию и даже стремится исключить исходный индивидуальный выбор, решение самого философа как нечто, не требующее рационального обоснования. Философия пытается сделать результатом рационального дискурса то, без абсолютного принятия чего сам этот рациональный дискурс невозможен – именно на это указывает «жест» Аушвица. Философ, пытающийся *обосновать* запрет на убийство, уже как моральное существо решил, что убийство может быть. Это его решение о допустимости убийства дано в его нацеленности на рассмотрение аргументов за и против. Остаётся вопрос: если Сократ, по его словам, никогда сам не лжёт, зачем он описывает различные случаи, когда ложь выглядит оправданной, когда она кажется допустимым средством достижения благой цели? Какова природа этого разрыва между «я сам» и «человеческим миром»? Не в точке ли этого расхождения или люфта философия незаметно для себя выбрала тропу, ведущую к Аушвицу, подобно герою Р. Фроста: «Ведь был и другой предо мною путь, // Но я решил направо свернуть – // И это решило все остальное».

Определение человека, границ человеческого

Аушвиц – поставленное на промышленную, «цивилизованную» основу уничтожение людей, и это пространство, в котором истощённый до предела, лишённый воли и вообще всех тех сущностных признаков человека, которые веками вырабатывала и лелеяла философская мысль, становится главным свидетелем, если следовать идее Примо Леви и Дж. Агамбена. Аушвиц не только требует мыслить невозможность убить человека, каким бы негодным телесно или душевно он ни

считался, но отвергает само проведение границы между человеком и не-человеком.

И здесь мы сталкиваемся по крайней мере с двумя моментами, составляющими вину и ответственность философии. Философам казалась недостойной попытка определить человека через внешние эмпирические признаки, общие для всех людей: были осмеяны определения человека как существа двуногого и лишённого перьев, или выявление такого специфического признака, как мягкая мочка уха, что смешило Гегеля. Общим местом было обесценивание и высмеивание внешних, общих всем людям примитивно-телесных признаков человека как критериальных. Но что, если определение человека оказывается основанием для решения о насилии? «Не подлежащий определению» Аушвица лишён всех духовных признаков, воли, разума, не говоря уже об этическом, эстетическом, религиозном начале, он лишён даже осознанного желания жить. По всем предлагаемым философией критериям он уже не есть человек и его убийство не есть убийство человека как таковое. Возможно, единственное, что позволяет воспринимать его в качестве человека, — это именно те простейшие внешние признаки, которые так самоуверенно осмеивала философия. Именно это отвергнутое ею содержание ещё удерживает мысль «после Аушвица», позволяя ей не опосредовать уничтожение того, кто не может быть признан человеком по логике и откровениям «философии до...».

Что вообще означает определение человека? Философия начиналась как попытка познать самого себя, найти для себя — конкретного, живого, мыслящего индивида — наилучший образ жизни; и изнутри этого поиска, в самом себе философ различает, с одной стороны, zoo и bio, с другой — тело и душу, именно для себя ставит он вопрос о неравноценности благой жизни и жизни как таковой, ибо именно он сам выпивает цикуту, а не даёт её другому. И он открывает саму философию как образ жизни и как поступок. И тем не менее в философии с разным успехом развивается линия исключения самого себя ради всеобщих определений и классификаций, которые совершенно невозможны в мысли о самом себе как начале мира. Философ стал мыслить за социум (свой социум) и от его имени, посчитал себя уполномоченным по

общим идеям и нормам, по общим понятиям и смыслам, пошёл по пути сервильности разума: вот тут он уже не мог обойтись без определения человека, ведь это необходимо для функционирования социальных институтов (например, права) и идеологии.

С древнейших времён проведение границы было необходимым моментом в понимании того, кого можно, а кого нельзя убивать, на кого распространяются те или иные запреты, какова мера наказания за одинаковые действия. Известно, что эта граница очерчивались в истории самым разным образом, отражая социальную историю, историю ценностного сознания, права и т.д. Вне этой границы оказывались рабы, женщины, старики, чужестранцы, представители иных племён и т.д. Полагание такой границы соотносится с самой идеей дифференциации, классификации человека, напрямую соотносимой с дифференциацией убийств и соответствующей ей градацией наказаний, что столь наглядно у Платона и Фомы Аквинского.

Аушвиц ставит под сомнение, а скорее – опровергает как отдельные теории (например, по словам Агамбена, он опровергает теорию коммуникации Хабермаса и Аппеля), так и некоторое общее направление или настроение, пафос: например, уверенность в ценности трансцендирования, возвышения идеи человека. Философы исходят из того, что существо без достоинства, смысла жизни, моральных устремлений и т.п., без всех этих продуктов трансцендирования, уже не является человеком, но это и ведет к тому, что он может быть уничтожен, подобно вирусу: очевидно, в чьих рядах они таким образом оказываются.

Есть нечто безнадёжное в том, как осмысление Аушвица перетекает в рассуждения об утрате достоинства, о спасительности обретения смысла жизни, в использование образа «не подлежащего определению существа» для исследования аутизма и т.п., а в конечном итоге в новое определение человека, допускающее новый Аушвиц. В противостоянии бесконечному трансцендированию, возвышению качественных описаний человека и прокручиванию некоего механизма, домкрата, рычага, поднимающего границу человеческого всё выше и всё далее от простой голой данности его жизни,

Агамбен выдвигает тезис: «люди являются людьми, поскольку они не люди», или более точно: «люди являются людьми, поскольку они свидетельствуют о не-человеке»[896].

Развитие этической мысли, рассматривающей мораль как совокупность норм, заповедей, запретов, включает в себя в качестве скрытой предпосылки рациональное установление границы человека в ходе некоторого теоретического дискурса. Аушвиц стал жестом, указующим на то, что мораль опасна всегда, когда следование норме предполагает в качестве своего условия рациональный дискурс, опасна всюду, где есть люфт, в который вторгается идеология и продукты познания. Норма «не вреди» предполагает рассмотрение того, что есть вред и вреждение, «не прелюбодействуй» – ответ на вопрос, что есть прелюбодействие, «не убий» – что считать убийством, кто есть человек и т.д. Моральная философия, которая видит свою задачу в том, чтобы втиснуться в этот разрыв, повысить интеллектуальное качество рассмотрения этих вопросов, по сути берет на себя роль полагателя границ, за которыми все эти запреты лишаются смысла. Иными словами, определяя сущность человека, она определяет не только того, кого нельзя убивать, но и того, кого можно. Конечно, осознание этого порождает сложнейшую проблему: что делать философии, если любое определение сущности чревато? Если даже просто само движение к общему понятию ведёт, по мысли З. Баумана, к идее «еврея вообще»?

Возвышение человека переходило, в частности, в признание его мотивов, движущих им идей совершенно приоритетными перед эмпирической данностью его действий: само действие получает в доминирующих этических теориях и моральном сознании статус определённого поступка только через содержательное выявление его мотивации и результатов, вписывания его в конкретную жизненную и историческую ситуацию, чуть ли не количественное измерение степени участия и степени свободы деятеля. Само по себе это подвергается сомнению Аушвицем, не проходит его проверку. Но гораздо большая проблема заключается в том, что

[896] *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. С. 130.

противостоящая этой тенденции аристотелевская теория поступка, понимание его как способа бытия человека, а человека как поступающего тоже разрушается Аушвицем, так как тоже устанавливает некую границу, вне которой оказывается «не подлежащий определению».

В оптике Аушвица *философия до* оборачивается катастрофой, своего рода интеллектуальной Шоа: она занималась словесными махинациями в духе языка Третьего Рейха, описанного Клемперером (таково понятие «заставление» И. Ильина), она переместила моральную мысль на периферию самой себя, стала рассматривать её не как начало всякой философской мысли и идеи, но как некий вторичный вывод из онтологии и зависимый от гносеологии продукт, она пошла в услужение мнению, стала говорить от имени общества, всеобщего, в которое возводила частное, утратив интерес к миру как целому. Ещё одним грузом обернулся культ рациональности, неизбежно присущий философии, ибо она и есть кульминационное состояние разума. Как пишет Бауман, «ни на одном из этапов своего долгого и сложного осуществления холокост не вступал в конфликт с принципами рациональности»[897], он «не был иррациональным выбросом еще до конца не искорененного досоциального варварства»[898]. И речь идёт не только о «прикладной рациональности» деятельности бюрократии: идеал рациональности и научности руководит многими самыми страшными действиями нацистов, уничтожающими людей на основании рациональных аргументов и «научными» методами. Что делать в таком случае философии, для которой отказ от рациональной аргументации, от выстроенной, организованной по собственным законам мысли был бы самоубийственен? Что делать, если она не может не разворачиваться в некий понятийный строй, не находить выражение в общих понятиях? Возможно, единственный выход — не отказ от рационального дискурса как такового, а отказ от него в качестве начального, полагание ему иного начала — а именно поступка не-убийства.

[897] *Бауман З.* Актуальность Холокоста. С. 34.
[898] Там же.

Было бы неверно утверждать, что в *философии до* не было мыслителей, которые не допускают уничтожения «не подлежащего определению», но именно эти мыслители воспринимаются в *философии до* как маргинальные – как морализирующие пророки, а не философы в чистом классическом виде. Таковы в первую очередь Лев Толстой и Альберт Швейцер. Критики Толстого (В.С. Соловьёв, Н.Ф. Фёдоров, Н.А. Бердяев и, конечно, И.А. Ильин) воспроизводят аргументы, являющиеся теоретической формой обыденных представлений: это аргументы «бегства от зла», «целесообразности» и «невинной жертвы»[899], общий нормативный смысл которых сводится к тому, что в конкретной ситуации, при наличии благих мотивов борьбы со злом и защиты невинного, насилие, в том числе и убийство, являются допустимыми, мыслимыми, ценностно оправданными. Словами В. Соловьёва, «безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, то есть успешнее, служит добру»[900]. В оптике Аушвица оказавшиеся вне этой доминанты сторонники абсолютного запрета на лишение жизни, сохраняют своё исключительное, хотя, увы, всё ещё маргинальное, положение и значение.

* * *

Философия, с момента своего зарождения склонная критически относиться к повседневному, обыденному мнению, эпатирующая его, превращает это мнение в своё основоположение. Так произошло с пониманием моральных запретов как своего рода человеческих законов, которые человек может нарушать по своей воле, с пониманием самой морали как предмета выбора. Спиноза считал это опаснейшей ошибкой. Такой же ошибкой является убеждённость человека в том, что совершаемое им есть благо (собственно, именно так его определяет Сократ) и что он способен различать добро и зло

[899] Их анализ можно найти в работах М.Л. Гельфонд.

[900] *Соловьёв В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 640.

и основывать на этой способности право бороться со злом всеми возможными способами, оправдывая их благостью цели. Почему философия пошла в этом вопросе на поводу у повседневного опыта? Почему именно в этом вопросе она отказывается от самой себя и начинает обслуживать существующие практики, по сути – просто описывать их? Почему она могла утверждать, что мир есть лишь ощущение или что запрет на ложь абсолютен, но не могла сделать своим основанием поступок не-убийства? Иными словами, почему Кант утверждает абсолютность запрета на ложь, а запрет убийства считает несовершенной обязанностью? Почему философия не заняла позицию абсолютного отвержения убийства человека? Почему она, чуждая ситуационизму, не связанная обязательством выработать частные поведенческие нормы и рекомендации, тем не менее занималась ими, будучи способной помыслить мир как целое, более того – замыслить его в персонализированном виде, то есть на основе решения мыслящего – решения не убивать «не подлежащего определению», то есть никого? Если «философия рассматривает человеческую жизнь так, как если бы она зависела от возможностей самого мыслящего и действующего индивида, а сами эти возможности были неограниченны... рассматривает её в перспективе индивидуально-ответственного существования»[901], почему она не решается категорически отвергнуть убийство – или перед лицом этой задачи она предаёт себя?

Философия, стремящаяся к единому, неразделимому образу мира, тем не менее в вопросе о человеческих поступках устремляется в пропасть бесконечных дифференциаций, тогда как мир, помысленный как единый и единственный поступок, не может быть убийством и не-убийством одновременно. Если бытие есть, а небытия – нет, то и невозможны разнообразные смешения одного с другим.

Может возникнуть вопрос: на чем основана эта претензия переоценки истории философии с точки зрения одного вопроса, в столь узком ракурсе, откуда право этого допроса истории мысли? И как возможно такое посягательство на са-

[901] *Гусейнов А.А.* Почему не любят философию и философов? // Институт философии РАН. 10.03.2015. URL: https://iphras.ru/page23439754.htm

модостаточность философской мысли? Оно основано лишь на индивидуально-ответственном характере философской мысли как таковой, на её персональной природе, на том, что это – мышление конкретного, живого индивида, принимающего ответственность за Аушвиц как за собственный поступок. И в этом качестве оно не требует и не допускает никакого дополнительного теоретического обоснования. Иными словами: философия как самодостаточное мышление существует лишь как мышление живого конкретного, реального человека, для которого обращение к *философии до* есть столь же естественное дело, как, например, стремление повара понять, каким образом приготовленное им блюдо оказалось отравой.

Невозможно более-менее кратко, да и в принципе почти невозможно описать все те идеи и ходы мысли, которые в оптике Аушвица выглядят виновными и сомнительными. Но очень важно принять это направление взгляда в качестве того, без чего невозможно дальнейшее существование философии. *Философия до* – это философия, увиденная в такой оптике, в которой абсолютный приоритет принадлежит отказу от сервильности по отношению к социуму, от дискретности и дифференцирования, от ситуативной инструментальности в пользу понимания, что философия имеет дело не с процессами, происходящими в человеке и вне него, не с определением или чем-то, что подсовывает сервильная литература и «мифология дня», но с «этим вот конкретным, индивидуальным настоящим человеком»[902], с абсолютной данностью живого существа, которого она не сдаст, даже если он лишён мысли и слова, а иначе будет лишена мысли и слова она сама.

[902] *Бибихин В.В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 97.

О практической природе философии

Мои статьи и размышления последних лет содержали вывод о необходимости попытки помыслить некую данность, которая не была бы опосредована моральными идеями, нормами, понятиями добра и зла, так как все они были соучастниками того немыслимого, что обозначается словом Аушвиц. В качестве такой данности предлагался начальный поступок *не-убийства*. Невозможность теоретически описать нечто, что не опосредовано идеями и, значит, не может быть вербально выражено, делает эту задачу почти невыполнимой, что не отменяет возможность зафиксировать направление взгляда: говорить если не о том, что видит философ, то в каком направлении он смотрит.

Ни одно философское понятие не задаётся, не возникает как обобщение или сведение к чему-то сопоставления разных определений и пониманий. Зачем тогда вообще философы дают эти бесконечные обзоры разных пониманий и формулировок? Что даёт им эта обильная деятельность, кроме презентации себя в качестве профессионала в области, в которой профессионализм невозможен? Философ использует все эти более или менее не свои мысли как пищу для ума, обретает в них энергию и вдохновение, но мыслит от себя и для себя, он не собирает цветы в единый букет, но раздвигает их, освобождая место для собственного. Философский путь к собственной мысли способен начинаться с любой точки, которая всегда будет началом, а не продолжением существующих *не*-своих идей и слов. То, *чего* ищет философ, находится в исключительном (по сравнению с разнообразными формами культуры) отрыве от того, *как* он это делает, если под *как* понимать фиксированные способы рассуждения и изложения: их в философии просто нет, в силу чего в ней нет жанров. Безразличная к форме выражения, философия не занимается поиском формы высказывания и не требовательно избирательна к форме того, что она вовлекает в себя. И тем не менее в ней есть нечто, что делает её исключительно требовательной и избирательной в отношении того, что привлекает её внимание: эта требовательность и избирательность задаётся не общими для философии как рода занятия правилами и идеалами, но персонифицированностью и самодостаточностью её как

акта, как деятельности: тем, что философское мышление есть образ жизни и способ поступания. В силу этого нет смысла вести разговор о практической философии как практически-инструментально «применимой» в иных формах человеческой практики: будучи самодостаточной, она в принципе не инструментальна. Но что тогда открывается философскому взору при обращении к *не*-философским видам деятельности, человеческой активности? Можно ли нащупать путь от обращения философии к различным человеческим практикам к пониманию самой практической природы философии? Например, о чём спрашивает философ, когда задаёт вопрос: «Что есть путешествие?» (На месте последнего может быть любая человеческая практика и любое понятие культуры.) Его вопрос принципиально отличается от вопроса учёного, описывающего, классифицирующего, объясняющего некий данный ему объект, предстоящий и противостоящий (даже если он является чисто теоретической конструкцией). Определяющим является особое качество самого этого вопроса — то, что он задан не учёным, а философом. Философ же не только имеет дело с предметом, которого нет прежде и вне его мышления (это в определённом смысле можно сказать о любом познании), не только мыслит в одиночестве и по отношению к другим мыслителям, и по отношению к объектам мысли, но единственное, с чем он наверняка имеет дело, — это он сам как тождественный акту мышления. И этот акт мышления есть поступок — что понял Аристотель, когда не остановился на разведении деятельного и созерцательного образа жизни, поступка и мышления, но определил само мышление как поступок и как образ жизни, понимая таким образом философию как практическую по своей сути. В ней мышление не обслуживает разнообразные человеческие практики (например, опосредуя действие любого рода или служа познанию), но само по себе является определяющей человека деятельностью, специфической для человека активностью, — и деятельностью наивысшей, преодолевающей ограниченность человеческого. Поэтому практическая философия есть не некоторая направленность философской мысли на решение практических задач, индивидуальных и социальных, но практической является сама философия как поступок мысли и образ жизни. Она не должна

опускаться до ошибочного по сути самооправдания в глазах общества своей практичностью, она сама по себе есть наиболее полное выражение и осуществление высшей человеческой способности – способности мыслить. И когда философ задаёт вопрос, что есть некий предмет, понятие, идея, – он в первую очередь актуализирует себя, он поступает, и этот поступок является индивидуально-ответственным актом. Его вопрос не есть вопрос познания некоторого пред-данного объекта, но это есть задача помыслить нечто, что может быть принято или отвергнуто им самим именно в качестве мысли. Иными словами, философская мысль, например о путешествии, не может сводиться к обобщению различных понятий, образов, переживаний некоторого вида человеческой деятельности, к обслуживанию потребностей и задач, связанных с этой практикой. Вопрос, как я могу помыслить путешествие, в нашем случае принципиально отличается и от установки аналитической философии, ищущей подход к некоторой реальности через её выражение в языке. Язык здесь – не объект исследования и не источник мысли, но лишь всегда неадекватный способ её схватывания. Принятие мысли самим собой указывает на то, что не логическая правильность, не выверенность аргументов и не подтверждаемость и проверяемость лежат в основе такого принятия, так же как и не универсализуемость или ясность.

Но было бы неверно находить опору или источник философской мысли и в персональном нефилософском опыте: она не инструментальна и в отношении собственной индивидуальной деятельности философа. Она практична и персональна не в силу того, что обслуживает действия конкретного философствующего индивида – именно поэтому Хайдеггер столь мало ценит изучение биографии Аристотеля для понимания его идей. Философия практична не в качестве служащей внеположенным ей целям, обеспечения разнообразных иных практик: социально-политической, познавательной, эстетической, религиозной и т.д. Она практична, будучи поступком и в качестве самодостаточного мышления. То есть философская мысль не вырабатывает рецепт супа, даже если его готовит сам философ: она персонифицирована не в том смысле, что инструментальна в отношении нефилософской деятельности конкретного человека, называющегося фило-

софом. И о путешествии он мыслит не как путешествующий, прокладывающий маршрут и решающий множество проблем, порождённых некоторой деятельностью, называемой путешествием: поступком является само мышление путешествия, и именно в нем, а не в акте путешествия бытийствует философ.

Когда мы говорим о персональности философской мысли, то имеем в виду вовсе не то, что индивидуальный личный опыт мыслителя, его чувства, конкретика его жизненной ситуации и эпохи воплощаются в содержании его идей, неповторимых в силу неповторимости любой индивидуальной жизни. Персональность есть признание того, что философская мысль как таковая есть способ бытия философа, и она всегда есть мысль именно данного, конкретного мыслителя: то есть каково бы ни было содержание идеи, она существует лишь как мысль Аристотеля, Канта или Сартра. Подобно тому, как, например, танец Айседоры Дункан – это только её танец, сколько балерин ни воспроизводили бы его. Понятие персональности мысли – лишь ещё один способ сказать, что философская мысль является поступком.

Когда человек обращается к вопросу, что есть нечто – например, путешествие, – он оказывается в, по сути, уходящем за горизонт пространстве разнообразных пониманий, определений, сущностей и деталей. Доведение до предела (смерть), исторически изменчивые смыслы и обессмысливание, мотивы, цели и бесцельность, недостижимость и неустранимость, самодостаточность (путешествие как таковое), движение и покой, внимание к мельчайшим деталям увиденного, пристальное рассматривание и воображение – этот понятийный калейдоскоп никогда не завершён. Неужели философ претендует лишь на то, чтобы добавить ещё одно определение, пусть и то, на которое не способны никакие области знания? Неужели он претендует лишь на то, что его определение более истинно, сущностно и продержится немного до появления ещё одного?

Если понимать некую человеческую практику как поступок, то он бесцелен (или содержит свою цель в себе – что то же самое, что бесцельность), появление мотива, внеположенной цели и результата полностью преобразует это понятие:

культура, разум делают ставку не на поступок, а на намерение, мотив, результат и обстоятельства, на дифференциацию, содержание, определение: цельное, единое, простое в своей данности отодвигается в область игнорируемого, приниженного и невидимого (дифференциация, классификация – болезнь философии, сваливание её в область науки, лишение присущей ей нацеленности на единственность и единое: это нацеленность, задаваемая и осуществляемая поступанием (дифференциация, описание с разных точек извне и классификация отменяются поступком в его единственности). Трансцендирование становится стремлением и пафосом, пронизывающим историю культуры, историю рациональности.

То же самое происходит и с пониманием поступка в этике: мотив становится первичным по отношению к действию, определяет не только его факт, но и смысл. «Без любви все бессмысленно» – провозглашается и апостолом, и атеистом. Отделение мотива, духовного основания от эмпирического действия сопровождалось гносеологизацией – установкой на возможность знания мотива, намерения вне, в отрыве от реального, фактического действия (тогда как у Аристотеля решение существует лишь в самом поступке, не предшествует ему в качестве интеллектуального акта). Собственно, само действие, факт его уже не может быть помыслен вне и независимо от мотива и только в последнем обретает своё содержание. И сам он существует лишь как знаемый, вторичен по отношению к разуму. Субъектность человека как начала поступка понимается теперь как его субъективность, а сам человек как личность – нечто предшествующее поступку и являющееся его причиной.

Подобное развертывание рационально-культурного дискурса в истории отличается однообразием: любое человеческое действие перестаёт быть некоей данностью, обрастает всё большим опосредованием ценностями, идеями и т.п. и становится невидимым вне них. Это очевидное сходство того, как складывается осмысление совершенно разных действий, например, путешествия (или любой иной практики, действий индивида) и убийства, а также самого понятия морального поступка, подсказывает, что в последнем случае этика вовсе не идёт своим специфическим путём, а воспроизводит об-

щий путь осмысления самых разных человеческих действий, ведущий к доминированию, первичности мотивов и целей действия, основанной на этом дифференциации и нивелировании действия в его фактичности. Можно сказать, что в этом рассуждении о поступке, доминирующем в этике по крайней мере начиная с Нового времени, воспроизводится обычный для большинства подобных рассуждений ход мысли, и когда этик определяет специфику морали через различение намеренного и ненамеренного убийства (действия), убийства по неосторожности, ради блага или из злых помыслов, то он мыслит обычным и типичным для не-философии образом. Уже эта неспецифичность этики, столь претендующей на исключительность, заставляет усомниться в ней.

В силу того, что теоретическое понятие всегда встроено в теорию, а теории многочисленны – то и понятия множатся в пространстве теоретического мышления и вполне сосуществуют в множественном числе, если обозревать их со стороны, что и делает обычно учёный. Но как только он переходит к собственной мысли, строит собственную теорию – эта множественность становится невозможной. В любом случае, возможно ли мыслить некую человеческую практику, не обслуживая какие-то внешние самому акту мышления задачи? Ответ на этот вопрос важен для понимания специфики практической философии, практичность которой заключается не в обслуживании других практик, а в самой ней как практике. Персональность философской мысли означает, что в ней понятие совершенно единственно, столь же единственно, как единственен совершаемый-совершённый поступок. Но в этой точке философ сталкивается с двумя болезненными вещами: он может помыслить всё, что угодно, и разум его имеет страсть к услужению.

Об услужливости разума

Животное, как известно, видит то, что пред-задано ему инстинктом, что ему нужно увидеть: например, движущееся или имеющее определённый цвет. Человек в этой избирательности подобен животному: видит мир, преобразованный и структурированный идеями и понятиями. Разум предо-

ставляет возможность путешествовать, сидя в кресле, или по собственной спальне, не выходя из комнаты, или по собственной душе: об этом и свидетельствует разнообразная литература о понятии путешествия. Точно так же он позволяет убивать (то есть фактически, эмпирически, биологически – лишать жизни), не убивая, не становясь убийцей: разум предоставляет человеку возможность не мыслить себя убийцей, делая ставку на мотивы, обстоятельства, степень собственной свободы и вменяемости. Палачу или воину он обеспечит возможность не считать себя убийцами точно так же, как он способен обеспечить человеку возможность путешествовать, сидя в кресле, и считать это самым лучшим, безопасным, дешёвым и содержательным способом путешествия. Иными словами, понятно, что не только открыто инструментальное мышление удовлетворяет совершенно конкретные нужды человеческой жизнедеятельности и отвечает на вопрос, как лучше сварить суп, победить в войне, организовать безопасное сосуществование с другими, но и претендующее на познание сущностей, на задание общих понятий мышление столь же угодливо, хотя и более скрыто и стеснительно угодливо. Понимание этой угодливости ведёт к признанию того, что на разум невозможно положиться, так как он обладает невероятной способностью убеждать человека в правильности совершаемого, о каком действии ни шла бы речь, выгравировать самые разные картины мира. Оно способно предложить множество способов помыслить бессмертие (список предлагаемых рецептов огромен – от бессмертия души до физического воскрешения, от продолжения в потомках до сохранения в культурной памяти сообщества), обеспечить возможность убивать, не становясь убийцей (если некто убивает случайно или ради блага, спасения невинной жертвы, по долгу службы и приказу, в силу непреодолимых обстоятельств и т.д.). Даже попытка разума ограничить самого себя через признание абсолютного закона оказывается изощренным опытом самообмана, что обнаруживается в той точке, когда речь идёт не об идее закона, а о его применении, когда И. Кант отказывается от абсолютного запрета на убийства и считает его лишь несовершенной обязанностью, то есть максима убийства не «противоречит строгому или более

узкому (непреложному) долгу»[903]. Если же мышление претендует на свободу от обслуживания тех или иных конкретных практик, пытается освободиться от этого своего «таланта» — а таково, кажется, есть лишь философское мышление — то в сфере задания понятий оно переполняется самыми разными, часто противоположными идеями, не сменяющими друг друга, а сосуществующими, даже при взаимном отрицании. Можно сказать, оно демонстрирует способность помыслить всё, что угодно, безграничную свободу форм и содержаний — именно в силу того, что не обслуживает практики, ограничивающие содержание, требующие от него определённости и избирательности. И путешествие оборачивается и разрывом с повседневной рутиной, и формой самой этой рутины, и движением, и покоем, и формой познания, и способом бесконечной смены впечатлений.

Устанавливаемый разумом разрыв между обесцененной, помещённой на задворки ценностного сознания эмпирической данностью поступка и его оценкой, ценностным содержанием, идейным опосредованием, между данностью поступка и самим поступающим, позволяющий не делать, делая (убивать), или делать, не делая (путешествовать), открывает безграничные возможности угождения и индивиду в его стремлении позитивно самоопределить себя, и социуму, идеологически задающему содержание опосредующих идей.

В истории идей можно без труда выделить эту линию освобождения человека от данности (того, что не опосредовано его разумом) — собственно, эту линию можно признать доминирующей, презентирующей себя в качестве возвышающей человека, делающей его собственно человеком, это трансцендирование становится доминирующим пафосом и методом культуры. Путешествие в кресле является своего рода пародийным воспроизведением множества идей: это — бердяевский аристократизм духа как всем доступное качество, идея свободы духа и разума того, кто в тюрьме, кто закован в кандалы, различение раба смирившегося и раба

[903] *Кант И.* Основы метафизики нравственности / пер. с нем. Б. Фохта, Н. Соколова. М.: Издательство АСТ, 2023. С. 55.

восставшего, в этике – просто жизни и жизни благой, добродетельной как превосходящей первую именно в качестве жизни, достойной сохранения. (Эти «освобождающие» человека от бренности мира идеи обычно взаимодополняют друг друга, лежат в одной корзине – ничем не прикрытым образцом чего может служить учение Ивана Ильина. Для него философская мысль в каждом явлении и состоянии видит его духовный смысл: в этом её предмет, в раскрытии этого смысла – её задача. То есть задача философии – сокрытие некоторой данности под флёром духовного смысла. Свобода для Ильина – исключительно свобода духовная, но не тела и не души. А насилие он делает невидимым с помощью идеи непредосудительного заставления: то есть насилие из благого побуждения таковым уже не называется, а значит, и не является. История показала, как вписываются эти «духовные смыслы» в идею и практику нацистской морали!)

«Гуманность» и возвышающий смысл всех этих достижений культуры в одночасье были обрушены Аушвицем: не жизнь благая, а жизнь как таковая заняла место абсолютной доминанты, не человек добродетельный, разумный, вменяемый, духовный, а человек как таковой, лишённый всех культурных определений, стал тем, кого нельзя убивать. Испуганному своим соучастием в немыслимом ужасе разуму теперь предстояло сделать попытку увидеть человека вне всех этих накопленных определений, как подобие божие в совершенно ином, перевёрнутом смысле (ведь и о боге он ничего не может сказать, кроме того, что говорит о бытии). Это поставило философа перед необходимостью увидеть (помыслить) то, мысль о чём не опосредована идейным богатством истории мысли. Возможно ли это – отдельный вопрос, но даже если невозможно, это не отменяет направления взгляда и общего недоверия к самому себе.

Есть такой уровень человеческой жизни, потребности которого не может удовлетворить никакая сила разума: сколько бы ни существовало теорий тела и как бы человек ни научился управлять телом, он не может накормить его или утолить жажду силой своей фантазии. И предельной данностью, разрушить которую разум не способен, являет-

ся сама жизнь. Сколько бы ни говорили о том, что человек продолжает жить в памяти близких, в культуре, в сознании сообщества, в своих творениях и потомках – факт смерти, небытия остаётся абсолютным. В философии после Аушвица это понятие жизни как таковой оказалось более фундаментальным, чем понятие хорошей жизни, достойной жизни, подлинного и неподлинного бытия и т.п. Понимание этого, принятие этого со всей серьёзностью означает недоверие ко всем необъятным достижениям услужливого разума. Этой услужливости противостоит самодостаточность мышления, ничему не служащий разум, то есть философия как таковая или мышление как поступок и пространство абсолютной данности, в котором человек не мыслит о поступке, не мыслит поступок, а поступает.

Это значит, что ценность философской мысли (как бы она ни влияла на человеческое сознание и практику) заключается не в её проговорённом содержании, а в том, что за ним и в нём – акт самого философского мышления, вне которого понятия утрачивают философский смысл, качество самодостаточности, будучи вписанными в научное рассмотрение или произведение искусства.

Не содержание задаваемого понятия интересует философа (занятого бытием самого себя), важно для него, а сам акт мышления как поступка (то есть самодостаточного акта, не отчуждаемого в творении, продукте). Содержание понятия может быть тем или иным, но неприкосновенным и фундаментальным остаётся поступок мышления, бытие человека в нем. Философия есть практическая именно как поступок мышления, как самодостаточный акт, неотчуждаемый и необезличенный в некотором результате, применимом в опыте жизни. Философия практична именно тогда, когда она не служит никакой внешней задаче, не обслуживает никакие иные человеческие практики. Именно тогда, когда она есть сама по себе практика, праксис. Философ ответственен не за приложимость, истинность своих идей, а за само незавершаемое ни в каком продукте, творении мышление, за себя самого как мыслящего. И именно в силу неотчуждённости в идейном творении философское мышление и способно обратить взгляд на данность, не опосредуемую этим идейным

содержанием. То есть «незнающая» природа мышления как поступка лежит в основе его оптики, способности смотреть на «оголённую» данность действия. Он *не знает*, что путешествие в кресле есть путешествие, что ложь во благо не есть ложь, что насилие, называемое «заставлением», уже не есть насилие, а лишение жизни в борьбе со злом не есть убийство.

Философ способен помыслить всё или любое: без каких-либо затруднений он создаёт, например, философию пищи (еду, например, тематизирует Э. Левинас) или философию путешествия (отстаивающей последнюю является, например, Эмили Томас, автор книги «The Meaning of Travel: Philosophers Abroad»[904]) – *чего-то* философию. Эта всеядность подсказывает, что его интересует не пища и не философия как таковые, не конкретные человеческие практики.

Дело не в том, что делает философия наряду и совместно с другими формами культуры, но в том, в чем она радикально иная – способная отказаться от этого богатства, начать сначала, увидеть ничем не обработанное. Философия смотрит в другую сторону, вернее – способна смотреть. Её практичность не может быть подобна практичности любой иной формы культуры и сознания: ей легче породниться с практичностью самого простого навыка, чем с практичностью форм духовного производства, легче быть детской игрой или ремеслом. Классический философ вытёсывает из мрамора скульптуры или шлифует стекла. Его отказ от теоретизма (в бахтинском смысле) укоренён в мышлении как собственном поступке и в оптике изнутри этого поступка. Поэтому, в отличие от психолога или социолога, он не мыслит в логике причин и следствий, не обосновывает и не лишает оснований: он не обосновывает *не-убийство*, а не убивает. Этот начальный поступок не-убийства, то – чего нет, только и позволяет мыслить бытие. Получается, что чем меньше нечто опосредовано идеями, тем более это и есть практическое и тем более оно абсолютно.

[904] В этой книге она, в частности, прослеживает, как философское понятие пространства повлияло на зарождение горного туризма или как путешествия повлияли на философские идеи: вряд ли можно считать философией путешествия описание их взаимодействия.

Когда понятие становится теоретическим, оно утрачивает претензию на абсолютную истинность, соседствует с другими теориями и исторически ограничено в своём содержании. Абсолютно может быть лишь то, что не опосредовано — в том числе знанием, идеей, логикой: и это поступок как данность. Данность — понятие, которым я пытаюсь указать на эту неопосредованность и изначальность поступка, его некое вне-дискурсивное совершенно простое обличье.

Именно в силу того, что философская мысль самодостаточна, она не услужлива и может помыслить всё, что угодно: в силу своей невероятной способности задавать любое понятие философия прорывается к тому, что внепонятийно и внедискурсивно. Только философия как самодостаточное мышление нацелена на преодоление сервильности разума — ни одна область или форма культуры и сознания в принципе не способна на это и не нацелена на это. Но именно эта её способность делает её подлинным праксисом — то есть поступком в аристотелевском смысле.

Практическая философия как направление взгляда

В освобождение человека от тягот реального путешествия вовлечены самые замечательные, возвышенные и утончённые изобретения культуры, лучшие способности человека, воображение, эстетическое восприятие, фантазия и углублённое рассуждение, изучение, воспоминание и мечта, так что подозрительный взгляд на это богатство образов и мысли кажется ущербным. Но, с другой стороны, именно это пиршество заставляет почувствовать нечто похожее на то, что чувствует человек на пиру, на балу, среди сияния ламп, запахов духов и деликатесов, звуков музыки, когда взгляд его ностальгически падает на тёмное окно, за которым ничего не видно. В философии присутствуют два эти направления взгляда — с одной стороны, она постоянно обогащает человеческую культуру, сознание самыми изощренными и яркими идеями, образами, понятиями, ходами мысли, в этом она даже превосходит науки и искусства, но всё же движется в том же направлении, что и они, так же как и они будучи

отчуждённой и инструментализированной в своём «продукте». Но в ней есть и нечто иное, что схватывается Аристотелем в противопоставлении поэзису, творению – праксиса, поступка и что не может быть «употреблено» и подчинено никакой вне-философской задаче. И не тот факт, что философ может помыслить всё, что угодно, а именно это особое направление взгляда делает его чуждым и враждебным обществу и культуре на их пиршестве идей: его отказ участвовать в этом пиршестве ещё одним понятием, его молчание, ставящее под сомнение все эти достижения человеческой истории. Дело не в том, что он добавляет ещё одну идею или понятие, а в том, что он видит нечто совершенно иной природы, что нельзя сделать рядоположенным другим «продуктам» разума и культуры. И именно это делает философию практической – это практичность принципиально иного рода, ибо философия и не может мерить себя посредством общепринятых смыслов.

Когда мы понятийно осмысливаем некоторую человеческую практику, какое неограниченное множество противоположных суждений – теоретических определений, интуиций, повседневных рефлексий – предоставляет нам наш разум, готовый, по сути, помыслить всё, удовлетворить любые нужды и настроения! Каждый раз он ограничен в той или иной мере той или иной потребностью мыслящего, конкретной теоретической или жизненной задачей. Но он принципиально услужлив и великолепен в своих озарениях, способен представить сидение в кресле или смерть как путешествие, а убийство как не-убийство, даже как акт благодеяния. То, что разум обслуживает волю и интересы, подчинён им – не ново, об этом писали и А. Шопенгауэр, и К. Маркс, и Ф. Ницше, и З. Фрейд. Пережитое за последний век заставляет снова болезненно ощутить значимость этой темы – на что опереться поступающему человеку, если рациональный дискурс дискредитирован, и что есть философское мышление как самодостаточное, которое в пределе ничем не ограничено и не определено? Что есть практическая философия, если её взгляд на деятельность человека ведёт к глубочайшему сомнению в способности и праве разума выполнять даже свою инструментальную задачу?

Не в том практичность философии, чтобы дать путешественнику идею того, что он делает. И не в том практичность философии, что она осмысливает практику, хотя она и способна на это. И не в том, что она мотивирует к некоторому действию или делает его осмысленным. На всё это способны обыденное сознание, наука, мораль и идеология. Ключ к ответу лежит в серьёзном принятии идеи философии как самодостаточного мышления. Все перечисления видов путешествий, все выявления их мотивов и порождаемых ими возможностей и даже понимание самого мышления как путешествия — всё это философ делает, но при этом будучи устремлён к *мысли* о самом поступке, принимающей всё, что можно отнести к нему, и затем отказывающейся от всего, кроме того, что присуще ей самой: странному сосуществованию самодостаточности и данности. Всё, на что направлена философская мысль, она мыслит как индивидуально-ответственный поступок (поступок совершается ради самого себя, содержит цель в себе (а потому бесцелен), о чём ясно говорит Аристотель, и он совершён и актуален одновременно) — будучи сама таковым, то есть мыслит всё как собственный поступок, независимо от предмета, так как даже в поиске того, что есть вне человека и независимо от него, она отвечает потребности и предпочтению человека искать именно это.

Действительно, философское мышление способно помыслить что угодно, но определяющим и делающим его определённым является то, что оно является практическим — но не в том смысле, что оно обслуживает некоторые иные человеческие практики, а в том, что оно само является поступком — поступком именно в том смысле, в каком его понимает Аристотель, а именно — абсолютно самодостаточным, предельно активным (то есть содержащим свое начало в себе, тождественным ему), целостным, единым. Важнейшим для понимания этого является до сих пор мало обсуждаемое утверждение Аристотеля: «Практическая жизнь не обязательно должна иметь отношение к другим, как думают некоторые, точно так же как практическими являются не только те мысли, которые возникают ради результатов поступка, но в гораздо большей степени те созерцания и рассуждения, которые являются

самодостаточными и существуют ради себя самих» (*Polit.* VII 3 1325b 14–24)[905]. Самодостаточная, существующая ради самой себя мысль, то есть философия, «в гораздо большей степени» является практической, чем мысль, нацеленная на результат, отчуждаемая и омертвелая в нем. Те определения, которые даёт Аристотель такой мысли, совпадают с тем, как он определяет поступок, πρᾶξις.

Философское мышление не отчуждаемо ни в каких своих результатах: это особый способ бытия человека как мыслящего существа. Любая иная форма человеческой деятельности – познание, эстетическое творчество, например, могли бы мыслиться философским мышлением как индивидуально-ответственные поступки, и таким образом оно мирно оставалось бы практическим в таком смысле – то есть в качестве моральной философии, мыслящей мир как моральный поступок. Но проблема заключается в том, что невозможно помыслить поступок извне, поступок другого (он в этом случае предстаёт лишь как действие) – субъектность, самодостаточность в принципе недоступны для взгляда наблюдателя, сколь учёным он бы ни был, и чем более учёным, тем менее они доступны ему. Таким образом, единственный поступок, который может помыслить философ, есть его собственный поступок – то есть само философское мышление. Неограниченная способность помыслить всё и рождаемое ею беспокойство, недоверие к собственной неограниченности лежит в основе присущей исключительно философской мысли способности не помыслить, но указать жестом, не имеющим формы движением на то, что не является порождением этого мышления, не достижимо ни через какой мыслительно-вербальный акт. Иными словами, только философия может повернуться к тому бытию, к той реальности (хотя все эти слова неприменимы в данном случае), к некоей данности, которая до- и вне-культурна, до и не-осмысленна, не препарирована ценностным сознанием и теоретическим или обыденным понятием. Этот жест её указывает на смерть, убийство, или даже такую мелочь, как путешествие – на

[905] Перевод по моей просьбе сделала С.В. Месяц (Aristotle's Politica / ed. W.D. Ross. Oxford: Claredon Press, 1957).

некие реальности человеческого существования, в которых никакое идейно-понятийное, нормативное и т.п. творчество ничего не может изменить – не может отменить смерть, сделать убийство не-убийством, а неподвижность путешествием. Философия способна обнаружить, что не мир дан человеку опосредованным его мышлением и только так, но что само мышление имеет своей основой некоторую данность, не может отменить её, несмотря на свою невероятную силу и безграничность. Эта данность того, что как бы ни переименовывал человек свои действия, с какими целями, мотивами, знаниями норм и обстоятельств он их ни связывал, в них всегда есть нечто неподвластное ему, что и составляет подлинное ядро его поступка. И именно в его способности прорваться к этой данности торжествует его субъектность, его бытие в качестве начала: это онтологическая, а не гносеологическая или иная ценностно-опосредованная связь. Никакое самое изощренное мышление не может отменить факт лишения жизни другого или собственную лишённость жизни. Философия, молчащая и принимающая это, – и есть подлинно практическая философия.

Остаётся вопрос – если философское мышление есть поступок, если оно самодостаточно и не обслуживает никакие запросы, нужды ни индивидуально-психологического, ни социально-политического, ни познавательного, ни эстетического и никакого иного рода, если оно не следует даже желанию быть метафизичным (не должно следовать ему, по мысли Теодора Адорно), что же придаёт ему форму? То, что, будучи способным помыслить всё, из ничего сделать всё, философ способен ещё и из всего сделать ничто[906] – не

[906] Тут, пожалуй, можно переиначить слова Ницше, связанные именно с идеей путешествия: «...начинаешь испытывать искушение разделить человечество на меньшинство (абсолютное) таких, которые из малого умеют сделать многое, и большинство тех, что из многого умеют делать малое; мало того, наталкиваешься на тех чародеев наизнанку, которые из мира творят ничто, вместо того, чтобы творить мир из ничто» (*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Т. 1 / пер. с нем. В.М. Бакусева // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011. С. 326). Философу доступно и то и другое, нет приоритета: он создаёт мир из ничто и создаёт ничто из мира – для него это не альтернатива, а единое.

в известном скептическом смысле, ведь речь не идёт о познании, – а в том смысле, что его способность безгранично мыслить указывает на недостаточность мысли для решения о поступке, на то, что его бытие в поступке укоренено в данности, которая не порождена мышлением. Его стремление помыслить бессмертие укрощается абсолютной данностью смерти, его способность мыслить убийство так, что оно может быть чем-то иным, обессиливается простой, неразложимой и никак не опосредованной идеями и ценностным взглядом данностью убийства. Можно сказать так: философ задаёт то или иное понятие, зная, что существует данность, которую он не может определить и которая делает любые изыски его разума ущербными. Точно так же, как всякая речь ущербна по сравнению с молчанием, так же ущербно и любое определение понятия, но именно сама эта ущербность, пронизывающая философскую мысль, превращает её в наиболее подлинную и практическую.

Философия и только философия способна не описывать человеческую практику с разных сторон, в разных аспектах, схваченных взглядом внешнего наблюдателя (что делает научное познание), и не обеспечивать (обслуживать) человеческую практику идейно, наполняя мотив, целеполагание, намерения идейным содержанием и поставляя множество возможностей оправдания и осмысления их (а философию часто сводят именно к этим двум задачам – научного описания (или его обобщения) и смыслового идейного инструментального обслуживания). Философия и именно философия способна отвергнуть оба эти пути и выступить в форме указания на данность поступка, что в вербальной форме почти невозможно и лишь смутно проглядывает через философский радикальный отказ от оптики учёного-наблюдателя (в пользу оптики изнутри поступка) и через критику идейного опосредования и оправдания практики, поступка.

Было бы просто признать мышление философа его поступком и ограничиться идеей персональности философской мысли и ответственности за неё, то есть пониманием философской мысли как *моей*. Но если смысл поступка не дан поступающему, но лишь зрителю на трибуне (Ханна Арендт), то есть смысл мышления дан лишь в отменяющих его формах

(текстах, прочитанных другим), то, что остаётся самому философу, – это именно поступок мышления. Находясь всегда в опасности и неограниченной перспективе помыслить иное, он бросает взгляд в сторону данности в своём стремлении к абсолютности, окончательности и единственности. Говоря, что можно путешествовать в кресле, – он знает о подмене. Он знает, что как бы ни была всесильна мысль, изощрены и убедительны аргументы, всеохватывающа вера, есть некая данность, которой нет дела до всего этого. И если он никак не может определить эту данность, поставить её в зависимость от своей мысли, то он может хотя бы жестом указать на неё, устранить самого себя в качестве меры и в этом и быть этой мерой, устранить различие между убийством себя, родного человека и незнакомого, предельно отдалённого. Попытка этого – в идее «как самого себя». Чужую боль невозможно пережить как свою, невозможно возлюбить другого как самого себя, ибо человек не может возлюбить себя. Но есть данность – независимая от расстояния, от идей и чувств, неопределимая, но называемая. И принятие этой данности – начало моральной философии как жеста, отвергающе направленного на убийство как таковое, ложь как таковую и смерть как таковую, а значит – на бытие и не-убийство.

Поступок не есть то, что мы или другие думают о нем. Поступок – это бытие человека, и в нём он имеет дело с данностью. Когда я ответственен – мыслю действие как своё – я в то же время и именно в силу этого прорываюсь к данности, не зависящей от моих оценок, мотивов, намерений, идей. Убийству нет дела до обстоятельств и мотивов, до норм права, благих или дурных целей, вменяемости и т.п. Лжи нет дела до своей собственной святости. И принятие этого есть не устранение субъектности, но её высшая точка, или её основание: именно в силу этой твердыни возможен поступок.

Важно понять, что философия как самодостаточная мысль способна обратить взгляд на данность поступка, не опосредованную продуктами культуры и рациональным дискурсом. Мышление в этом не отказывается от самого себя, но утверждает себя именно в качестве поступка – не отчуждаемого в своём творении. Иначе: философия как поступок не отчуждаема в своих отчуждённых творениях (идеях, текстах,

мыслительных конструкциях), и именно в силу этого она способна «увидеть» данность поступка как такового, не опосредованного этими продуктами культуры.

Моральное мышление не может выразить то, что оно не может помыслить – о том, что не производно от него, не порождено им. Но одновременно моральное мышление и не о том, о чём оно способно высказаться – не о нормах, ценностях, идеях, добре и зле. Моральное мышление – не о том, о чём оно высказывается, а о том, о чём оно не может высказаться, но что человек не может обойти, поступая. Моральное мышление есть незнающее знание о том, что твои моральные вербальные конструкции и весь багаж культуры не имеет значения – ты совершенно обнажён подобно Адаму перед данностью своего поступка. Именно в силу этого философия является практической, моральной философией, а последняя есть первая философия. Это и есть жест, указывающий на бытие (какое понимание бытия она бы ни предлагала). И если философский взгляд обращается, например, на такой поступок как путешествие, озабочен определением его как понятия, то как бы он ни определял его, он указывает на нечто, независимое от этого определения.

Что способна помыслить моральная философия апофатически – это собственная неспособность знать, определять содержание добра и зла – та неспособность, которая задана отсутствием права определять это содержание, (о чем, например, говорит Б. Спиноза или Д. Бонхёффер), это отказ человеку морали в праве мыслить себя добродетельным, вообще мыслить добродетельность как осуществлённую. И таких не-санкционирований – отказов самому себе – можно, наверное, найти множество. Единственное, в чем моральная философия не отказывает человеку, это способность поступать, а значит – и мыслить в той степени, в какой сама мысль есть поступок.

«...Съезжаем... если не удерживаемся от этого всеми силами»

Философия не интеллектуальное дело

Это слова из лекции В.В. Бибихина: «Философия не интеллектуальное дело, никто еще как следует не знает, что она за дело. Она большое дело. Событие мысли остается событием и тогда, когда его никто не понял, когда ВСЕ истолкования неверны»[907]. Это понимание Бибихиным «неинтеллектуальности» философского текста и философии как события и в силу её событийности можно «достроить» утверждением, что философия отвечает на познавательные поиски и знание поступком, тем, что она является поступком и им обрывается уходящий в бесконечность поиск истинного знания, достигается абсолютность и вневременность мысли. Именно в этом смысле и в силу этого она является не интеллектуальным, а практическим делом.

Что происходит, когда философ становится самим собой, то есть начинает мыслить «начально» – от своего имени, со своего единственного центрального места в мире? Что противопоставляет он научному взгляду на мир, описывающему, классифицирующему, многоаспектному, множественному? Первый сюжет, к которому стоит обратиться, – это две противостоящие друг другу, по сути – несовместимые позиции, ясно видимые при обращении к высказываниям Сократа о лжи. (Они уже обсуждались в этой книге, но заложенное в них далеко не исчерпано.) Одна представляет из себя описание и классификацию лжи – именно то, что стало предметом многочисленных упоминаний в исследованиях позиции Сократа при обсуждении лжи. В беседе с Эвтидемом у Ксенофонта, разграничивая справедливые и несправедливые дела, записывая их в графу соответственно с дельфой (справедливые) и альфой (несправедливые), он относит к справедливым и несколько примеров лжи. Гиппий требует от Сократа ответа: предлагаешь всем вопросы и опровергаешь их, а сам никому не хочешь дать отчёта и ни о чём не хочешь высказать своего мнения, и Сократ, который до того всячески запутывал Эвтидема в вопросе оценки лжи, говорит следующее:

---

[907] *Бибихин В.В.* Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. С. 31.

«Разве ты не заметил, что я непрестанно показываю людям, что я считаю справедливым? – В каких же словах ты это показываешь? – спросил Гиппий. – Если не словом, то делом показываю. Или, по-твоему, дело – менее убедительное доказательство, чем слово? –...Так замечал ли ты когда, чтобы я давал ложное свидетельство или делал ложный донос, или ссорил друзей, или в городе сеял смуту, или вообще совершал какой-нибудь несправедливый поступок?»[908]. Итак, вопрос о справедливости и допустимости лжи не получает ответа в размышлении, в рассуждении, в поиске общего понятия, но получает его в том, как поступает сам Сократ, в поступке во всей присущей ему абсолютности. Именно такой же по своей природе ответ на поставленные вопросы даёт Сократ в «Апологии Сократа»: «Доказательства этого я вам представлю самые веские, не рассуждения, а то, что вы цените дороже, – дела»[909]. Конечно, то, что предлагает Сократ, выражено также некоторым суждением, вырваться из потока рационального дискурса таким способом невозможно, и тем не менее возникает нечто иное по сравнению с предыдущими рассуждениями, и отличие это может быть обнаружено, если отвлечься от собственно содержания и сконцентрироваться на простом повороте в аргументации – Сократ более не ищет общее понятие и общую оценку, общее знание. Он просто говорит: «А я...». В его учении обращение к поступку как тому, без чего само знание добродетели невозможно, в чем оно, собственно, и дано, вполне закономерно. И тем не менее в данном случае речь идёт не о том, что он знает добродетель, ибо поступает справедливо. Акцент поставлен им на самого себя как поступающего и поступком, «делом» отвечающего на все предшествующие теоретические поиски.

Аристотель, рассуждая о поступках, совершаемых сообразно добродетели, говорит: «А для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего...» (EN 1105b)[910]. И для

[908] *Ксенофонт*. Сократические сочинения / пер. с др. греч. С.И. Соболевского. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 168.

[909] *Платон*. Апология Сократа / пер. М.С. Соловьёва // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 86.

[910] *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 83.

Сократа знание добродетели тождественно добродетельному поступанию, не мыслимо отдельно от него. Сократу не удаётся задать всеобщее определение лжи и в качестве последнего и окончательного аргумента в пользу существования не-лживости он приводит свою собственную способность поступать: этим осуществляется радикальный переворот от разбора различных ситуаций к собственному поступку, хотя и в этом философ, оставаясь в пространстве суждения и речи, лишь только свидетельствует о своём поступке как о не-лживом, только в сфере знания фиксирует поворот от классификаций и описаний явлений мира к собственному поступку. Понятно, что утверждение «Я не лгу, не совершаю несправедливости» и само по себе является поступком.

Античность даёт примеры, когда не слово о действии, а само действие утверждается в качестве аргумента, в первую очередь, киниками: «циник Антисфен встал и начал ходить, полагая, что доказательства действием сильнее всякого словесного возражения»[911]. В этом случае действие претендует на то, чтобы быть решающим аргументом против философского утверждения. Но в качестве аргумента оно удерживается сущие мгновения: на это указывает Гегель, ведь опровергающий идею неподвижности своим хождением был побит палкой за чрезмерное доверие к очевидности, в противостоянии которой утверждала и осознавала себя философия. (Другой вариант этого анекдота заканчивается тем, что сам Зенон побил палкой ученика за то, что тот не смог понять идеи учителя – «Очевидность не может быть доказательством!») Учёный тоже отвергает очевидность: доказывает, что Солнце не движется вокруг Земли. Но философ отвергает очевидность иначе: вписывая идею мира внутрь своего поступательного порыва. Очевидности нет для него не потому, что за ней скрывается иная реальность, до которой надо добраться усилиями познающего разума, а потому, что она обретает смысл и видимость лишь внутри его поступка.

Итак, философ способен противопоставить интеллектуальному делу познания – себя как поступающего и свой

[911] *Маковельский А.* Досократики. Казань: Изд. кн. магазина М.А. Голубева, 1915. С. 78.

поступок. Обратимся к ещё одному рассуждению о лжи уже платоновского Сократа в Третьей книге «Государства» (об этом рассуждении уже шла речь, но важно вернуться к нему снова). Он признает, что в пространстве конкретной, функциональной социальной деятельности человека ложь полезна в качестве лечебного средства. Именно так, ситуативно, она может использоваться врачами (ради блага больного), тренерами по гимнастике, полководцами, кормчими, причём в отношениях, заданных этими частными практиками, и по отношению к тем, в отношении кого и вместо кого принимается решение. Сами же больные, гимнасты и гребцы ни в коем случае не должны лгать врачу, тренеру и кормчему — это разрушило бы возможность конкретной предметной деятельности (очевидно, что, если бы больной лгал врачу, последний никак не мог бы быть врачом). Следующим шагом Сократ переходит на ступень выше — в область политики: здесь лгать может правитель (ради блага государства), но частные лица ни в коем случае не должны лгать правителю, ибо это перевернуло бы государство как корабль, то есть в пространстве политики — в качестве граждан — уже ни врач, ни кормчий, ни тренер врать не могут. Но последовательность требует следующего шага: от предметной деятельности через политическую к собственно моральному пространству человека, к принятию решения о самом себе, когда поступающий и принимающий решение слиты, тождественны (а только в этом случае речь идёт о поступке). Врач и кормчий принимают решение за больного и гребца, правитель — за граждан полиса, но третий шаг приводит к принятию решения о себе самом. Именно в принятии решения о поступке человек не выводит его из логики предметной деятельности или политики, но возводит начало поступка к себе самому (EN 1113a), а точнее — к ведущей части души, которая уже есть не столько человеческое в человеке, но божественное в нём — причём, божественное не только в качестве предельно самодостаточного разума, но и в качестве абсолютного начала. По логике всего рассмотрения можно было бы предположить, что право лгать передаётся от врача и правителя божественному началу, но именно в этой точке восхождения, именно в избрании божественного в себе ложь

отвергается не в относительном, как до этого, а в абсолютном смысле, что выражается в простой констатации того, что боги не лгут: Сократ утверждает простую вещь – ложь богам просто не нужна. Решение поступающим принимается уже не о низведённых до социальной функции или орудийности людей, а о противостоящем орудийности, функциональности и рядоположенности – о самом себе. И в этом оно приближается к божественному. Ложь врачу делает невозможным врачевание, ложь гражданина правителю разрушает полис, ложь божественному в себе разрушает самое себя (впрочем, она и невозможна).

В утверждении Сократа о том, что сам он не совершает несправедливого, не лжесвидетельствует и т.д. важно не содержание, а сам поворот от анализа многочисленных ситуаций, описания мнений, классификаций и попыток обобщений, получения общего понятия – к самому себе как поступающему. Этот поворот вводит в философию оптику мыслителя как поступающего, а не познающего, того, кто принимает решение, кто именно в этом качестве поступающего подобен богам – он есть не функция социальных ролей и ситуаций, не кормчий, не врач и не политик, но тот, кому, как и богам, «не нужно лгать», более того – ему не нужно и знать, так как не из знания обстоятельств и норм выводится его поступок, подобно тому, как не из знания о мире творит бог, ибо этого мира нет вне его творения.

Поворот направления взгляда, утверждение философии как мышления поступающего (в том смысле, что и само мышление есть поступок, а мыслящий бытийствует в качестве поступающего, а не в том, что он не только мыслит, но ещё и поступает) есть уподобление философа демиургу: себя он помещает в центр мира, и само его мышление о мире есть не познающее нечто заданное ему, а задающее этот мир. Воспользуемся здесь высказыванием А.А. Гусейнова: «Философия предполагает и задает такое отношение человека к миру, как если бы он был его Демиургом. Она утверждает субъектность человека по отношению к миру в целом... Философия заключает в себе идею суверенности человека как мыслящего существа. Это среди прочего выражается в том, что каждый из философских образов мира претендует на

единственность»[912]. Но философ, будучи суверенным в качестве мыслящего существа, тождественен себе как моральному существу: «...нравственная ответственность присутствует там, где человек действует так, как если бы он был демиургом и от него все зависело. Она имеет место именно в точках, в которых действует данный человек, и там она имеет место постольку, поскольку то, что он делает, может делать только он»[913].

«...В конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели богом; но я не осмелился зайти в своем личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться сотворением мира», – писал Ф. Ницше Якобу Буркхардту в январе 1889 года. Эта фраза, пошлейшим образом приписываемая «не-богами» ницшевскому безумию, тем не менее будет услышана подлинным философом со всей серьёзностью, ей посвящает статью К. Свасьян – один из лучших понимателей Ницше. «Профессор, обменивающий кафедру и жалование на вакансию Бога, едва ли мог рассчитывать на что-либо большее, чем ясный и бесспорный диагноз, – пишет он и продолжает, – всякая попытка довспоминаться до своего исконного смысла (библейского «И будете как Боги». – *О.З.*) и самолично восстановить распавшуюся связь, автоматически зачислялась по ведомству психиатрии. Эпоха гуманизма реагировала на вещи, запредельные ее пониманию все-таки иначе, чем мрачное средневековье; норме костра она предпочитала норму смирительной рубашки... Парадокс Ницше не в патологии его темы, а в ее *исключительной нормальности*; не оттого он отказался от профессуры и предпочел ей творение мира, что был болен, а оттого, что искал *абсолютного здоровья*»[914].

Что означает «как если бы он был» демиургом? Эта сослагательная конструкция подвергается разрушительному сомнению, как только в понимании философии появляется

[912] *Гусейнов А.А.* Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 124.

[913] *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 787.

[914] *Свасьян К.А.* Ницше или Как становятся Богом (Две вариации на одну судьбу). URL: https://nietzsche.ru/biograf/analiz/svasian/.

понятие поступка: он, будучи актуальной действительностью, энергией, данностью, отменяет, ничтожит сослагательность. Невозможно быть, поступать, как *если бы вы* были, поступали: ведь речь не о гносеологической процедуре, а именно о бытии. Конечно, поэтически можно сказать: «он живет, как если бы он был живым», «он есть как если бы он был», но как только сделаешь шаг в сторону от содержания к факту поступка, сослагательность становится невозможной: невозможно поступать, как если бы ты поступал. Что означает: как если бы был богом? Но я и есть бог, когда поступаю. Я есть в поступке. И вот здесь ключ к тому, что делает философия – она не усовершенствует знание, веру, творение, но она осуществляет в самом философствовании как поступке это переворачивание от *как если бы* к *есть*. Её утверждения о мире – самые эмпирически не данные – становятся данными. В ней нет – «возможно», в ней нет гипотезы. В ней человек мыслит не как *если бы он был* (богом), а в ней он *есть* таковой. Мир – не *пойезис* бога, не творение, не продукт его активности, ибо творение отчуждается, перетягивает бытийность творца на себя. Мир есть поступок бога – всегда актуальная действительность. Если весь мир поступок (не творение), то не может не быть поступающего – абсолютного субъекта.

Для философа-демиурга не существует плюральности: она несовместима с самодостаточностью, невозможно мыслить бытие ситуативно и частями, так же как и невозможно поступать локально. Поступок абсолютен и определённен, он не иногда, а сейчас и навсегда, его невозможно втиснуть в ограниченное пространство (совершённое убийство порождает весь мир как мир, в котором убивают), он не вариативен, и вот именно будучи таковым он задаёт философию как мышление о едином как единственном и целом.

Философия отменяет множественность мнения. Как только я помещаю себя в центр мира – а это и есть философия, – множественность отменяется. Философия полагает предел знанию, как поступок обрывает уходящий в бесконечность процесс постижения всё более истинного. Философия есть не понимание множества дорог, мотивов, целей и т.п., а то грандиозное, радикальнейшее утверждение бытия как данности – совершение всё завершающего шага.

Мнение завязано на язык, оно питается лексическими играми. Философия не может без языка, но не привязана к нему, философский язык – не средство общения, но средство устроения мира. В нём нет единства понятий, у каждого философа – свой язык, то есть это уже не совсем язык. И это не некое несовершенство, недоработка. Философия – разговор с самим собой, и вот в таком разговоре язык не нуждается в односмысленности понятия – тут односмысленность задаётся тем, что один мыслит, а не тем, что он мыслит одно.

Начало невозможно помыслить и высказать – в этом смысле задача философии помыслить начало неисполнима, безнадёжна. Но быть началом – это то, на что философ претендует. Именно в силу этого философ, поставленный в центр мира не некоторым фантазийным интеллектуальным усилием, а самим фактом его бытия как начала поступка, видит мир как целое, единое, единственное. Эта целостность, единство и единственность заданы его начальностью как поступающего. Стремясь помыслить, высказать начало – с чего и начинается философия и что остаётся её внутренним, держащим, натянутым стержнем, даже тогда, когда слово архэ не появляется, она сталкивается с невозможностью этого: помыслить и высказать, – но открывает совершенно иное: *быть началом*: Я-философ не есть начало содержания мысли, но её начало как поступка. Содержание мысли приходит ниоткуда, подчинено иному, но подобно тому, как всякий поступок, даже самый вынужденный или случайный, остаётся *моим* поступком, я есть начало его и в этом моё бытие, так же и мысль, какова бы она ни была, есть *моя* мысль и я бытийствую как её начало. Именно в этой не познавательной, а бытийственной точке философия становится собой. И именно поэтому она всегда есть моральная философия.

Ум философа, как известно ещё с Фалеса, не инструментален (когда он становится инструментальным – перестаёт быть философским). Он есть способ жизни, образ жизни – как его понимает Аристотель. То есть философия практична так же, как практична жизнь. Важно понять и принять, что «решение о поступке» – выражение, искажающее идею. Оно не есть некое знание, утверждение, высказывание о намерениях, но дано лишь в самом поступке и даже точнее – тождественно

ему, акцентируя ещё одно тождество – поступающего и поступка. Неверно было бы думать, что некто уже существующий, совершая некоторое действие, вступает в бытие, – этого бытия, как и самого поступающего нет до и вне поступка. Когда Сократ от развёрнутого рассуждения о лжи и её классификации переходит к себе поступающему, решающему, существующему, в этой точке вступает в силу философия как особое дело, не интеллектуальное, а то, что можно попытаться схватить двумя высказываниями Аристотеля: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]», и «предпочитать не человеческое, но божественное в себе». Два предпочтения порождают философа: самого себя и мышления, это и есть самодостаточное бытие в поступке мышления. К. Маркс пишет об этом так: «...мое истинное *человеческое* бытие есть мое бытие в *философии*»[915].

Философия противопоставляет мнению не только истину, не истину в первую очередь: она противопоставляет мнению социума взгляд поступающего. То есть не одному знанию противопоставляется другое знание, но знанию – поступок мышления, нечто абсолютное, обрывающее любой спор, обсуждение, любую игру с понятиями. В этом единственность (персональность) поступка оборачивается абсолютностью, и философ является воплощением единства бытия и мысли, подобного божественному. Для философской мысли нет контекста, как его нет для поступка – он самодостаточен, а потому вне-контекстуален. Мысль-поступок не может быть иной в зависимости от контекста, как не может быть иным решение, данное в совершённом поступке.

Философский ответ на знание, то есть ответ мыслящего как поступающего, означает, что моральная философия тождественна философии как таковой. Это значит, не что философ мыслит, одновременно будучи моральным существом, живя, действуя, а что именно и только в этом качестве, в мышлении он является моральным существом, а мыслит именно как моральное, поступающее существо и в силу этого. Иными словами, если он мыслит «нечто», то он мыслит как

[915] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1944 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 162.

тот, кто это «нечто» совершает и отвечает за него как за свой поступок, не может ничего в нём делегировать социуму или «теоретическому» другому.

Что происходит, когда философ становится собой, перестаёт быть учёным, когда происходит радикальная смена оптики с взгляда учёного на взгляд поступающего? «Я, вращавшееся прежде вокруг объективного мира ценностей (моральных, религиозных, научных, каких угодно), отказывается впредь быть периферией этого центра и хочет само стать центром, самолично определяющим себе меру и качество собственной ценностной галактики»[916].

Интересно наблюдать за этой централизацией самого себя, за переворачиванием оптики. Что происходит, когда поступок обрывает поток мнения-знания? Являя себя в качестве поступка, мысль обретает полноту и неотменимость: парменидовское тождество бытия и мышления воплощается в том, что мышление является образом жизни, то есть бытием в поступке, и способно быть содержательным только «проваливаясь» в поступок. Аристотелевская «онтологическая радикализация» поступка (Хайдеггер) резонирует с идеей созерцательного, философского образа жизни и порождает особую оптику мышления как поступка: в пространстве высказывания выдвигается одномерность, простота, уподобление указующему жесту: «все есть вода», «огонь», «апейрон», вот «недвижная причина». Множественность (смыслов, контекстов, обстоятельств) отменяется: казалось бы, что взгляд из единственного центра способен обнаружить многообразие мира, его множественность, но в поступке ведь речь не идёт о многообразии возможных выборов, поступающих, действий: речь о данном в поступке, о его единственности и единственности поступающего. Отмена множественности сливается с окончательностью. Окончательность чужда знанию, но поступок окончателен. Конечно, его осмысление извне может многократно меняться в истории, но сам он в некоей «некультурной» данности неизменен и вневременен, не зависит от осмысления в культуре и не дан в нём (так

[916] *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 23.

совершённое убийство остаётся таковым вне зависимости от переосмысления его обстоятельств, мотивов, исторической и социальной оправданности и оценок). Именно поступок и та центральность, которая задана поступком, отменяют множественность. Именно единственность, вневременность, вне-контекстуальность или вне-культурность поступка и позволяет мысли быть философской, делает её таковой.

У философа всегда есть проблемы с языком, ибо он мыслит неназываемое и даже немыслимое, ибо неделимое. Учёный называет; и у Адама хватило слов дать названия животным, а творящий их бог, перепоручивший это дело ему, не мыслит классами и категориями, видами и подвидами. Философия возникает, когда некто начинает мыслить мир в целом изнутри него, поместив себя в центр силой поступания, – только так и возможно помыслить целое, единое, отменить множественность. Переход к философской оптике обнаруживает себя в отмене множественности, классификаций, дифференциаций, а в моральной философии ещё и в том, что можно назвать переворачиванием с ног на голову: обратимся к одному примеру такого переворота в радикальном противостоянии учёным описаниям или обобщениям существующих мнений.

«...Он просто переворачивает с ног на голову»

Большинство философов не являются таковыми в чистом виде: в разных произведениях и даже в одном тексте одного и того же автора нередко обнаруживаются два описанных направления взгляда или, иначе, учёный, классифицирующий множественности, и философ, мыслящий единое и единственное. В области моральной философии их столкновение может принимать вид своего рода ценностного переворачивания. Аристотель создаёт философский идеал (то есть идеал человека, возникающий не в результате описания и обобщения существующих в его обществе представлений о наилучшем человеке, а как результат попытки и стремления последовательно помыслить человека как начало поступка, человека поступающего) – образ μεγαλόψυχος, Величавого. Когда о нём говорят как об аристократическом идеале, то речь может идти лишь о некоторых совпадениях с аристократическими

образами и ценностями Античной Греции, но не о выведении этого образа из существующей аристократической системы ценностей и идеалов. Аристотелевский Величавый – результат именно философского, более того – метафизического мышления, воплощение идеи человека как начала. Иными словами, Аристотель ставит перед собой задачу помыслить человека как начало поступка и человека, бытийствующего в поступке, полностью с ним совпадающего. И так возникает его образ Величавого, который я называю философским идеалом. Когда Аристотель выступает как учёный-эмпирик, он говорит о значении чести для Величавого, а когда описывает своего философского героя, то честь для него – ничто. Эта граница между Аристотелем-учёным и Аристотелем-философом легко замечается, как только мы допускаем её существование. В главе о Величавом мы видели, как Аристотель берет слово из подседневного языка и превращает его в понятие, совершенно переворачивая его содержание. Именно так происходит со словом μεγαλοψυχία. Аристотель создаёт свой *философский* идеал добродетельного, поступающего человека, совершенно переиначивая тот смысл, который находят в μεγαλοψυχία Демокрит и Демосфен: повседневные моральные представления оказываются полностью «перевернутыми», сформулированными как прямо противоположные: у Демокрита получивший благодеяния должен всю жизнь помнить об этом, а человек, оказавший благодеяние, должен сейчас же забыть об этом, у Аристотеля его добродетельный идеал сохраняет как значимое, достойное проговаривания и памяти, только собственное благодеяние и исключает благодеяние по отношению к себе, отдаёт предпочтение собственному активному поступанию и не желает быть его пассивным объектом. Это переворачивание есть проявление и способ радикального изменения своего места в мире, включение себя в него, утверждение себя как его центра. Это очевидное присвоение себе того самого «превосходства в поступке», которое философ и полагает основанием своей мысли.

Переворачивание ценностных понятий, понимания наилучшего – это только первое свидетельство превращения учёного в философа, с ним неразрывно связан переход к метафизическому языку, его понятиям: в случае с Величавым

у Аристотеля это бытие, начало, актуальная действительность и др. Именно этот переход раскрывает суть предыдущего: Аристотель создаёт свой идеал добродетельного человека не на основе описания и анализа существующих взглядов и даже не только и не столько на основе моральной рефлексии. Он пытается последовательно помыслить человека как абсолютное начало поступка, как самодостаточное бытие, и именно эта задача сама по себе является и морально-философской, и задачей первой философии. Это слияние метафизики и этики порождено именно мышлением как поступком. Если пример с Сократом связан с проговариванием смены оптики, переходом к «а я всегда поступаю так», то аристотелевское переворачивание ценностного содержания порождено именно слиянием морального рассмотрения с метафизическим, когда «превосходство в поступке» становится принципом, основанием бытия, а философ сам занимает точку абсолютного превосходства в отношении мира именно как превосходящий в поступке (поступке мышления). В качестве примера такого перехода у Аристотеля (а их очень много) можно сопоставить обращение к понятию величавости во «Второй Аналитике» и его развёрнутое рассмотрение в «Никомаховой этике». Во «Второй Аналитике» (*An. Post.* II 13 97b) Аристотель идёт по пути Сократа, приводит существующие в обществе представления о величавом в поиске общего содержания, но обнаруживает два контрастных смысла: нетерпимость к бесчестью и равнодушие к ударам судьбы. Но в «Никомаховой этике» речь идёт не о двух понятиях, он не подчинён описанию мнений и оценок, но создает одно единственное метафизическое понятие Величавого, для которого «ничто не великое», кроме его собственного бытия в поступке, превосходства в нем, создаёт образ человека как ἀρχή (что позже будет не столь удачно названо субъектностью). Если Сократ заявляет о смене направления взгляда, утверждая свой поступок как аргумент, то Аристотель от описания поступающего человека извне, со стороны наблюдающего и оценивающего его «мнения», «знания» о нем, переходит к оптике самого поступающего, к «для него», что превращает «великое» в «ничто не великое», «честь – все» в «честь – ничто», взаимность в превосходство и презрение, а учёное познание заменяет первой философией.

Уже начиная со стоиков то же слово – megalopsychia – оказывается лишённым персонализированного выражения, но описывается лишь как одна из добродетелей, соотносимая с мужеством. Далее, у Фомы Аквинского, Величавый оказывается смиренным христианином, добродетельным членом сообщества. Философия возвращается к оптике повседневного опыта и познания: почему происходит это «сползание» – важнейший вопрос, поставленный историей этого понятия.

Две описанные оптики – учёного и философа – чаще всего не разведены в текстах радикально и это связано с тем, что одна из них трудно выразима с помощью языка, оборачивается множеством попыток и лишь тогда обретает некую уверенность, когда говорит метафизическим языком, когда, будучи моральной философией, становится первой философией. Поступок не может быть описан, так как он не объективируется в результатах и не вытекает из рационально представленных мотивов, он не может быть схвачен в языке будучи абсолютным, «монадным». Более того, он не может быть и помыслен, если принять мысль, как ограничивающую, прочерчивающую границы. Поступающий является таковым не в качестве знающего, а только в качестве поступающего – у него нет иных определений. Поступок морален не в силу приложения к нему некоторых идей, содержательно относимых к области морали, а только лишь в силу того, что он является абсолютно субъектным, то есть он есть «мой» поступок: его моральный характер в этом смысле бессодержателен. Аристотель замечает, что, конечно, неплохо было бы знать обстоятельства действия, его средства и т.д., но мы их не всегда знаем и можем ошибаться. Единственное, пожалуй, что человек «не может не знать», так это сам деятель: «ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам?». Для учёного именно знание о том, что это ты сам, представляет неразрешимую задачу: человек детерминирован целым миром, и собственными мотивами, психологически и социологически, а также физически, химически и механически и т.д., и ещё, возможно, богом. «Ты сам» превращается здесь в мельчайшую неуловимую точку суммы сил. Но для самого поступающего есть только одно абсолютное знание, которое более чем знание и о котором, наверное, точнее всего сказал

М.М. Бахтин: «Поступок в своей целостности более чем рационален, он – *ответственен*»[917].

Смена оптик с учёной на философскую уже сама по себе означает, что преодолевается разнообразное идейное опосредование видения мира, ведь это взгляд поступающего, начинающего, задающего мир, невыводимый из рационального дискурса. Движение в обратном направлении – когда философ сваливается в учёность, и он с неизбежностью становится сервильным в отношении не только познания (так как его целью становится познание), но и многочисленных социальных и индивидуальных практик, науки, религии, права, идеологии, он решает практические задачи инструментально и мотивируя их, совершенствуя совокупность идей, норм, слов. Он начинает искать ответ на вопрос «Что я должен делать?» в не-своём мире, отказывается от себя как начала, то есть от себя как поступающего. Он начинает говорить не о себе, не о своём поступке, и в этой точке философия перестаёт быть практической и надевает личину полезной, а философ опирается, словами Аристотеля, на «предпочтение другого в себе», то есть не есть более поступающий.

Настоящая мысль ничему не служит

Вопрос о сервильности философии предельным образом был поставлен Аушвицем: предельным в том смысле, что без ответа на него ей уже невозможно продолжаться. Этот вопрос был поставлен не в общем, а в самом конкретном виде: что сделала «философия до...» для того, чтобы не было убито «существо, не подлежащее определению» (Агамбен) – тот, кого в Аушвице называли «мусульманином», то есть человек, лишённый всех тех определений, которые даёт ему культура? Вопрос этот спрашивает, как может показаться, о некоторой полезности или вредности философии – насколько она была задействована в некоторое реальное, фактическое событие, насколько пыталась предотвратить его, но это лишь ошибочное впечатление. Именно тогда, когда философия идёт на поводу

[917] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 103.

сервильности разума, она энергично опосредует Аушвиц, вдохновенно соучаствует в нем, и чем более она становится самой собой, самодостаточным мышлением, тем больше основания для надежды, что она способна противостоять ему. Иными словами, она становится практической тогда, когда перестаёт быть сервильной, являет себя в самодостаточности.

Облик философии, идейно обеспечивающей уничтожение «существа, не подлежащего определению», служащей этой «задаче» может быть воспроизведён несколькими характерными мазками.

Во-первых, это философия, заражённая правом, воспроизводящая логику и всё мировосприятие права, чему способствует её нацеленность на описание некоторой социальной реальности, изучение мира как пред-данного ей, а не задаваемого ею. Она занята описанием, дифференциацией, классификаций явлений человеческой жизни и в совершенствовании этой классификации видит своё достоинство и задачу. В сущности, она в этом является наукой об обществе и человеке. Классифицируя убийства по множеству оснований, философия принимает логику социума и задаёт условия оправданного убийства.

Во-вторых, это философия, берущая на себя дело определения границы человеческого, постоянного трансцендирования его, в результате которого всё, что оказывается ниже поднимаемой планки, есть не человек, а потому тот, кого можно убивать.

В-третьих, это философия, которая различает жизнь благую и просто жизнь, отдавая первой абсолютное предпочтение и, таким образом, санкционируя лишение жизни всякого, у кого она не является благой. Мораль занимает в такой философии совершенно особое место: всё превосходит и всё подвергает возможному разрушению.

Одним их наиболее древних и классических примеров такой философии является учение Платона (и в некоторой степени взгляды Сократа). О том, что благая жизнь превосходит жизнь как таковую, говорится в «Апологии Сократа», «Критоне», «Горгии», «Государстве». «Существо, не подлежащее определению» – символ и единственный подлинный свидетель Аушвица – с «плохим» телом и душой, не воспри-

имчивой уже ни к чему, что считается благим и справедливым, душой «недоброкачественной», должно быть уничтожено – об этом говорит всё величественное учение Платона. Платоновская идея нашла продолжение, например, у Сенеки: «Ведь убить – это иногда высшее милосердие». В «Лекциях по этике» И. Канта несопоставимое превосходство морали сформулировано так: «Лучше пожертвовать жизнью, нежели утратить моральность. Жить не так необходимо, необходимо, однако, чтобы, пока мы живем, мы жили достойно. Кто же не может более жить достойно, тот уже вовсе не достоин жизни. Но всегда можно жить, пока мы можем соблюдать обязанности перед самим собой, не чиня насилия над самим собою»[918]. Или: «Нужно, чтобы никакая судьба или несчастье не отпугнули меня от жизни, но чтобы я жил до тех пор, пока я могу жить достойно и как человек»[919]. Речь идёт здесь о самоубийстве, о распоряжении собственной жизнью: «жизнь в себе и для себя самой не есть высшее благо, нам вверенное, о котором бы нам следовало заботиться. Есть обязанности, которые намного выше жизни и которые зачастую должны исполняться ценой жертвы нашей жизнью. Из наблюдения и опыта мы видим, что ничтожный человек более ценит свою жизнь, чем свою личность. Следовательно, тот, кто не имеет внутренней ценности, полагает большую ценность в своей жизни; тот же, кто имеет более внутренней ценности, полагает в своей жизни ценность много меньшую»[920]. Аргументация Канта даёт некоторый ключ к пониманию того, почему он допускает смертную казнь и считает запрет на убийство несовершенной обязанностью.

Идея превосходства благой, морально одобряемой жизни перед жизнью как таковой, в её простой данности, биологическом, природном виде, как бы «опущенной», «приниженной», является сквозной, если не сказать – стержневой и для философии, и для всей европейской культуры, для повседневных представлений – это некое общее место, подобное признанию превосходящей ценности духовного над материальным,

[918] *Кант И.* Лекции по этике / пер. с нем.; общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2000. С. 146.
[919] Там же. С. 147.
[920] Там же. С. 148.

души над телом. Аушвиц резко обламывает этот стержень: он актуализирует видение убийства как некоторой простой данности, вырванной из культуры и разнообразных систем его дифференцирования и обоснования, как лишение жизни как таковой, а не жизни, имеющей некоторую социально и морально определяемую ценность.

Дифференциация и классификация являются совершенно ясным признаком того, что речь идёт о науке, познании и о мышлении, инструментальном по отношению к ним. Мышление-поступок несовместим с множественностью, он обрывает и нигилирует её. Но *философия до* является примером многочисленных дифференциаций и классификаций, причём – так как речь идёт о вопросе, заданном Аушвицем, – дифференциаций и классификаций убийства в ряду насильственных действий. Платон – один из первых философов, классифицирующих убийства и соответствующие им наказания со всевозможной тщательностью и по множеству оснований. В «Законах» идёт речь об убийствах насильственных и невольных, друга, жены, на войне, на спортивных состязаниях, врачом, собственноручно, раба своего или чужого, свободнорождённого, чужеземца, метека или горожанина, умышленные и неумышленные, в ярости (причём и тут два вида – внезапно и в качестве мести), различаемые в зависимости от того, кем является убийца (свободнорождённым или рабом, родителем или сыном-дочерью, женой или мужем, братом), и кем является убитый (отцом, матерью и т.д.), в силу крайней необузданности или из-за приверженности удовольствиям, из-за страстей или зависти.

Современные мыслители главным образом продолжают эту линию, опираясь на Фому Аквинского, у которого разведение жизни как таковой и благой жизни и дифференцирование понятий обрели ещё большую оформленность. У Фомы Аквинского моральное качество человека выступает не только основанием его уничтожения (как у Платона), но и чуть ли не количественным основанием определения греховности этого действия: об этом подробнее уже сказано выше.

Кант дифференцирует и классифицирует то, что он считает ещё более низким и неблагородным, чем самоубийство, и это – «Crimen carnis, злоупотребление половой склонно-

стью»[921]: измена в браке, инцест, онанизм и гомосексуализм, содомия. При этом великий «переворачиватель» Кант, взрывающий устойчивые представления обывателя и учёного, описывает то, что видит «всякий»: «Всякий стыдится назвать эти пороки по имени, всякий учитель избегает упоминать таковые даже в благих намерениях предостеречь от них своих подопечных»[922]. Он классифицирует и разного рода преступления: «Нападение на улице менее мерзко, потому что человек может быть на страже, а перед отравителем – нет, ведь есть-то он должен»[923], демонстрируя явное здравомыслие. Дифференциация убийств, которую подробно разрабатывает Платон, а затем Фома Аквинский, и у Канта находит своё место. Если классифицирующий и дифференцирующий философ и не приходит открыто к понятию «гуманного» убийства нацистской морали как в своего рода кульминации, он создаёт для него предпосылки.

Обращение философии к каким-либо основаниям классификации убийств (что является формой санкционирования) есть сервильность уже в силу того, что реализует выбор не самого себя в себе, а чего-то другого, иного основания, которое она ищет в познании пред-заданных обстоятельств, в социальности, в некоей объективности, предельным случаем которой оказывается случайность. *Она становится сервильной в тот самый момент, когда не мыслит то, о чём говорит, как собственный индивидуально-ответственный поступок*.

Когда философия выступает сервильной по отношению к науке, праву, социуму, внешним свидетельством этого всегда является мышление множественности, ситуационизм, расчленение понятий, доминирование логики права в рассуждении об убийстве или логики как таковой в доказательном познании. Следует признать, что обоснование, санкционирование убийства как чего-то исключительного, именно в силу того, что философия не есть право, является санкционированием – заданием мира, в котором есть убийство, точно так же как радикальный отказ от убийства не может иметь в философии локальный характер и означает его нигилирование

[921] *Кант И.* Лекции по этике. С. 159–160.
[922] Там же. С. 160–161.
[923] Там же. С. 204.

абсолютно во всех, в том числе социальных практиках. Любое проведение границы оборачивается заглядыванием по ту сторону ее: любое, даже категоричное суждение оказывается допущением противоположного ему. Так, у Аристотеля есть высказывание об абсолютном запрете убийства матери, но оно одновременно означает, что уничтожение других людей возможно. То есть любое дифференцирование жертв, а также само установление границы человеческого, оборачивается санкционированием того, что Аушвиц определяет как невозможное, немыслимое. И даже само рациональное рассмотрение аргументов в пользу заповеди «Не убий», превращение её в результат некоторого рассмотрения, когда убийство становится предметом рационального дискурса, – это форма его допущения, санкционирования.

> Исходя из опыта, в рамках обычного познавательного рассуждения невозможно, например, доказать, что нельзя убивать человека. И как только эта проблема переводится в познавательно-прагматический контекст, бросается на весы рациональной калькуляции, чтобы подсчитать плюсы и минусы, выгоды и потери, то оказывается, что в каких-то случаях убивать можно. Свидетельство тому – активно обсуждаемая и практикуемая в последние годы проблема эвтаназии. Как только мы начнем рассуждать о том, почему нельзя убивать, мы уже допускаем убийство. Ибо это – не предмет рассуждения и знания. Более того, сама способность рассуждать, логически последовательно мыслить возможна только потому, что положение «не убий» выводится из-под компетенции закона достаточного основания. В морали нет той расчлененности бытия и сознания, которая позволяет говорить о знании. Если человек не убивает другого человека, то это значит, что он знает, что убивать – плохо. Если же человек «знает», что убивать – плохо, но убивает, то отсюда следует, что на самом деле он этого не знает. Короче говоря, мораль с ее притязаниями на абсолютность – не вопрос доказательств, а вопрос выбора. Она свидетельствует не о том, что человек знает, а о том, на каком уровне развития он находится[924].

Это отрывок из предисловия А.А. Гусейнова к «Лекциям по этике» И. Канта, что порождает вопрос: нашёл ли сам

[924] *Гусейнов А.А.* Этика доброй воли // *Кант И.* Лекции по этике. С. 7–8.

Кант выход: что делать, если любое рассуждение об убийстве есть допущение его? Иными словами: возможно ли абсолютное, если оно нуждается в экспертизе разума? Более того, мышление всегда есть полагание границ: направленное на человека оно не может не обозначить, определить его границы и это неизбежно оказывается санкционированием убийства «существа, не подлежащего определению». Значит ли это, что мышление перед лицом Аушвица – безнадёжное дело? Что сама постановка вопроса «Что я должен делать?» – а именно с ним связывают суть практического разума – внутренне порочна? Но дело философии не безнадёжно, если исходить из того, что философия отвечает на знание не иным знанием, а поступком, она не начинает со слова: ему пред-дано бытие поступающего в поступке. Таким образом, высказывание А.А. Гусейнова о морали в контексте данного рассмотрения имеет продолжение: началом философии выступает не познавательная аксиома, но сама эта аксиома возможна благодаря не изначальному выбору, а начальному поступку, который не допускает выбор. Спасением мышления, тем, что делает его возможным, является именно то, что философия есть мышление поступающего, причём в том смысле, что поступок как решение возможен как начальный поступок: это начальный поступок не-убийства.

О чём бы ни шла речь – и это своего рода бремя философии, – она не может говорить о локальном, частичном, условном, но всегда оказывается высказыванием о мире в целом, об основании бытия. И это есть проявление того, что она есть мышление поступающего: невозможно совершить его в укромном месте, скрывшись и не породив мир, в котором совершён этот поступок, мир этого поступка. Более того, она есть некая очищающая сила, устраняющая все определения, локализующие понятия. Так, «справедливая война» для мышления-поступка становится «войной», «ложь во спасение» – просто «ложью», «гуманное убийство» – убийством, «законное насилие» – «насилием» и т.д. Это есть первое свидетельство нежелания философии служить усовершенствованию идейных опосредований человеческой жизни.

Если сервильность философии проявляется в описании и той или иной организации множественности, плюрализма,

то не-сервильная философия, самодостаточное мышление есть мышление единственного о едином. И возможность его заложена в поступке: «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности»[925].

«Настоящая мысль ничему не служит. По Аристотелю она энергия, имеющая саму себя целью. Ей никогда не нужно и никогда не будет нужно никакого “применения”, хотя заблудившимся будет всегда казаться, что мысль должна быть приложена, причем именно к тому, что всегда дальше от мысли, к их душевному разброду»[926]. Самодостаточность мысли не означает, что она существует ради самой себя, – это ошибочное понимание самодостаточности. Словами того же Бибихина, «...мысль вообще не *ради*... Со всяким *ради* мысли надо расстаться»[927]. Точно так же и поступок не совершается *ради* чего-то, он – и на этом основана теория поступка Аристотеля – содержит свою цель в себе, но не так, что совершается ради самого себя, он именно не ради чего-то, он отменяет это «ради» точно так же, как отменяет пространство и время, причины и следствия. И в этом мышление как самодостаточный поступок приходит в противоречие с сервильностью разума.

Невозможно помыслить самодостаточность наряду с множественностью: «стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении...»[928] Но важнейшее – не просто, что философ единственен (хотя пытается и не может помыслить единственное), – сам поступок отменяет множественность, он есть решение, состоявшееся, уже наличествующее. Он отменяет веер возможностей, ничтожит множественность определений. Поступок и поступающий есть «единственная единственность» (М.М. Бахтин): она не может быть схвачена разумом, языком, которые пытаются очередной лексической игрой превратить единствен-

[925] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. С. 102.

[926] *Бибихин В.В.* Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. С. 116.

[927] Там же. С. 116.

[928] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 311.

ность в множественность (например, подменяя её «уникальностью», «индивидуальностью» и т.п.). Философ *не может помыслить* единственность (хотя бы потому, что задан языком), но он *может быть единственным* в качестве поступающего (и мыслящего, поскольку и мысль его есть поступок).

Учёный служит истине, но чему служит философ? Даже когда он говорит, что служит истине, то имеет в виду не истину учёного, не истину науки, не знание о мире, но ту истину, которая есть бытие, тождественна бытию, и служить ей невозможно, она ни в коей степени не пред-задана: философ задаёт её так же, как поступок задаёт мир, подобно тому как, словами Спинозы, «божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину»[929]. Мышление философа есть именно такое решение.

Самодостаточность – формирующий, задающий принцип возникающей философии, она же определяет её практический характер: философия практична тогда, когда является собой; ведь нельзя назвать практичным, например, некое орудие, то есть то, начало действия чего не в нём самом. Таким орудием может быть и человек, но в таком случае он есть раб, инструмент в руках другого. Если мы говорим о практической философии, то не имеем в виду её инструментальность, подчинение чему-то вне неё самой: это было бы как раз превращением её в орудие. Таким образом, практическая философия – это с необходимостью нечто самодостаточное. Более того, практической является сама самодостаточность: не в смысле полезности, а в смысле значимости бытия и бытия в поступке, праксисе. То есть она практична, ибо сама есть бытие, практична как практичен поступок, как практично *быть* и быть живым, и не практично умереть. Это не та практичность, которая измеряется служением внешним целям и выражается в нём – это практичность, которая противостоит сервильности, а не осуществляет её. Если практичность философии понимается вне её самодостаточности, то теряется сама философия, а практическим оказывается нечто иное. Практичность моральной философии, по сути, воспроизводит особое, сущностное и специфическое

[929] *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 2. С. 68.

морали – видеть поступок, «очищенным» от всего, что претендует на роль опосредования его совершения и его осмысления – приписывания ему ценности, смысла и содержания. Иными словами, мораль обнажает действие, и именно через это противостоит социальности. И убивший знает, что он убил, – как моральное существо он «устраняет» все причинные объяснения (как мотивы, так и обстоятельства), правовую логику (нацеленную на дифференциацию вины и ответственности), в том числе он устраняет и идейно-моральное содержание поступка (моральное целеполагание и морально оцениваемые следствия). То есть практическая моральная философия есть мышление поступающего именно как морального существа, её метафизический прорыв к данности поступка и есть непосредственное выражение бытия в поступке. Очевидно, что она не просто обессмысливает, но активно ничтожит любую моральную риторику, камуфлирование действий в саваны проговариваемых моральных мотивов, любое накачивание идеологии «моральным жирком».

Видение философией *данности* поступка в то же время является утверждением предельной *субъектности* мыслящего поступающего – ибо эта эмпирическая данность, ничем не опосредованная, есть одновременно абсолютно мой поступок – не опосредованный ни моей психикой, ни моим прошлым, ни моими интересами, отношениями, обстоятельствами жизни, но лишь мной – то есть тем, кто поступает.

Философия, понимающая, что никакое самое изощренное мышление не может отменить факт лишения жизни другого или собственную лишённость жизни, – и есть подлинно практическая философия (никакой вечной жизни, воскрешения, памяти рода, никаких лексических игр наподобие «непредосудительного заставления» И. Ильина и т.д.). Сколько бы ни говорили о том, что человек продолжает жить в памяти близких, в культуре, в сознании сообщества, в своих творениях и потомках – факт смерти, небытия остаётся абсолютным. В философии после Аушвица это понятие жизни как таковой оказалось более фундаментальным, чем понятие хорошей жизни, достойной жизни, подлинного и неподлинного бытия и т.п. Это и есть та первая данность, на которую обращён «повёрнутый» философский взгляд.

Практическая философия есть не некоторая направленность философской мысли на решение практических задач, индивидуальных и социальных, но практической является сама философия как поступок мысли и образ жизни. Она не должна опускаться до ошибочного по сути самооправдания в глазах общества своей практичностью, она сама по себе есть наиболее полное выражение и осуществление высшей человеческой способности – способности мыслить. Перед посягательствами социума на себя, она может заявить: «Самое плохое делают с философией, когда с ней что-то делают, берут и применяют, извлекают выводы. Надо запомнить, что философия не такая вещь, чтобы ею можно было что-то делать. Зачем же она тогда нужна? Не надо хитрить и лавировать: в ответ на этот вопрос надо иметь смелость сказать, что она *не* нужна»[930].

Повторим: поступок не может быть сервильным, ведь его цель, если принять теорию поступка Аристотеля, находится в нём самом. И его начало – поступающий – тоже не внеположен ему. Мысль как поступок, таким образом, тоже не может быть сервильной, она становится таковой лишь низведённая до некоторого интеллектуального инструмента для решения задач познания или разного рода иных практик.

Сервильность философии заложена в её нацеленности на совершенствование идейных опосредований: здесь для неё бескрайнее море и здесь она в экстазе сливается с идеологией, религией, наукой, искусством, с любой формой культуры, социальной мысли и т.п. Когда она критикует их, то лишь меняет хозяина.

Существует соблазн посчитать сервильным разум, который служит, например, интересам, уводящим от истины, в этом направлении идёт Б.И. Пружинин в своей книге «*Ratio serviens?* Контуры культурно-исторической эпистемологии». Эти латинские слова – *разум подчинённый, зависимый, сервильный* – Пружинин считает метафорой, но, как он пишет, в ней есть эмоциональная напряжённость, позволяющая привлечь внимание к опасностям, которые подстерегают научный разум, когда он, включаясь в решение прикладных

[930] *Бибихин В.В.* Чтение философии.С. 58.

практических задач, подчиняет им решение задач собственно познавательных[931]. Исходя из идеи самоценности общения, он видит позитивный смысл в служении ему научного разума. Для Пружинина научный разум – выражение внутренней логичности человеческой деятельности вообще. Разум в идеале есть для него независимая инстанция, способная судить о мире объективно, и то, что подвергается им критике и вызывает озабоченность – это отступление от стандартов рациональности при решении технико-прагматических задач. Впрочем, если обратиться к трудам З. Баумана, нацизм в Холокосте не отступал от рациональности, но опирался на неё. Но сейчас важно обозначить другое: речь идёт о сервильности философии, а не науки, философии, понимаемой как самодостаточное мышление поступающего человека: для неё обслуживание нужд познания объективной реальности, нужд науки является такой же сервильностью, как и обслуживание нужд, например, религии или идеологии, политики и т.п. Будучи персональным мышлением, она и истину производит от того, кто мыслит: иными словами, если любое слово бога есть истина, так как слово есть бытие, есть акт творения, так же можно помыслить и такого человека, недо-человека, каждое, любое слово которого есть ложь, неправда, не-истина, даже если он говорит, что дважды два есть четыре.

Объективность может казаться оружием против сервильности познающего разума в отношении разнообразных внепознавательных практик, но она же является воплощением сервильности мышления в отношении практики научного познания, исключающей самодостаточность мышления, исключающей и возможность помыслить поступок и самому быть поступком.

«...Съезжаем... если не удерживаемся от этого всеми силами»

Итак, радикальная смена оптики означает в том числе и преодоление идейного опосредования, ведь это взгляд

[931] См.: *Пружинин Б.И.* Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М.: РОССПЭН, 2009.

поступающего, начинающего, задающего мир. Философия способна опуститься на дно (Бибихин), ибо что-то чуждое ей есть в идейном богатстве культуры, в этом толстом слое, в котором «не убий» подвешено в одной связке с «не укради» и «не прелюбодействуй». Словами В.В. Бибихина, «...так называемые духовные интересы имеют свойство становиться ложью»[932]. Но они не только становятся ложью, но и ведут за собой, устанавливают границу добра и зла и толкают в спину к действию. Они есть продукт поедания яблока с известного райского дерева – духовное замешано на знании добра и зла, красивого и безобразного, истинного и не-истинного: вся культура основана на этом, на знании-различении. Философия опускается на дно не-знания, не-различения и начинает, если не видеть, то смотреть в сторону данности, не оформленной с помощью этих различений, этих идей. Именно тогда в поле её зрения попадает жизнь как таковая и поступок не-убийства: данность жизни «существа, не подлежащего определению» и поступок не-убийства этого существа (или очевидность того, что лишение его жизни есть убийство). В этом она обрела способность удержаться от того «съезжания» на проторённую колею, о котором говорит Бибихин:

> Так называемый платонизм, якобы философия – на самом деле самая проторенная колея, в которую мы съезжаем на каждом шагу, если не удерживаемся от этого всеми силами. Отстраненный от вещи логос сам собой вырастает до сверхценности, на фоне которой здешнее оказывается более или менее терпимым. Нужно упрямство ребенка, поэта или сумасшедшего, чтобы наперекор благодушию ученой профессии радоваться и пугаться от простейших вещей, придавать им безмерное значение, ходить под их властью. Вынести мысль, что настоящее здесь и теперь, а не где-то, почти невозможно. Мы словно за спасением бежим навстречу профессиональному философу, который научит нас обобщать, классифицировать, отыскивать причины, словом, не задерживаться на частностях[933].

Сервильность философии проявляется в её вовлеченности в упорядочивание, систематизацию и аргументацию идей,

[932] *Бибихин В.В.* Чтение философии. С. 58.
[933] *Бибихин В.В.* Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 172–173.

норм, опосредующих то, как человек видит, понимает и оценивает мир. В философии как самодостаточном мышлении отказ от сервильности оборачивается отказом от этого «усовершенствования» мира идей. Но что тогда видит она такое, чего не видит разум, занятый мотивированием, обоснованием, оцениванием, познанием, инструментальным обслуживанием? Что открывается или остаётся при устремлении по ту сторону идеального, рационального опосредования? Открывается нечто простое и вне-культурное: отсутствие различия между убийством, совершенным бандитом, солдатом, хирургом, водителем, видение человека как того, кто лишён любых трансцендирующих определений, – возможно, просто как того, у кого есть мочка уха. То есть речь идёт о прорыве к некоторой данности по ту сторону культуры, ценностей, знания. И так настроить своё зрение способна только философия, это её исключительная способность. Наука, идеология, религия, повседневное обыденное мышление, мораль как совокупность норм и других порождений морально-этического сознания и т.д. занимаются усовершенствованием идейно-понятийного опосредования того, как мы видим мир и как действуем в нем, в этом же пространстве мы находим содержание своих мотивов, намерений, опосредуем наши действия как целенаправленные, оцениваем их и т.д. И лишь одна философия – и это ставит её в совершенно исключительное положение – способна пытаться прорваться сквозь эту пелену опосредований (которую она собственно некогда и открыла как таковую), устремиться по ту сторону культуры. Она задаётся вопросом в отношении мира как поступка – не *почему*, не *ради чего*, а *что*? Она называет, а не обосновывает и не объясняет. В этом она не меняется даже по сравнению со своими древними формами.

Она мыслит мир в целом, она его мыслит так, именно освобождаясь от идейной локализации, добираясь до абсолютности эмпирической данности. Ищет то, в чем нет культурной, идейной и т.п. относительности, нет правовой ситуационности. Нет различий убийств по моральным, социальным, религиозным, правовым основаниям. Единство – это именно когда нет этих различий, устранение их и есть дело практической философии: она исключительна в своей простоте.

Она есть мышление того, кто, осознавая, признавая потенциальную сервильность своего, именно своего, разума, не рефлексирует, обосновывает и оценивает, мотивируя и оправдывая свой поступок, но «мечтает» прорваться к данности этого поступка. Эта данность и то, что она есть *мой* поступок – вот исключительная реальность, с которой хочет иметь дело философия после Аушвица.

Попытку прорваться по ту сторону нормативного и идейного делает, например, Спиноза, когда указывает на ошибочность принятия слов бога за заповедь, закон, допускающие выбор человека, а не за акт творения мира. «Таким образом, если, например, бог сказал Адаму, что он не хочет, чтобы Адам вкусил от древа познания добра и зла, то положение, что Адам может вкусить от того древа, содержало бы противоречие, и потому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от древа: ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину. ...В результате этого Адам воспринял то откровение не как вечную и необходимую истину, но как закон...»[934] Ошибка эта оборачивается страшными последствиями: человек перестаёт быть не-убивающим. Слова, которыми бог творит мир, были восприняты как повеление, которое можно не исполнять, а не как данность бытия. Они были перемещены в область знания, познаваемого, тогда как следование им не может быть результатом интеллектуальной проницательности, так чтобы поступок был следствием её. В письме Блейенбергу Спиноза пишет: «...сделанное Адаму запрещение состояло лишь в сообщении ему того, что вкушение от древа причинит ему смерть; точно так же, как бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен»[935]. На эту мысль обращает внимание Ж. Делёз: «Бог ничего не запрещает, но он сообщает Адаму, что плод, *благодаря своему составу, разложит тело Адама*. Плод действует наподобие мышьяка»[936]. Ошибка заключается в исключении первичности поступка, его бытийственности, в завязывании его на знание и дискурсивно оформленный

[934] *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 2. С. 68–69.
[935] *Спиноза Б.* Письмо 19 // *Спиноза Б.* Избр. произв. Т. 2. С. 455.
[936] *Делёз Ж.* Спиноза. Практическая философия. С. 47.

выбор. Вся история этики оказалась прорастанием и разрастанием этой ошибки: провозглашение моральной субъектности шло по пути допущения её локализации, разворачивания ситуативности и гносеологизма. Радикальный поворот морально-философского взгляда к данности поступка является совершенно иным утверждением субъектности: поступок как эмпирическая данность ничем не опосредован, и уже в силу этого есть абсолютно «мой». Ни моим прошлым, ни интересами и отношениями, ни психологически, ни социально, ни обстоятельствами он не задан – и в силу этого он есть абсолютно мой и я есть его абсолютное начало. Если вернуться к идее Спинозы, я не вступаю в отношение с неким законом, заповедью, чтобы стать моральным существом, но являюсь им до и вне какой-либо моральной идеи просто будучи не-убивающим *до* и *вне* разума.

Мыслить мир в целом – значит вывести за скобки все изменяющиеся идейные опосредования, вывести за скобки культуру, а значит и историю. Бибихин говорит об этом так: «История философии *не только* история, она *меньше* история, чем, скажем, история математики. История математики это история математики, математика теперь другая. История философии это всегда история *философии*, одна и та же философия была и есть. История философии не смена и не уточнение “воззрений”, философия всегда претендует на *жизненную ценность*, а жизнь в античности, например, не меньше жизнь, чем сейчас. Философия дышит глубиной и жизненной полнотой живой личности, которая хочет иметь значение, значить. За философией стоит “личная позиция”, “эту определенность всякой философии субъектом Ницше в своем неумолимо терпком образе мысли и со своей способностью пластического выражения свел к известной формуле: ‘Философствующий инстинкт’”. Тогда время можно исключить»[937]. Философия схватывает эпоху в мысли, но при этом мыслит её антиисторично, вневременно: поступок охватывает, включает в себя всю историю, так как не растягивается в цепь следствий, не разворачивается как результат. Поэтому история не есть история поступка, но сама есть единый поступок.

[937] *Бибихин В.В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. С. 74.

Когда философия занимается усовершенствованием разного рода идеальных опосредований познания и действия, она выполняет инструментальную функцию и оказывается в одном ряду с наукой, религией, идеологическими теориями и т.п. И лишь когда она стремится отменить эти опосредования как таковые и прорваться к той данности, что за ними, вне них, только тогда она оказывается сама собой, практической именно в философском смысле, не подделывающейся под разнообразные иные познавательные и инструментальные формы.

Будучи, по определению Аристотеля, «размышлением самоцельным и ради самого себя», цель которого имманентна, бытием поступающего в поступке (именно слияние этих определений даёт представление о поступке мышления), с необходимостью освобождающая любое частное, локальное, ситуативное суждение от его частности, локальности и ситуативности и пытающаяся чуть ли не жестом указать на данность, не опосредованную идеей, нормой, культурой, знанием, не служащая ни идеалу истины, ни тем или иным интересам, философия оказывается хрупкой, сохраняющейся через боль удержания себя от «съезжания» в сферу знания и описания вне-положенного ей. Она есть практическая, – и это не некоторая её функция, не одна из её характеристик, а то, без чего она не является собой – философией.

Моральная философия: от первого лица

Моральная философия, основанная на понятии поступка, радикально отличается от этики, претендующей на изучение морали, рассматриваемой как некий данный объект, совокупность самых разных явлений – от наблюдаемых извне действий, нравов, языка, до норм, ценностей и т.п. Это противостояние моральной философии и этики, описанное А.А. Гусейновым, отражает без труда наблюдаемую в современной российской (и не только) этике поляризацию – поляризацию противоположных позиций, доходящую до проговариваемых взаимо-отрицающих суждений (в качестве примера можно привести очень многое, например два высказывания: что человек в морали возвышается до бога, принимает решения в качестве их единственного источника и основания, и противостоящее ему – что человек не есть бог: он поступает в конкретных обстоятельствах и должен сообразовывать с ними свои решения). Моральная философия и этика как наука о морали, моралеведение, различаются прямо противоположной оптикой мыслящего (взгляд изнутри поступка и мира в его полноте и взгляд внешнего наблюдателя, для которого мир неизбежно частичен, случайным образом расчленён), его локализацией, характером его мышления, что задаёт и совершенно различный понятийный ряд. В моральной философии это ряд специфически философских понятий – понятий, которые могут быть заданы только философией, а в этике – ряд понятий, общих с различными нефилософскими областями знания (правом, социологией, психологией, даже экономической теорией) и языком морали. Эта понятийная поляризация дана и в противостоянии понятий причины и начала: этика как наука о морали ищет причины и обоснования, саму мораль рассматривает как регулятивное звено в пространстве детерминации, а человека в морали наделяет многообразными социальными и психологическими качествами, видит его как эмпирическое существо. Моральная философия ничтожит вопрос о причине, противопоставляет ей понятие начала, ἀρχή, отменяющее логику детерминации, утверждает мораль как единственный способ человеческого бытия, а человека в пространстве мо-

рали как абсолютное начало мира, лишенное качественных социально-психологических определений.

Это противостояние основано на том, что, словами А.А. Гусейнова, «субъективизация практического разума и есть начало морали»[938]: «быть причиной своих суждений и действий, связывающих тебя с другими людьми и создающих свой собственный человеческий мир — это и значит быть моральным»[939]. Но являюсь ли я как моральное существо *причиной* своих суждений и действий, то есть поступков, или моральное пространство устроено принципиально иначе, оно возникает исключительно в точке отмены причинности, а я в отношении к поступку являюсь не причиной, но его началом, его ἀρχή?

Кажется очевидным, что попытки помыслить ничем не причинённую причину, недвижный двигатель, цель целей, бога и субъекта морали есть, в сущности, не развитие идеи причинности, но попытка отменить причинность и логику причинности. Отсюда возникает теоретическая потребность найти понятие, являющееся как бы доведением идеи причинности до такого предела, который отменяет саму эту причинность и на этой основе задаёт принципиально иное отношение. Но характер взаимоотношения этики и метафизики не такой, что первая заимствует понятия второй и применяет их к своему проблемному полю: и история мысли и её последовательность ведут к признанию, что фундаментальные понятия метафизики возникают не в результате чисто познавательного интереса (тогда было бы достаточно научных, а не философских, понятий), но в силу этического пафоса философии, в силу морального характера её исходных вопросов, в сущности — в силу того, что сама этика выступает первой философией. То есть потребность в мыслительном выходе за пределы пространства причинности порождена осознанием того, что этого требует стремление помыслить самого себя, то есть себя как недетерминированного ничем иным. И она, будучи порождённой мышлением морального

[938] *Гусейнов А.А.* Нравственная философия и этика // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2019. № 2(30). С. 10.

[939] *Гусейнов А.А.* Нравственная философия и этика: линия разграничения // Этическая мысль. 2019. Т. 19. № 2. С. 8.

существа, находит удовлетворение в этическом ответе: не в рамках науки, а в моральной философии – убедительнее всего в понятии ἀρχή, воплощающем моральную философию в качестве первой.

Иными словами, философия возникает как моральная философия: её первые вопросы есть моральные вопросы. И одно из центральных понятий зарождающейся философии – ἀρχή – является морально-философским понятием, то есть оно возникает в ответе на моральный вопрос и есть попытка помыслить его. Оно является таковым и по содержанию, привнесённому из обыденного употребления и сохранённому в философии: речь идёт о господстве, власти, господствующем принятии решения. Можно сказать, что моральная философия возникает как поиск ответа на вопрос о том, как быть добродетельным (то есть доброкачественным) человеком, то есть на вопрос о его бытии: ведь речь идёт не о вещественности человека, не о вещественной данности его, не о том, что в природе является принадлежащим ему, своего рода орудием: телом ли, психикой ли, социальными образованиями. Речь о том, *кто* стоит за ними, *кто* является источником движения, а не средством его, не движимым, но двигающим. Это и есть деятель, поступающий, принимающий решение – именно в этом человек (уподобляясь полу-божественному герою) является человеком, в этом его добродетельность, доброкачественность. Вопрос, который у Аристотеля принимает форму – как быть добродетельным в поступке, а у Канта «Что я должен делать?», изначально ставился как вопрос о начале, ἀρχή, о том, как вообще я могу поступать, исходить из самого себя. Это есть, возможно, единственное знание, непосредственно данное человеку о его поступке: знание, что это *он* поступает, что это *его* поступок: он более ничего не может с уверенностью знать ни о себе, ни о смысле совершаемого. Смысл его действий и слов не дан ему изнутри поступка, а идея самого себя равна самой себе и не содержит никакого иного содержания (идея начальности тождественна понятию самого себя). Это есть тот предел, в который упирается взгляд человека на самого себя, и та единственная начальная точка, с которой он поступает, в том числе и мыслит, и смотрит на мир: идея ἀρχή фиксирует

поворот взгляда, когда поиск самого себя разворачивается во взгляд на мир и становится не столько познанием самого себя, сколько заданием мира как своего. Важно, что рождающаяся философия ставит вопрос не о бытии человека вообще, но о бытии того самого единственного человека, который задаётся этим вопросом, того самого мыслителя, который и ищет путь, в котором сливается *моё* бытие и бытие добродетельным. Ясно, что «Познай самого себя» призывает не к познанию некоего самого себя другого человека (это было бы бессмыслицей), человека вообще или эмпирически данного человека. Этот призыв не допускает *объективации* самого себя – ибо это было бы мгновенной и неизбежной утратой искомого. Его стоит принять и понять буквально: речь идёт о *самом себе* того, кто мыслит. Речь идёт не только о поиске самого себя как этической задаче, но о задании круга проблем и самого способа мышления о том, что может мыслиться исключительно через идею самого себя. То есть речь не о некоем самом себе наряду с другими познаваемыми явлениями и схватываемом таким же образом – нет, речь вообще не о познавательной задаче: это задача этическая, задача, стоящая перед мышлением, но являющаяся моральной, – задача помыслить возможность своего бытия, специфически человеческого бытия, так как оказывается, что человеческое бытие может быть помыслено исключительно как своё, как самое себя. Здесь мыслящим является не познающий, но моральный субъект, и не моральное существо вообще, но именно тот, кто в своём отношении с миром, в своём поступании (и мышлении как поступке) является совершенно единственным и мыслящим не от имени и по поручению, а исключительно от первого лица. И именно это отличает философию от всех иных интеллектуальных усилий человека, делает её философией.

Нацеленность мышления на самое себя, при очевидности того, что самое себя не может быть объектом познания, означает, что речь идёт о мышлении с единственной центральной точки, то есть о возможности мыслить в качестве абсолютного самодостаточного начала и о взгляде не на самого себя, а самого себя на мир, о присущей философии специфической субъектной оптики. Самое себя в таком случае

может быть определено (названо) только в качестве того, что ничем не причинено, не детерминировано, того, кто в своей абсолютной активности и никогда не пассивности, в своей порождающей и не порождённой природе осуществляет то, что Аристотель определил как «предпочтение своего в себе, а не иного», как господство, превосхождение. И первым понятием, схватывающим эту идею, стало понятие начала, поиском которого столь вдохновлена начальная философия.

Итак, само возникновение в философии идеи-темы-интуиции, а затем и понятия ἀρχή, можно понять как ответ на этически напряженные вопросы, в частности – на вопрос о месте человека в мире детерминации, всеобщей причинённости, о возможности его бытия как самого себя, то есть не того, кто причинён другим и другими. Но вырваться из этого мира в пространстве мышления возможно лишь помыслив мир как полноту, завершённость, самодостаточность, которые исключают и причинность, и целеполагание, направленное вовне (только абсолютная полнота не распадается на причинно-следственные отношения). Стремление помыслить полноту предполагает необходимость помыслить и себя в этой полноте – иначе, если мир мыслится извне неким «умным» наблюдателем, он, очевидно, не является полным. То есть полноту мира можно помыслить только изнутри него, поместив себя в его центр, сделав его своим или, точнее – собой. (Если что-то есть моё, оно не есть Я – рассуждает А.Ф. Лосев, поэтому ни моё тело, ни моя душа не есть я сам. И действительно, мир, мыслимый как мой, как принадлежащий мне, не есть я в той степени, в какой я ищу в нём определения себя в качестве начала, то есть пытаюсь определить бескачественное. Но мир, видимый моим взглядом, задаваемый мной как его источником, мир, в котором я есть начало, мыслится как тождественный мне в силу того, что отношения между началом и миром исходно таковы: они, скорее всего, действительно не схватываются понятием *моего* – хотя бы в силу того, что отсутствует *не-моё*. И когда человек мыслит поступок и мир как свой, это не означает, что за ним и вне него мыслится отдельное бытие его самого: это лишь способ, каким я выражаю свою начальность, схватываю несхватываемое в языке тождество начала и полноты мира.) В ответе именно на это

стремление зарождается понятие ἀρχή, пронизанное желанием познать-узнать-задать самого себя. Оно схватывает не часть чего-то иного, не внешний порождающий и детерминирующий источник, но само бытие в его полноте, беспричинности и бесцельности. Мышление в логике причинности не может схватить полноту, идея причинности разрушает её – ей соответствует лишь понятие начала, хотя и выросшее из причины, но отменяющее её. Ни само это стремление и ни в коей степени ответ на него не есть следствие естественно-научного интереса и не есть результат эмпирического знания (об этом размышляет Ф. Ницше[940]). Через попытку помыслить себя как ἀρχή философ приходит к идее мира как единого, имеющего единое начало (и это выражают понятия воды, огня, логоса и апейрона), и мира как полноты, завершённости. Почему? Да потому, что невозможно помыслить начало как то, вне чего есть ещё нечто, вступающее с ним в какие-либо причинно-следственные отношения. Начало, ἀρχή имеет дело с полнотой мира, бытия и так, что само не внеположено ему: это значит, что философ хочет мыслить так, чтобы включить себя в мир, который без этого был бы не полон. Что означает эта включенность? То, что нет некоего внешнего наблюдателя, учёного, описывающего, исследующего, предписывающего. И сам философ не есть такой учёный наблюдатель: он может говорить о мире, мыслить его только в качестве тождественного себе – то есть мыслить самого себя. Для этики (моральной философии) это означает, что философ мыслит как поступающий, для него мир есть его собственный поступок во всей полноте (то есть полноте всех возможных следствий и связей). Отсюда и идея ответственности за всё (на которой я сейчас не буду останавливаться, но которая ясна, если хотя бы принять, что как моральное существо я имею дело с миром в его полноте, так как я есть моральное существо лишь в качестве начала этого мира). Важно сформулировать и принять эту идею: я как ἀρχή соотношусь с миром в его полноте и исключаю, отменяю причинно-следственное пространство и логику. Я собой обрываю причинно-следственную цепь

[940] См.: *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху Греции / пер. с нем. Л. Завалишиной // Своеволие философии / сост. О.П. Зубец. М.: ЯСК, 2019.С. 191–192.

(и никак иначе помыслить самое себя невозможно). Моральная философия – не о *почему* и не о следствиях. Человек не есть звено в причинно-следственной цепи: Аристотель в своем учении о поступке и этическом определяет человека как ἀρχή, как начало: «ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων» (EN 1112b 30) – «человек – это, конечно, источник (начало. – *О.З.*) поступков» (EN 1112b). Он есть не причина поступков, существующая вне них и предшествующая им, не звено в цепи причин и следствий, так что некий эмпирический человек порождает поступок, а тот, в свою очередь, становится причиной и ведёт к неким следствиям, результатам. Человек есть начало: это значит, что и он сам, и поступок мыслятся в их тождественности как самодостаточная полнота, не имеющая ни причин, ни следствий. Человек есть «свободное начинание (der Anfang)» (М. Хайдеггер), тот, кто решает, кто инициирует поступок (значит – бытие), но человек не бытийствует вне и до поступка, он есть человек исключительно в нем, в качестве его начала. Это аристотелевское этическое определение человека и есть его ответ на призыв поиска самого себя. Человек как ἀρχή не имеет эмпирических определений и к нему применимы те же понятия, которые описывают апейрон. Парменид говорил, что «отрицательные определения... подобают началам и границам»[941]. В качестве начала Я не есть совокупность черт характера и т.п. – не психологически и не социологически мыслимое, то есть как ἀρχή человек мыслим и мыслит сам себя исключительно философией. Он не есть точка преломления эмпирических сил, которые принимают форму желаний, намерений и т.п. Мир, увиденный и помысленный с единственной, центральной (но не такого центра, который вычисляется извне) точки моего бытия, есть мир моей ответственности, мир как мой поступок. Поэтому, если я мыслю о нём как моральное существо – это значит, я мыслю о нём как о собственном поступке. Мир, мыслимый человеком как началом есть мир в его полноте: в нём невозможно расчленить ответственность свою и чужую, помыслить другого как эмпирическое отдельное существо, занять пози-

[941] Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / ред. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 278.

цию стороннего наблюдателя, описать многообразие точек зрения и ракурсов. Он видится единым и нерасчленимым и видится человеком как началом, изнутри: это и есть оптика моральной философии. Отказ от неё оборачивается выпадением из философии как таковой и потерей образа морали как субъектности («субъективизации практического разума»). Если наука (и этика, понимаемая как моралеведение, как знание о морали в качестве внешне данного объекта познания) рассматривает человеческие действия в логике причин и следствий, вписывая человека в качестве звена в эту цепь и в эту логику, то есть если она стремится таким образом объяснить человеческие действия (называя их поступками, но не имея возможности дать определение поступку), опосредуя их знанием (обстоятельств и норм), эмоциями, намерениями и т.п., то моральная философия утверждает некую неопределимую точку, радикально отделяющую пространство причин и следствий, психологических механизмов, логики и познавательных выводов от поступка как способа бытия человека, — и это точка ничем не детерминированного решения о поступке, господства над миром.

Мыслить эту изначальность поступающего человека (а поступать может только и исключительно человек — что было очевидно для Аристотеля) может только философ: здесь пролегает неодолимая грань между наукой и моральной философией. В моральной философии человек не есть личность (совокупность психологических качеств и социальных характеристик), не есть психологическое и социальное существо, он не определим ценностными понятиями (точно также как он сам не может определять себя в моральных понятиях). Начальность есть его единственное определение: она дана ему в сознании того, что это *он* поступает, что это его поступок, что это его собственный мир, его свой Другой. Начало не разворачивается во времени в качестве причинно-следственного отношения, оно — вне времени, не делимо, соотнесено с поступком и миром в полноте и полностью дано в самом поступке как актуальной действительности. Поступку ничто не может предшествовать: ни субъект (поступающий), ни добродетель, ни выбор в качестве содержательного суждения, ни ответственность. Он есть единственный способ бытия

добродетельного человека, и это бытие не развёртывается во времени и пространстве: у поступка нет места в эмпирическом мире. Он не может стать прошлым (и совершённая подлость остаётся таковой навечно) и не дан в качестве проекта, идеи на будущее. Понимание этого можно найти у Аристотеля. Моральное решение о поступке (аристотелевский проайресис, включённый философом в тождество начала и человека) не есть ни акт познания, ни логический вывод, оно ни в коей степени не есть переходное опосредующее звено между знанием (например, обстоятельств и норм) и действием или речью. Моральное решение есть акт порождения, оно есть начало и сам человек как моральное существо: оно дано лишь в поступке, у него нет иной формы данности. То есть моральное решение не может быть дано в форме высказывания о намерении: оно дано лишь в поступке, в осуществлённости. Об этом говорит и понимание Аристотелем идеи середины и конкретных обстоятельств, в которых действует человек. Речь идёт не об использовании обстоятельств, познании их, но об особом способе их исключения — середина есть не результат расчёта середины (как центр — не результат измерения извне): дело не в том, что в ряд детерминант, в ряд обстоятельств включается ещё и сам поступающий — а именно так получается во многих этических рассмотрениях. Понятие середины в конкретной ситуации в первую очередь указывает на исключительно особую роль поступающего, добродетельного человека, который задаёт середину своим поступком. И эту середину никогда и ни за что не может знать никакой внешний наблюдатель, никакой глубокомысленный учёный этик, но это и означает, что речь идёт о субъектном ничтожении обстоятельств, а не о познающей расчётливости. Мне как моральному существу присуще ни с чем несоизмеримое превосходство по отношению к обстоятельствам (что бы ни входило в это понятие). Задавая середину, я и только я ничтожу их. Этого не может сделать наблюдатель-учёный: для него нет никакой интеллигибельно схватываемой разницы между мной и обстоятельствами, для него однопорядковы я, другой, нормы, общество и т.д. Дело морали основано на принципиальной и абсолютной асимметрии, которая не может быть дана наблюдателю извне: для него она всегда относительна.

Дело в том, что моральное существо появляется тогда, когда отменяет эти обстоятельства, как отменяет и кого-либо, кто может сказать ему, в чем его добродетельность в этих обстоятельствах. Для Аристотеля пример добродетельности – то, как отступает Сократ (это двойной сюжет Платона и Аристотеля): для наблюдателя он отступает в силу превосходства противника, но делает это непостижимо особым образом, приводящим противника в смущение, для него самого – он поступает в силу своего собственного решения, своего превосходства в поступке. Сократ отступает так же, как и наступает: эти столь разные эмпирические действия морально оказываются неразличимыми.

Для Аристотеля чрезвычайно важно различение поступка и творения по локализации цели, по значимости внеположенного результата – он снова и снова возвращается к этому. Его также неоднократно повторяемое определение поступка имеет сердцевину – он избирается, совершается ради него самого. Цель поступка – в нём самом: он, таким образом, является бесцельным, то есть его нельзя уложить в причинно-следственный или целе-средственный ряд. *Ради него самого* – не фигура речи: к этому определению следует отнестись предельно серьёзно: поступок есть актуальная действительность, бытие в его предельности и совершенности, бытие в его полноте. Поступок не мыслим ни как следствие, ни как причина: у него нет внеположенного результата или цели, он не переходит в результат, но есть полнота и завершённость. Когда я мыслю не схватываемое определениями отношение начала и поступка, я мыслю самого себя как полноту мира. Именно в силу того, что в моральной философии я имею дело с полнотой мира – в ней невозможно помыслить относительное и ситуативное: например, меньшее зло. Ситуативность дана в ней лишь через отрицание её. Вопрос о причине поступка в рамках моральной философии невозможен, бессодержателен и принципиально безответен. Точно так же невозможен и вопрос о причине-основании морали. Словами А.А. Гусейнова: «...сама постановка вопроса: “Откуда нравственность появляется?” – говорит о том, что вы низводите нравственность до уровня всех других явлений, где мы ищем причину, чтобы определить следствие. А нравственность начинается

там, где вы разрываете этот причинный ряд, когда говорите: “Это сделал я” или, что еще очевиднее, когда обозначаете позицию: “Нет, я этого не сделаю ни за что!” Почему? Да потому что не сделаю и все. И вам не надо никаких причин для этого. Это зависит только от вас»[942]. И понимание Аристотелем человека как ἀρχή означает именно это. Но он делает и прямое замечание о неуместности вопроса о причине в моральной философии: он говорит, что на вопрос о причине поступка («почему ты поступил так?), обычно отвечают: или «что нельзя было иначе», или «потому что так лучше» (см.: (MM 1189b 10−15)).

«Невозможность действовать иначе» означает или механическое следование обстоятельствам и ситуации, отсутствие выбора, но тогда человек не может сказать, что это он поступил, или это означает, что сам он не мог поступить иначе, но уже не в силу внешней детерминации, а в силу равенства самому себе, просто в силу того, что это его решение, что он есть абсолютное начало. «Потому что так лучше» − тоже ответ не о причинах, не о *почему*: само это *лучше* есть иное название того, что человек избирает, и простое указание на то, что я поступаю морально потому, что избираю лучшее, то есть потому что стремлюсь поступить морально и никак иначе я не могу поступать. Иными словами, избрание лучшего не есть причина моего поступка − ведь лучшее и есть то, что я избираю. Собственно, таким простым ответом Аристотель исключает логику причинности из ответов на два основных вопроса, в которых к ней апеллирует этик-учёный: это вопрос «Почему я поступаю так, а не иначе?» и вопрос «Как я должен поступить?».

Мораль принципиально не инструментальна, не регулятивна, не есть средство, но не инструментальна и моральная философия: если быть последовательным и понимать её не только как моральную, но и как философию − то есть самодостаточное мышление, избираемое ради него самого, − поступок мышления, то есть высшей формы существования человека. Моральная философия в своих исходных основа-

[942] *Гусейнов А.А.* Нравственное измерение, или пространство человечности // Человек. 2015. № 4. С. 8.

ниях есть не познание морали извне, не наука о морали и не отчуждаемое знание о морали. Моральная философия – самодостаточное и своевольное мышление, за которым стоит начальность мыслящего как поступающего. Именно в силу этого она есть практическая философия – ведь поступать человек может только как начало. Философское моральное мышление есть мышление человека как ἀρχή, что определяет его оптику – это взгляд поступающего на мир изнутри поступка, это взгляд единственного, ведь начало может быть только единственным. И для него невозможно помыслить мораль как некий регулятивный механизм, как совокупность ценностей и норм, как психологический и социальный феномен и т.п. Различие двух оптик – моральной философии изнутри поступка и этики (моралеведения) извне (трудно сказать, на что направлен этот взгляд учёного наблюдателя, отказывающегося от превосходства поступающего, занимающего подчинённую позицию познающего) – ведёт к бросающемуся в глаза размежеванию, даже поляризации взглядов и суждений в современной, в том числе российской, этике, именно поляризации, так как речь идёт уже о том – является ли человек богом в качестве начала поступка или, не будучи богом, он всего лишь сообразуется с обстоятельствами. Это размежевание можно было бы проинтерпретировать как обычное для философии отделение её части, превращение этики в отдельную область научного знания, подобное тому, что случилось с психологией, социологией, политологией. Если это так, то тем свободнее может себя чувствовать моральная философия в качестве первой философии. Можно было бы привести множество примеров, в которых столкновение двух оптик конфликтно и очевидно. Такая смена направления взгляда воспроизведена, например, в описании Величавого у Аристотеля, когда он сначала связывает величавость с честью, но честь воздаётся другими, и при этом сам Величавый оказывается пассивной стороной поступка другого и зависит от него. Тут Аристотель резко меняет направление взгляда – для поступающего (Величавого) «честь – ничто», он избирает своё превосходство в поступке как своё бытие. Так в оптике поступающего, субъекта морали исчезает видение поступка извне (а только там, только для зрителя видна его

эмпирическая данность, его смысл и оценка). То же самое – с великим: Величавый есть тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным. Но направление взгляда меняется – и уже «ничто не великое». Об этом здесь уже столько сказано!

Приведу ещё важную для меня цитату из Ханны Арендт в, как мне кажется, лучшем переводе В.В. Бибихина: «С политической стороны ошибка этой новой и типически новоевропейской философии относительно проста. Она заключается в описании и осмыслении всей области человеческого действия не в терминах действующего лица и деятеля, а с точки зрения зрителя, наблюдающего спектакль»[943]. В этом принципиальная разница между моральной философией и моралеведением: единственный способ говорить от имени деятеля – говорить от первого лица: это говорение не о себе, это собственное говорение (хотя оно всегда и о себе, если весь мир свой). Моральная философия не есть ни некая надстройка над этикой как моралеведением, ни её основание: она есть принципиально иное направление взгляда, они говорят на разных языках и их понятийный ряд трудно переводим: невозможно перевести понятие начала с помощью понятия причины, ведь они взаимно разрушающие. Она всегда персональна, и это стоит принять всерьёз – не как индивидуальное отличие одного философа от другого в идеях, но именно как то, что моральный философ (и философ вообще, так как он не может не быть моральным философом) говорит о своём бытии, решает – как *мне* быть, как мне поступить, что мне делать, как мне мыслить, если я несу ответственность за мир в его полноте, будучи его началом. Если он говорит об ответственности, то только о своей и ничем эмпирически не ограниченной ответственности. Персональность философии – иное обозначение полной индивидуальной ответственности философа: в своей критичности к наличной действительности он может, подобно Ницше, сказать: «Я нападаю только на те вещи, против которых я не нашёл бы союзников, где я стою один – где я только

[943] *Арендт Х.* О революции / Перевод фрагмента из книги: *Hannah Arendt.* On Revolution. New York: The Viking Press, 1963. P. 21–52 / пер. В.В. Бибихина // Владимир Бибихин: сайт. URL: http:// www.bibikhin.ru/o_revolutsii.

себя компрометирую»[944]. Мысль морального философа в её персональности есть его поступок: признание мысли своей, мышление от первого лица — важнейший акт, в котором мысль проваливается, оступается в поступок. А признание всякого действия, мысли, чувства, слова собственным поступком есть необходимое условие мысли о нём в пространстве морали. Только философия может помыслить мораль как бытие началом, но и сама она возможна только как *моральная* философия: как мышление поступающего — не важно, что становится её предметом, на что обращён взгляд: на науку, религию, природу, общество, искусство, — этот взгляд будет философским в той мере, в какой он будет моральным, взглядом поступающего, ответственного, властного ἀρχή.

И всё же столь оптимистичное завершение размышления осложняется тем постоянным напряжением, тревожной неудовлетворённостью любой попытки вот так говорить от имени деятеля — говорить от первого лица: не случайно философ почти никогда не говорит от первого лица грамматически, то есть не говорит: «Я делаю, думаю, поступаю, должен...». Не стеснительность или самокритичность лежат в основе этого факта, но по крайне мере две вещи. Во-первых, лингвистическая невозможность: любое полагание «Я» в качестве подлежащего несёт в себе два разрушения: это Я отделено от говорящего, выступает его самонаименованием — не более того, не тождественно ему, как бы удваивает субъектность, что само по себе невозможно, а с другой стороны — разрывает поступающего и поступок, разрушает их бытийственное единство, невыразимое в языке тождество. Но есть ещё и третье: взгляд в оптике поступающего, от первого лица, есть взгляд «от» него в буквальном смысле — взгляд, обращённый от себя, как бы исключающий себя, но при этом жаждущий сохранения нерасчленённого единства, неразделённости на себя и мир, той неразделённости, которая предшествует языку и умирает в нем.

[944] *Гусейнов А.А.* Философия поступка как первая философия // *Гусейнов А.А.* Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью. С. 705.

Пролегомены к морально-философскому понятию поступка

Определение некоего понятия является для философии как самодостаточного *мышления* совершенно особым действом по сравнению с определением в сфере *познания*: для философии определение всегда содержит в себе самоотрицание, идею невозможности определения, невыразимости мысли в языке, незавершённости самой этой мысли и незрелости самого языка, который чаще всего для самого философа является недо-языком, пред-языком (о чём и говорит Хайдеггер). Определение становится в таком случае и началом, источником мысли, отвергающей его, а не ограниченной им, всегда превосходящей его; и завершением мысли, означающим невозможность такого завершения. Всё это могло бы быть основанием для подозрения, что в философии определения понятий, особенно центральных понятий, задающих предмет размышления, вообще невозможны. Но и это было бы неверно, ибо они существуют как жанр. В свете сказанного, определение морали возможно не как описание некоторой реальности, и даже не задание этой реальности (что в случае с моралью более возможно), но как центр притяжения мышления о морали. Как то, к чему с мучительной необходимостью каждый раз приходит мысль того, кто мыслит о морали. От чего она не может уйти, что делает саму эту мысль невозможной, но при этом беспрерывно порождает её, вновь и вновь придавая ей силы и одновременно лишая веры в себя.

Этические проблемы и рождённые ими идеи и понятия возникают в ответ на некоторую озадаченность, а не в результате логически обустроенного обобщения и анализа знания, суждений и т.п. Определение морали есть не разложение её на множество составляющих, соответствующих множеству форм и способов, которыми нечто даётся нам в нашем сознании, языке, опыте, культурной и философской традиции и т.п. Определить мораль – значит ответить на наиболее мучительный вопрос, которым терзается мышление, пронизанное этическим. Это тот вопрос, в котором философ и человек морали совпадают без всякого смущения: мышление никогда не возможно от чужого имени, и помысленная мысль может

быть только моей (никогда, впрочем, мне не принадлежа), но в данном случае моя мысль задаётся вопросом, как возможно, чтобы моим был ещё и поступок. Пожалуй, тут мышление проявляет невиданную щедрость или жадность, позволяя распространить область *моего* на нечто, совершенно с ним несовместимое, протянуть шаткий мост в область, где существование *моего* крайне сомнительно. Это вопрос о том, как возможно то, что невозможно: как возможен индивидуально-ответственный поступок, как возможно, чтобы я поступал от своего имени, считал поступок своим, то есть устанавливал себя в качестве его единственного и абсолютного начала — при том, что человек принадлежит природному и социальному миру, детерминирован им, а раз детерминирован, то детерминирован абсолютно, полностью, так как невозможно помыслить такое вещество, которое бы создавало отдельные места, ёмкости свободы в пространстве детерминации. Признание принадлежности человека вещному детерминированному миру есть классический акт познания, но в самом мышлении, в котором мысль возможна исключительно как *моя* мысль, этот мир ничтожится. И ставя вопрос о возможности моего поступка, философ закладывает основы положительного ответа уже самим своим мышлением. Подобно тому, как возможность моего поступка коренится в моей мысли, также и возможность моей мысли укоренена в возможности моего поступка: именно в этой устойчивой точке мышление и поступок очевидным образом апеллируют друг к другу. Вопрос, как возможен индивидуально-ответственный (мой) поступок, каково это понятие поступка, есть вопрос о том, что такое мораль, каково понятие морали.

Понятие поступка является не просто философским, но *исключительно* философским, подобным такому философскому понятию как бытие, то есть задаётся только философией, только в ней обретает содержательную определённость и не имеет коррелятов в понятиях эмпирических наук. Как и сама мораль, он не имеет такой объективированной формы, которая была бы его адекватным, определённым выражением, на которую можно было бы указать и которую можно было бы описать эмпирически. И дело совсем не в сложности эмпирического описания, а в том, что сам поступок

есть отрицание эмпирического существования человека, его вещественной явленности, его включенности в поток детерминации – поступок есть своего рода разрыв.

Теоретическое обращение к понятию поступка невозможно без ответа на вопрос, как возможен *мой* поступок, то есть как в пространстве социально-природной детерминации человек может поступать от собственного имени: сама суть этого вопроса (без положительного ответа на который невозможно помыслить мораль) исключает поиск каких-либо детерминаций (в том числе и детерминаций сознанием, психикой, социально-личностным содержанием, знанием), а значит предполагает не объясняющее, а задающее через ряд тождеств определение. Действие (слово, мысль) являются поступком, будучи моими, – то есть тем, за что я ответственен. Это значит, что моими являются действие, слово, мысль, даже если моя включенность в их эмпирическую детерминированность не схватываема, и я несу ответственность за те действия, слова и мысли, которые не являются моими с точки зрения их эмпирической детерминированности. С другой стороны, именно понятие поступка обладает потенцией затягивать в сферу эмпирического, так как сама идея явленности (именно так говорит о нём Арендт, а Бахтин в образе поступка как двуликого Януса поворачивает его одной стороной в мир), гераклитовского бодрствования создаёт силу притяжения к эмпирии, к явленности где-то, обращённости куда-то.

Стремление к философскому заданию понятия поступка предполагает определённую последовательность, освобождённость от повседневных смыслов, от социологических, психологических, историко-культурных путей мысли, а также от сервильности по отношению к морали, как она представлена в доксе. Эта цель оказывается менее недостижимой, если исходить из изначально аксиоматически принимаемого понятия поступка и развёртывания его в описание, оказывающееся простым и очевидным. Собственно, исходные философские понятия возникают именно таким образом, являясь не обобщением опыта, знаний, языковых форм, а индивидуальным изобретением мыслителя, вырывающим его из них, дающим точку опоры, каковой и являются понятия бытия,

логоса, идеи, монады, субъекта и т.п. Именно такой точкой опоры и является понятие поступка как исключительно философско-этическое, тождественное понятию бытия, но в философии, которая является этикой. Именно поэтому *поступок есть первый философский принцип, исходное понятие первой философии.*

Философская заданность понятия ограничивает возможности его содержательной критики: невозможно, например, критиковать платоновское понятие идеи, демокритовские атомы или лейбницевские монады – они существуют уже в силу того, что помыслены, заданы их авторами и не нуждаются в иных основаниях, они подобны двери в особое мыслительное пространство, которая сколь впускает, столь же и захлопывается и отделяет. Достаточным основанием данного понятия поступка является то, что я как мыслящее существо начинаю именно с него своё движение, и оно не нуждается в иных основаниях. Хотя идея, что пространством морали является именно индивидуально-ответственный поступок, была основополагающей в зарождающейся этике, в современной как российской, так и западной философии это понятие оказалось или на периферии проблемного поля, или – там, где о нём идёт речь, – оно лишено того философско-метафизического содержания, которое было у Аристотеля, но преимущественно наполнено психологическим, социологическим, праксеологическим, правовым содержанием. В то же время необходимость именно философско-этического задания понятия поступка стала осознаваться философами XX века, особенно мыслящими «после Аушвица»: когда прежние основания большинства общественных наук и наук о человеке (социологии, истории, правоведения) были дискредитированы, в том числе и большинство понятий этики, такие как норма, ответственность, справедливость, совесть и само понятие морали (чему посвящены работы Арендт, Баумана, Ясперса, Адорно, Агамбена, Сартра).

Исходным для понятия поступка, как он задавался античной философией, очевидно является идея ἀρχή: именно она лежит в основе аристотелевского понятия поступка. Поступок есть такое действие или речь, начало которых возведено к тому, кто действует или говорит, то есть к моральному

субъекту. А сам субъект представлен как инициирующее начало, обладающее решимостью ворваться в бытие, решимостью *быть*. На что он решается? Что инициирует? Собственное бытие, которое возможно исключительно в качестве некоторого абсолютного начала, обрывающего детерминированный ход эмпирических вещей, взрывает, аннигилирует его. В сущности, порождает само бытие, так как сам эмпирический мир, вещность – не есть бытие подлинное, но лишь кажимость. Это – понятийное развёртывание видения морали как способа субъектного существования человека, как пространства индивидуально-ответственного поступка. Соответственно, и исторический генезис морали видится как обособление индивида от социально-природных связей, от вещной детерминированности, от принадлежности эмпирическому миру, которое было в античности осмыслено в идее и проблеме бытия самим собой (точнее, само *самое себя* есть иное слово для человеческого бытия). Принадлежность человеческому бытию была осознана не как некая тождественность родоплеменной общности, совокупности людей, не как соответствие неким более широким формам жизни, не как подведение под некое общее содержательное (предикатное) понятие человеческого, но как самодостаточное бытие, как обращение к себе как автономному началу.

Простая мысль, что *самое себя* не может быть выведено из связей и понятий мира, не может быть схвачено никакой иной идеей, кроме идеи самодостаточности, начала, ἀρχή, автономности, – эта мысль находит своё наиболее полное выражение именно у Аристотеля. Но вопрос о бытии самим собой соотносится с обнаружением его действительности – таковой для человека оказывается поступок, то есть действие (или речь), началом которого, то есть его первой и последней, единственной причиной является сам человек: и именно в этом качестве он есть *самое себя*. В этой идее поступка коренится этическая постановка философского вопроса о бытии. Для понимания идеи начала поступка, возведённого к деятельному человеку, особое значение имеют даже не только прямые высказывания Аристотеля, но, возможно, даже в большей степени, его настойчивое противопоставление активности и страдательности, понимание бытия как

именно активности, как инициации поступка[945]. И ещё одна идея Аристотеля фундаментальна для философского понятия поступка: человек может быть началом не только собственного действия и слова, но и действия и слова другого. Более того: другой и есть тот, начало поступка которого есть я сам.

Итак, в основе философско-этического понятия поступка лежит идея субъекта как абсолютного начала, что перемещает его рассмотрение из области поиска и анализа разнообразных причин в область проблематики индивидуальной ответственности, субъектного бытия. Моральный поступок не есть событие или факт эмпирической жизни: понятие поступка возможно лишь в поле специфических философских понятий и смыслов (это «событие бытия» Бахтина). Понимание поступка как действия или речи, начало которого возведено к поступающему, означает, что поступок не есть нечто причинённое ни ситуацией, ни реалиями отношений, ни психологией человека, ни его предшествующим опытом. Это понятие, в сущности, устраняет саму идею причинности: человек есть начало поступка – это значит, что собой, своим вторжением он отменяет все многочисленные детерминации эмпирического мира, отменяет сам этот мир и начинает, зачинает его сначала, с начала, которым является он сам. Но невозможно помыслить это начинание как просто начинание ещё одной, пусть новой цепи причин и следствий. Точно так же невозможно помыслить выделенный уголок свободы в пространстве всеобщей детерминированности. Таким образом, связь субъекта и поступка не есть отношение причинения, а нечто принципиально иное, и понимание этого иного составляет одну из наиболее трудных, но ключевых задач. Аристотель приближается к ответу в своих знаменитых тавтологиях, и в первую очередь – утверждением, что добродетельный человек есть тот, который совершает добродетельные поступки, а добродетельный поступок есть такой,

[945] Активность, инициация поступка воплощается, и даже в предельной степени воплощается, и в негативном поступке – в несовершении определённого действия: начальность поступающего воплощается в нём в наиболее чистом виде, чему и посвящена негативная этика А.А. Гусейнова. Не-совершение как активный акт есть не пассивность, но решение поступающего и его поступок.

который совершает добродетельный человек. Идея слитости сущности и существования предчувствуется Античностью: быть εὐδαίμων и пробыть εὐδαίμων – одно и то же, одно и то же – хорошо жить и хорошо прожить. Бытие самим собой невозможно отделить от пребывания самим собой, бытие добродетельным – от добродетельного поступания. Это тождество означает, что моральный субъект не есть продукт или следствие своих поступков; и моральный субъект не есть набор качеств – любая качественная определённость предполагает источник, причину, предшествование: утверждение, что начало поступка возведено к субъекту (*самому себя* человека), не означает, что до и вне поступка существует обладающий некоторыми качествами субъект или человек (или личность и т.п.), чьи качества детерминируют совершаемый им поступок. Собственно, взгляд на субъекта морали извне (если бы он был возможен) дал бы нам Ничто, абсолютно бескачественное Ничто. Это своего рода математическая точка, взгляд от которой порождает Всё, и это Всё обретается в поступке, задаётся им, – нет никакого внешне заданного критерия оценки поступка в его нравственном качестве. Отношение субъекта и поступка не причинно-следственное, а отношение тождества бытия: морального субъекта (и человека как морального существа) нет вне, до или после поступка. Можно сказать, что поступок есть единственная форма бытия субъекта морали.

Ничтожение причинно-следственного устройства эмпирического мира в поступке означает, что поступок-субъект вневременен. Он не имеет прошлого (не детерминирован прошлым), истории, и не имеет будущего (не определяется результатом, что означает, что он включает всё возможное развёртывание в себя не как временно́е, а как полноту собственного существования). Будучи вырванным из причинно-следственных отношений, поступок не имеет временны́х определений, он *вне*-временен или вечен: не может быть локализован ни в прошлом, ни в будущем. Он лишён и пространственных определений. Всё это является и выражением, и подтверждением единственности поступка-субъекта. В своей абсолютности моральный поступок единственен – он не разворачивается в цепь причинно-следственно связан-

ных поступков, в то, что схватывается понятием поведения и предполагает некую познаваемую законосообразность и предсказуемость. Идея единственности поступка и субъекта (в их тождественности) ведёт к пониманию всего человеческого мира (и всей целостной жизни человека) как *моего* поступка, началом которого я являюсь в абсолютном смысле. Если невозможно задать ни пространственно-временные эмпирические границы моего поступка, ни ограничить мою ответственность, то поступком следует признать саму актуальность моего бытия, в которой бытийствует и человечество как таковое, со всей своей историей, всеми своими событиями, которые даны моральному субъекту не как факты, а как его собственные поступки. Именно так даны ему (то есть мне, так как субъект единственен) и Аушвиц, и смерть Сократа. Отказ от такого видения их как исключительно моих поступков, то есть от моральной ответственности, есть точка исчезновения моральной субъектности, выхода из пространства морали, а для этика — превращение в исследователя эмпирической реальности, то есть историка, социолога, психолога и т.п. Идея единственности субъекта является не отрицанием, а обоснованием и основанием другого как *моего* другого, как того, за поступок которого я отвечаю как за собственный, будучи его началом (действия и слова, не являющиеся моими, не являются поступками, но лишь явлениями эмпирического мира).

Мысль в своём содержании не зависит от моей воли, точно так же как многое, если не всё, в моем действии или речи, и тем более — чувстве, не зависит от меня. Предельным случаем такой независимости является любовь, которая при абсолютной не-мной-порождённости и ничем-не-опосредованности является предельной по насыщенности формой моей жизни, моего подлинного бытия. Иными словами, чтобы быть мной, способом моего бытия, чтобы быть моим, не надо быть порождённым, контролируемым усилием моей воли. Достаточно быть моим, тождественным мне. *Мойность* есть иное слово для моральной ответственности, не имеющей пространственно-временных границ.

Мысль, в своём содержании рождённая не мной, не имеющая границ и ограничений — ибо ни логика, ни

реальность, ни представление о хорошем не способны её связать – является моей уже в силу того простого факта, что мыслится мной и не имеет иной формы существования: я могу не быть автором её содержания, но я всё равно являюсь её единственным автором[946]. И это есть достаточное и необходимое условие бытия мысли как поступка, её принадлежности пространству морали. И тот факт, что от мысли нет прямого перехода к действию, ничего не меняет в нашем рассмотрении. Мысль становится подлинной тогда, когда она оступается, проваливается в поступок, когда я решаюсь на неё. Практический разум и есть доведенность мысли до поступка, но не в том смысле, что разум обслуживает человеческое действие в эмпирическом мире, что он взвешивает некое знание о нём и некоторое моральное содержание, не в том смысле, что разум опосредует причинно-следственные связи мира и вписывает человека в них (подобно нити в лабиринте Минотавра). Разум становится практическим в качестве поступка как задающая мир сила, как мысль, обретающая подлинность в становлении поступком, то есть в моей решимости на мысль и ответственности за неё.

Итак – понятие поступка. Предельно метафизическое, а значит, не задаваемое определением, но лишь разворачивающееся в тождествах. Такое понятие есть способ мысли, её неустранимая окрашенность, пафос и возвращение к исходному с любой самой удалённой точки.

* * *

Философия в большой степени пользуется живым повседневным языком, при этом отвергая, развенчивая, критикуя его повседневные смыслы, задавая философское понятие через очищение от них и противопоставление им. Даже если кажется, что она начинает с перечисления и обобщения обыденных смыслов, она никогда не ограничивается и не

[946] Симона Вейль: «Мысли попадают в мою голову по ошибке, а осознав ошибку, немедленно хотят выйти. Я не знаю, ни откуда они приходят, ни чего они стоят, но думаю, что не имею права препятствовать этим действиям» (*Вейль С.* Тяжесть и благодать. М.: Русский путь, 2008. С. 21).

завершается этим. К этой мыслительной работе по отвержению не-философского содержания и взгляда присоединена (разными путями и в разной степени) работа по отвержению тех направлений мысли, которые родились внутри философской истории. В отношении понятия поступка чрезвычайной актуальностью и болезненностью отличаются обе эти задачи: начальная попытка понять, от чего необходимо отказаться при задании понятия поступка как морально-философского (при том, что как понятие оно возможно исключительно как морально-философское, и при том, что иногда отказ от «заражённых» и чуждых понятий и ходов мысли очевиднее и надёжнее, чем нахождение иных, но, возможно, ведёт к ним), а также сформулировать вопросы, требующие в дальнейшем развёрнутого рассмотрения, для начала – назвать некоторые понятия, через которые раскрывается понятие поступка и обретает свой язык основанная на нём моральная философия.

В истории осмысления понятия поступка мы сталкиваемся со своего рода внутренним напряжением: это понятие не только отодвинуто в область этики, понимаемой при этом как нечто локальное по отношению к телу философии, но и периферийно в самом корпусе этических текстов и идей. Это очевидно уже в силу того, что оно отсутствует во многих не только философских, но даже этических словарях: В Энциклопедическом словаре по этике 2001-го года нет статьи «Поступок», между «Постмодернизмом» и «Прагматизмом» – зияющая пустота: и это является значимым свидетельством. Нет такой статьи и в Новой философской энциклопедии. Но и там, где такая статья всё же есть, это понятие выступает совсем не в качестве центрального, задающего философские основания всей этике, а как вторичное, порождённое необходимостью дать центральным понятиям некий эмпирический коррелят. Особым симптомом можно считать отсутствие аристотелевского этического учения, основанного на понятии поступка, в трудах, напрямую посвящённых этому понятию. Например, в книге Р. Дж. Бернштейна[947] и в объёмном

[947] *Bernstein R.J.* Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1999.

труде Г.Л. Тульчинского[948] имя Аристотеля лишь упоминается и чаще всего в связи с его логикой и гносеологическими темами. Теории поступка Аристотеля нет и в энциклопедических статьях об action, посвящённых разборкам между отдельными современными направлениями и авторами[949], она отсутствует в качестве определяющей в многочисленных трудах philosophy of action. Требует понимания сам этот факт – вопиющий в силу очевидности исключительного богатства и глубины того, как Аристотель задаёт это понятие именно как философское. Конечно, аристотелевская теория поступка может детально рассматриваться в историко-философских исследованиях и в немногочисленных трудах, посвящённых идее πρᾶξις, но она не включена в этическую мысль и не играет в ней значимой роли. Рискну предположить, что обращение к понятию поступка было бы разрушительным для многих современных этических текстов, разоблачительным для них и всей истории этики. В то же время оно выступает своего рода сигнальным маяком, указывающим на этические учения, отличающиеся подлинно метафизическим характером.

Как случилось, что понятие πρᾶξις, поступка, центральное в этике Аристотеля, исчезает из этической мысли (парадоксальным образом именно из этической, и, пожалуй, даже из специально философской, тогда как оно сохраняет свой подлинно метафизический смысл в трудах тех, кто не считает себя философом или исключительно им, таких как Маркс, или как Бахтин, Арендт или Бауман), а если и используется, то в некотором неопределённом, чаще всего как бы очевидном обыденном смысле? Любой теоретик морали с лёгкой душой согласится, что поступок – важнейшее понятие моральной философии, что, когда мы говорим о морали, мы в первую очередь имеем в виду поступки людей, но это лишь усугубляет ситуацию, так как моральная философия, действительно основанная на понятии поступка, радикально отменяет все самые распространённые понятийные ряды

[948] *Тульчинский Г.Л.* Философия поступка: Самоопределение личности в современном обществе. СПб.: Алетейя, 2020.

[949] См.: *Goldman A., Smith H.* Action // Encyclopedia of Ethics / L.C. Becker, Ch.B. Becker (eds.). Vol. I. N.-Y., L.: Routledge, 2001. P. 13–15; *Wilson G.* Action // Standford Encyclopedia of Philosophy.

и положения этических теорий, она оказывается несовместимой с ними. Специфика понятия поступка ещё и такова, что в нём, именно в нём ставится под сомнение сама локализация этики, лишение её того статуса, который она имела изначально, — это понятие требует понимания её как первой философии: поступок как понятие схватывает особый и единственный способ бытия человека, причём человека не как одного из эмпирических существ некоторого объективно и вне него самого существующего мира, но человека как ядра, сердцевины, основы этого мира, человека как мыслящего и творящего этот мир, так что последний невозможно помыслить вне него подобно тому, как невозможно для верующего помыслить мир вне бога. В силу этого понятие поступка есть не просто морально-философское, но и фундаментальное философское понятие, задающее философию в целом, философию как практическую философию, то есть философию как кульминацию мышления поступающего человека и как принципиально субъектное, персонифицированное мышление, которое само по себе является поступком.

Повторю: понятие поступка является не просто философским, но *исключительно* философским, метафизическим, спекулятивным, то есть задаётся только философией, только в ней обретает содержательную определённость и не имеет коррелятов в понятиях эмпирических наук. Важно суметь помыслить поступок как данность, которая не принадлежит эмпирическому пространству детерминации, ни из чего не выводима и ничем не причинена. Возможность так помыслить поступок заложена в противопоставлении двух оптик, двух направлений взгляда: изнутри поступка на мир, им порождаемый, — это взгляд поступающего, и извне — на то, что видимо стороннему наблюдателю, но что уже невозможно назвать поступком. Это различение обнаруживается во взаимном смысловом отвержении философии и так называемых наук о человеке, во взаимном отрицании понятий: поступка и поведения, субъекта и личности, единственности и множественности, начала и причины, бес-качественности и совокупности качеств, др. Только моральный философ, мыслящий именно и только как субъект поступка, может соединить поступок как эмпирическую данность и его субъектность, то

есть вырванность из пространства детерминации, причин и следствий, – ведь этот поступок есть его собственный поступок, факт его жизни, более того – он сам. Поступок в силу этого сочетания действительности, осуществлённости и субъектности является абсолютным и окончательным, отождествляющим субъектность с объективностью и неслучайностью. В этом он разворачивается как форма бытия, а моральная философия – как первая философия[950].

В философии поступка сконцентрирован и неустраним персонифицированный характер философии как мышления от первого лица: она требует высказываний именно от имени Я – самого поступающего (поступающего в том числе и своим мышлением). Оптика изнутри поступка означает невозможность говорить о поступке другого, но лишь о действии другого как собственном поступке, а значит об ответственности за всё, происходящее в мире, за мир как мой.

Поступок – не интеллектуальное дело, не теоретическая задача, ему не предшествует рациональный дискурс, он не есть вывод из размышления, хотя само размышление всегда также есть поступок (Бахтин говорит об этом: нет перехода от содержания поступка к нему как факту, к его действительности и нет перехода от нормы к поступку.) Поэтому моральная философия не есть рефлексия некоторого рационального дискурса, ведущего к поступку, или его идеоло-

[950] Открытую формулировку идеи моральной философии как первой философии см.: *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. С. 80–138; *Baracchi C.* Aristotle's Ethics as First Philosophy. New York: Cambridge UP, 2008, и труды А.А. Гусейнова, в первую очередь его статьи, посвящённые философии поступка Бахтина. Конечно, идея этики как первой философии связана и с именем Э. Левинаса: у него через озабоченность бытием открывается этика как первая философия, в чем видят его укорененность в Аристотеле (собственно, Левинас и определяет первую философию через выявление параллелизма между «Метафизикой» и «Никомаховой этикой» Аристотеля), утверждает примат этики перед онтологией, ответственности перед сущностью: таковой она видится через понимание отношения с другим как своего рода мета-онтологии. Для Бахтина сама философия поступка есть онтология, а не нечто предшествующее ей, у него нет до-онтологического и до-эпистемического отношения с Другим, которое, как у Левинаса, утверждает этику как первую философию (См.: *Eskin M.* Ethics and Dialogue: In the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel′shtam, and Celan. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 70).

гического осмысления-оформления-нормирования. Она есть мышление поступающего-поступившего, которое сталкивается с напряжением между невозможностью собственной теоретичности и стремлением к ней.

Переплетение вопросов, как возможен индивидуально-ответственный поступок и каков язык говорения-мышления о поступке, порождает тот философский (морально-философский) язык, который впоследствии был вытеснен из этики, заменён языком права (понятиями нормы, закона, справедливости, взаимности, мотивов, намерений, следствий, юридически понимаемой ответственности и т.д.). Произошедшее с человечеством в лице каждого отдельного человека в середине XX века и называемое Аушвицем обрушило мораль, заражённую правом, дискредитировало её – причём не в качестве одного из соучастников, а в качестве важнейшей основы произошедшего – нацистской морали, наполняющей своим идейным содержанием и при этом воспроизводя все классически признаваемые формы явленности морали: норму, заповедь, представления о добре и зле, совесть и т.д. На фоне этой дискредитации морали в её формальном и идейном содержании единственной опорой для сохранения морального мышления осталась идея индивидуального поступка (поступка спасения), причём такого поступка, который не опосредован моральными идеями и формами, но рождён неким выпадением из социальности и осознаваем совершающими его как беспричинный. Попытка опереться на идею такого поступка неизбежно сталкивается с её невыразимостью в силу первичности самого этого поступка по отношению к речи. Как помыслить поступок не-убийства вне заповеди «не убий», вне идей добра и зла, вне границы человеческого (между человеком и не-человеком)? Как помыслить поступок в его абсолютной самодостаточности – то есть бесцельности и противопоставленности любой причинно-следственной связности и логике? Тут и совершается поворот философии вспять – к её началу, к поиску философского языка мышления об абсолюте, единственности, цельности, нерасчленённости, явным образом сконцентрированных в понятии поступка. В разных по основаниям философских рассмотрениях легко обнаруживается понятийное единство,

и само по себе это показывает, что их понятийный ряд рождается из философии поступка как таковой. Взывание к её понятийной поддержке сквозит в «чистой имманентности» Делёза, в событии жизни, в чистом поступке (даре) Деррида, в чистом совершении, в бессодержательности, бескачественности, в попытке назвать данность данностью. Этой понятийной «озабоченности» и предшествует, и отвечает поступок как событие бытия М.М. Бахтина, и актуальная действительность, энергия, самодостаточность Аристотеля. Во всех этих понятиях, разделённых иногда тысячелетиями, просматривается единство — и это единство философского понятия поступка и философского языка, пытающегося задать его.

Понятийный ряд философии поступка и случаен, и необходим, и завершён, и открыт. Составляющие его понятия неустранимы и очевидны, но порядок их может быть совершенно любым. Это открытый, незавершённый понятийный ряд (как и любой ряд такого рода), но речь идёт о тождествах, о полноте и единстве, и поэтому он не только открыт, но *одновременно завершён и полон*. То есть он полон в любом данном виде, но к нему может добавляться бесконечное число новых тождеств-понятий, и представленный порядок их может быть разным, так как все они слиты и любое мыслится в связи-тождестве с любым при отсутствии структурированности и иерархии.

Понятия этого ряда не связаны друг с другом причинно-следственной логикой: они есть попытка схватывания единого и единственного тождества, единства поступка, отменяющего причинно-следственные связи, детерминированность мира, без чего невозможно помыслить человеческий поступок и субъекта как его начало. Можно привести много примеров тождественности любого понятия этого ряда понятию поступка как таковому. Начало (ἀρχή) не есть причина поступка, внеположенная ему, и решение (προαίρεσις) дано только в самом поступке, причём не так, что поступок является своего рода подтверждением наличия и содержания решения: решение в принципе не дано в качестве содержания знания ни самому поступающему, ни его Другому, ни теоретику-наблюдателю. Невозможно также утверждать, что

единственность субъекта поступка вытекает из его центральности, или, наоборот, что он находится в центре мира в силу своей единственности: логически оба утверждения возможны, но ни у одного нет приоритета, что и обессмысливает их. Невозможно и сказать, что поступок вневременен или вечен, так как сама вневременность не внеположена ему: помыслить вневременность можно лишь в идее поступка (совершённый поступок неустранимо актуален, он совершён навсегда или, иначе, я есть навсегда совершивший его). Так же неразделимы и не доступны причинно-следственному пониманию понятия моего и ответственности: поступок мой, так как я ответственен за него, или я ответственен в силу того, что он – мой?! Невозможность приоритета суждения делает бессмысленным само стремление задаваться вопросом о причине и первичности: надо признать, что в моральной философии вопрос о причине невозможен и бессмысленен.

Мораль полагает предел рациональности[951], она не иррациональна и не антирациональна, но более чем рациональна, ибо поступок ответственен. Решение о поступке принимается не как логический вывод из знания мира, но как ответственное творение мира в качестве своего: отношения самого поступка и субъекта не есть причинно-следственная связь, не есть отношение детерминации, но явленность того, что отличает мораль во всех её проявлениях в качестве абсолютной – а именно, закольцованность, то, что, словами А.А. Гусейнова, её понятия ссылаются друг на друга. Здесь не уместны логика познания и целе-следственное устройство эмпирического мира. Можно привести множество примеров того, о чём идёт речь: это и известное аристотелевское отношение между добродетельным человеком и добродетельным поступком (а у Зиммеля это поступок и характер), между свободой и ответственностью, то, что я избираю бытие себя, но само бытие есть избрание. Это и закольцованность субъектности и абсолютности. Абсолютность морали проявляется во всех этих закольцованностях или ссылках друг на друга – проявлениях тождественности самой себе; и язык чувствует свою

[951] См.: *Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности // *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок. С. 281–307.

неуместность при любом обращении к нему, он вынужден ломать свои структуры и успокаиваться на тавтологичности как наиболее адекватной форме этического языка. Поэтому Кант называл этику самой тавтологичной наукой, а те, кто подходил к ней с позиций логики и языковых структур, приходил к идее возможности лишь молчания.

Начать понятийный «ряд» философии поступка можно с любого принадлежащего ему понятия, так как все они сплетены в комок тождеств: именно тождественность, слитость, неразличимость составляют сквозную основу этого ряда (слово «ряд» здесь лишь дань традиции и языковым стереотипам). Мышление тождеств неизбежно сталкивается с проблемой невыразимости в языке, заражённом причинно-следственной и субъектно-объектной логикой, тогда как оно тяготеет к простому называнию, наименованию, констатации. Это задаёт и способ описания, и его стиль: это преимущественно именно называние, множественность которого определена лишь ограниченностью языка и мышления, а не самим предметом. Речь идёт о тождестве субъекта и поступка, субъекта и решения, решения и поступка, об обратимости любой связи — единственности и центральности, единственности и ответственности.

В попытке приближения к понятию поступка через его развёртывание-свёртывание в комок тождеств и лишь в силу исторического приоритета и значимости для понимания моральной философии как первой начнём с понимания поступка как бытия. Тот, кто подвергает этот шаг сомнению, должен ответить на вопрос, с чего начинает он сам.

Поступок есть бытие. Философия начинается с двух сплетённых друг с другом вопросов, точнее — с тождества, к которому она и движется, и от которого отталкивается: это вопросы о бытии самим собой и о начале. Сформулированные в качестве гносеологического и онтологического вопросов в некоей кульминационной точке они получают этический ответ, и ядром этого ответа стало понятие поступка (πρᾶξις): Аристотель понимает поступок как исключительную форму бытия человека как самого себя именно в качестве начала поступка. Элейское «быть и знать — одно и то же» преобразуется в «быть и поступать — одно и то же»

(а если принять сократовское тождество знания и добродетели, то мы получим: «быть, знать и поступать — одно и то же»). Этический характер ответа лишь выявляет тот факт, что и сама постановка исходных философских вопросов имела этическую основу, была порождена поиском того, что человек избирает, предпочитает: он ищет полноты и самодостаточности, самозаконодательности и абсолютности для самого себя, ищет того, что для него дано в мифе как божественное. Он ищет доброкачественности, и философская этика формируется как мышление о бытии в его человеческой доброкачественности. Первые философы ищут начало и самое себя в их содержательном совпадении, и они находят это совпадение в собственном акте мышления как поступка: «по Сократу, я по-настоящему существую тогда, когда являюсь субъектом сознательного мышления», «я подлинно мыслю, когда мыслит мое “я”»[952].

Здесь подлинная деятельность, подлинное бытие есть лишь *моя* деятельность, *моё* бытие, я сам. Мысль обретает полноту и неотменимость исключительно в том, что она есть мой поступок: Сократ как обычно приводит множество разных примеров справедливой и несправедливой лжи, но искомую завершённость его мысль обретает лишь в том утверждаемом им факте, что сам он никогда не лжёт. В поступке философ находит искомую неотменимость, то, что нельзя уже никак будет задним числом сделать несуществовавшим, что истинно и безошибочно. Вот в этом превосходстве поступка, неотменимого персонализированно-единственного действия перед оспаривающими друг друга деперсонализированно-множественными теоретическими изложениями философия обретает свой исключительный статус в качестве практической философии, мышления поступающего субъекта. Практическая философия не есть мышление, которое вырабатывает некие общие правила и нормы, даёт технические рекомендации по оптимизации и достижению эффективности человеческих действий, она не является праксеологией. Она — практическая в том смысле, что она есть мышление

[952] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986. С. 29—30.

того, кто поступает и этим задаёт мир в его целостности, оставаясь его центром. Философия основана на моей (философа) центральной неустранимости, и в силу этого она и мыслит мир в его полноте: так, что сам мыслящий включён в него в качестве поступающего. Известно античное противопоставление деятельного и созерцательного образа жизни, но понятие поступка ставит его под сомнение или, по крайней мере, усложняет, что подсказывает соображение Аристотеля, многократно мною воспроизведенное: «Практическая жизнь не обязательно должна иметь отношение к другим, как думают некоторые, точно так же как практическими являются не только те мысли, которые возникают ради результатов поступка, но в гораздо большей степени те созерцания и рассуждения, которые являются самодостаточными и существуют ради себя самих» (*Polit.* 1325b 15–21). Мысль *самодостаточная* и *ради самой себя* и есть мысль как поступок, ведь именно так Аристотель определяет πρᾶξις: он самодостаточен, содержит цель в самом себе (что означает, что он бесцелен), то есть совершается ради самого себя, и начало его возведено к «нам самим», то есть ко мне; поступок есть бытие, актуальная действительность[953], энергия (ἐνέργεια), и мышление есть поступок. Для философии важнейшим ещё с Парменида было помыслить бытие, которое не может быть раздроблено ни временем, ни пространством, ни изменениями – которое едино, которое есть полнота и наличие. Поступок – актуальная действительность, полностью дан здесь и сейчас или всюду и вечно. Для философии поступка нет вопросов, как действовать в зависимости от ситуации или иных обстоятельств, а также как идеально опосредовать-оправдать свои действия: она имеет дело напрямую с актуальной действительностью, с данностью поступка, и она имеет дело с ним изнутри него самого как с поступком самого мыслящего: и именно поэтому она есть практическая философия. Она –

[953] Только поступок есть не вероятностное, не гипотетическое, а действительное бытие: он соотносит и разрешает в «едином и единственном и уже последнем контексте и смысл и факт» (*Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. С. 103): в нём осуществляется выход из возможности в единственность раз и навсегда – Бахтин сближается с Аристотелем в понимании поступка как действительности.

не продавец в посудной лавке, в которой полки ломятся от пёстрого товара, предлагаемого на выбор. Она – гончар, крутящий свой круг и вечно изготавливающий один и тот же горшок, гончар, со-мыслимый с образом бога – и не в силу того, что он создаёт, творит мир, и не потому, что может выбирать форму этого мира, а в силу той простой данности, что малейшее движение пальца меняет форму горшка.

Бытие, которое ищет философ, есть *моё* бытие. *Идея моего как способ помыслить поступок* и *поступок как ответ на поиск моего* – одно из исходных тождеств, с обнаружения которого начинается идея поступка в античности (через два тысячелетия у Сартра человек узнает о «моей свободе» через «свои действия», а моим является «все, что со мной случается»[954] и ответственность есть признание «моим»). Подобно тому как возможность *моего* поступка коренится в *моей* мысли, так же и возможность *моей* мысли укоренена в возможности *моего* поступка: именно в этой устойчивой точке мышление и поступок очевидным образом соприкасаются.

Философия обращается к понятию *моего* с античности, особое значение оно имеет у Юма, у которого аффект гордости, тесным образом связанный с идентичностью Я, порождается «моим», Сартр говорит о «*моей* свободе»[955], о которой я узнаю через «свои действия», его же: «...все, что со мной случается, является моим»[956]; «прежде всего я существую на моем месте, без выбора, вне необходимости, как чистый абсолютный факт моего бытия»[957]. В этих сартровских словах узнается мысль М.М. Бахтина из «К философии поступка».

Понятие *мой* выражает в самом общем и сущностном смысле утверждение Я как бытийствующего, оно указывает на Я и на мир как на тождество, как на ссылающихся друг на друга: ведь первый вопрос, выражающий движение этого понятия – являюсь ли моим я сам? Это *вопрос об отношении меня с самим собой* – и его можно считать первым и наиболее фундаментальным моральным и философско-этическим

[954] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 558.
[955] Там же. С. 450.
[956] Там же. С. 558.
[957] Там же. С. 499.

вопросом: *поиск самого себя* и *избрание себя в себе* есть первые вопросы зарождающейся моральной философии. Когда Я избирает бытие себя, зарождается отношение меня к самому себе, и это – фундаментальное отношение, лежащее в основе всякого иного отношения (вернее, и являющееся любым отношением), – эта идея рождается в форме вопроса у Сократа и становится ответом в учении Аристотеля, в его идее о дружбе с самим собой как источнике дружбы вообще, а значит, и полиса. Избрание себя – важнейшая тема античной мысли. Одной из форм такого избрания является описанная Фуко забота о себе, забота, предшествующая и определяющая задачу познания самого себя. Позднейшая философия сделала ставку именно на это познание, в котором Я сам становлюсь частью познаваемого мира, овеществляюсь и объективируюсь. Но избрание самого себя означает нечто противоположное: это избрание не в виде знания, не в виде суждения, не проговариваемое – только так можно понять и принять аристотелевскую идею об избрании в себе не человеческого, а божественного. Аристотель утверждает, что человек избирает в себе бытие себя, а не бытие чего-то иного в себе, многократно повторяет эту мысль, настаивает на ней, так что и в рассуждении о дружбе речь идёт о том, что человек выбирает себя и исходит из себя. Предпочтение себя в себе и избрание божественного в себе – тождество, одно. Это – бытие самодостаточным, автономным началом мира (своего мира) как целого, как единого. И моральная философия начинается с открытия, что такое бытие есть человеческое и что оно возможно лишь в поступке. И тот факт, что Величавый ценит собственное благодеяние и не ценит оказанного ему, есть явленность того, что «для всех бытие (to einai) – это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (то есть живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynamei), его творение являет в действительности (energeiai)» (EN 1168a). Это и есть «предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]».

Причастность к бытию в деятельности и предпочтение жизни самого себя, а не чего-то другого в себе – вот единое начало морали.

Итак, *поиск самого себя* и *избрание себя в себе*. Для Аристотеля это вопрос о том, как возможно поступать от своего имени, как возможен поступок. Ответом на него можно считать и идею недвижного двигателя, и образ Величавого. Последний является персонифицированным образом того, кто избирает в себе самого себя. Мысль Аристотеля можно воспроизвести таким образом: человек избирает бытие, а не небытие; бытие человека есть деятельность, и избрание себя означает избрание собственного поступка, или, иными словами, поступка как своего. Для Величавого исключительной значимостью обладает то, что делает *он* по отношению к другим, а не другие по отношению к нему. Величавость выражается в поступании и в презрении ко всему, что препятствует этому: а именно к тому, что могло бы мешать Величавому быть парресийным, говорить правду (в «Никомаховой этике»), и к самой необходимости (в «Риторике»).

Избрать себя в себе невозможно не поступая, так как моё Я не просто не уловимо познанием, но разрушается им. Познание порождает уходящую в бесконечность цепочку Я, каждый раз призрачно возникающих за спиной познающего, за спиной субъекта познания всегда стоит иной познающий. Совершение же поступка есть инициация, порождение бытия из ничто (так как за мной, за моей спиной как поступающего ничего и никого нет – иначе поступок не будет моим, то есть не будет уже поступком, а лишь действием в цепи многообразных движений. Я как субъект находится на границе небытия и бытия). Я возможно только как Я поступающее, как субъект поступка, поэтому и Я познающее возможно, если сам акт познания рассматривается не в пространстве познания, а в качестве поступка: когда познающий берет на себя ответственность за познание как свой поступок. Любая обращённость *на* себя ведёт к утрате Я, потере субъектности, которая обретается в противоположной направленности – от себя, от Я. Это движение не от познания, не от культуры, не от Других к Я, а, наоборот – утверждение Я как возможности и источника бытия Другого, культуры, возможности

познания. Я не могу познать и помыслить своё Я, но я могу поступать от своего имени – это сердцевина морали и ключ к этическому.

Узнать *себя* через *своё* кажется делом не человеческим: человек, скорее, *своё* превращает в *не-своё*, порождая мир социума, культуры, науки. Это божественному свойственно творить мир, тождественный себе, неотчуждаемый от себя, не отдаваемый в чужое ведение. И все же В. Бибихин дает надежду: «Смысл этого божественного самосозерцания, наверное, в том, что Бог знает и один по-настоящему знает *свое*. А человек, получается, и не знает собственно *свое* и никогда в полноте не узнает? Или в *своем*, в *родном* человек – Бог, они одно?... *Свое, родное* – одно человека и Бога?»[958]. Через познание мир не становится своим, бытием себя, это возможно только в поступке, что нащупывает Дэвид Юм в поисках идентичности: она не давалась познанию, но могла быть задана через поступок.

Обнаружение своего-себя в поступке – свидетельство того понимания происхождения морали, которое связывает её с индивидуализацией человека, с осознанием собственной выделенности и полу-божественности, несводимости к сообществу и его нормам, выражением потребности и способности поступать от своего имени.

Античная мысль об избрании бытия и бытия самого себя в себе, осуществляемого в действии (поступке), перекликается с сартровской идеей о связи обладания, действия и бытия: «подобная связь существует, когда показывают морального субъекта, действующего, чтобы сделаться, и, сделавшись, быть». «Целью морали издавна было дать человеку средство быть»[959], – говорит он, но мораль не есть *средство* быть, это и есть само бытие – не вещное, не социально-природное, но субъектное. Мораль – не средство для бытия человека, но само это бытие: иначе кому-чему бы давалось средство? Небытию? Мораль и есть бытие самого-себя: не вещью, не ролью, не носителем норм и ценностей, а абсолютным началом в своём единственном лице. Именно этот смысл зало-

[958] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. С. 82.
[959] Там же. С. 444.

жен в понятии субъектности. У Бахтина эта аристотелевская мысль выражена так: «Только в действии человек становится самим собой»[960].

Недифференцированность идеи поступка. Понятие бытия и поступка как бытия есть попытка помыслить единое целое (и человеческий мир как цельный, единый мир, рождённый поступком). Иными словами, тождество поступка и бытия означает недифференцированность поступка, невозможность мыслить его через различения и классификации. Это предполагает отказ от них: отказ от локализации морали в некотором ряду (например, в ряду форм ценностно-нормативной регуляции и знания – права, обычая или науки, искусства), от её рядоположенности, от различения форм индивидуальной человеческой активности в их отнесенности к поступкам (то есть, например, вычленения действий, которые не являются поступками), от дифференциации степени ответственности (в зависимости от психологических и социальных условий – например, вменяемости, степени социальной свободы или степени личного участия).

Бахтинская «К философии поступка» имеет особый ритм, задаваемый многократным повторением одной пары понятий: единый и единственный. Понятно, что и тут речь не о двух разных определениях, а о тождестве: единое не может не быть единственным, а единственное – единым (множественность неизбежно порождает множество отношений, качеств, расчленений). «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности»[961] – именно этот взгляд изнутри рождает первую философию. И это взгляд единственного поступающего, субъекта, не имеющего объекта, не гносеологического, и лишённого качественных определений, отменяемых тем, что он есть начало поступка.

---

[960] *Бахтин М.М.* Лекции по курсу «Введение в литературоведение» (В записи Т. Живаевой (Ковалёвой)) // *Клюева И.В., Лисунова Л.М.* М.М. Бахтин – мыслитель, педагог, человек. Саранск, 2010. С. 422.

[961] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. С. 102.

Поступком является и физическое действие, и речь, и мысль, и даже чувство, но понятие поступка не может быть задано ни дифференциацией последних, ни их перечислением. Его невозможно дифференцировать и по степени осознанности и намеренности (ведь мы принимаем ответственность даже за свои сны, даже за мысли и чувства, содержательное наполнение которых – не в нашей власти: ведь мы испытываем нравственный дискомфорт от некоторых снов, чувств и мыслей и считаем их своими). Вопрос о степени рациональности поступка отменяется пониманием, что «поступок в его целостности более чем рационален, – он *ответственен*»[962], а сама рациональность – лишь момент ответственности. Долженствующая единственность означает отказ от локализации, провинциализации ответственности.

Понятие поступка предполагает отказ от идеи множественности. Поступок единственен и исключает понятие поведения, воплощающее победу социальности над моралью, отменяющее спонтанность действия. Поведение есть нечто доступное теоретическому анализу и описанию, что подпадает под законы, регулируется нормами, объясняется и предсказывается: оно есть результат взаимодействия множества факторов, среди которых – наряду с другими – присутствует и сам деятель, но присутствует именно как один из факторов, сам также детерминируемый множеством явлений. Поведение присуще человеку как социально-природному существу (оно присуще и животному). От поведения нельзя перейти к поступку – невозможно его помыслить, находясь в поведенческой парадигме.

Самодостаточность-бесцельность-безрезультатность. Аристотель и следующая за ним Х. Арендт разводят поступок и творение (πρᾶξις и ποίησις) – совершение поступка и создание продукта, результата, но они же отменяют это разделение в идее самодостаточности поступка и имманентности цели: поступок содержит цель в самом себе, она не вынесена вовне, но тождественна самому совершению поступка. То есть она не есть творение, но сам поступок в его целостности,

[962] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. С. 103.

в его данности, в его полноте. Если поступок не имеет цели вне себя, то он, в сущности, не подпадает под традиционное определение целе-рационального действия; речь идёт об энергии «деятельности, не имеющей цели (ἀ-τελής) и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой... исчерпывающей все свое значение в своем собственном исполнении»[963]. Поступок бесцелен, как и бытие.

Вневременность. Поступок как разрыв, отмена причинно-следственного, детерминированного устройства мира, отменяет и связь прошлого, настоящего и будущего, а как актуальная действительность он есть всегда вечное или вневременное «сейчас». Для человека морали это означает, что я есть мой поступок, который не может быть устранён, исторгнут из меня, моей жизни, которая дана в нём в единстве, полноте и нерасчленённости. Иначе говоря, я-убивший есть таковой и актуально и в вечности: никакое раскаяние, прощение, забывание не могут изменить этого. И я как моральное существо могу «сделать бывшее небывшим» (Лев Шестов), не санкционировав, например, убийство, но не могу сделать себя неубивавшим. Вневременность совпадает с самодостаточностью поступка, который не разворачивается не только в предшествующие причины, но и в последующие результаты, но преобразует первое в собственное начало (субъекта), а второе – в единство собственного содержания.

Поступок не имеет истории и не имеет будущего: включает всё возможное развёртывание в себя не как временное, а как полноту собственного существования. Он лишён и пространственных определений. Всё это является выражением единственности поступка-субъекта. Если невозможно задать ни пространственно-временные эмпирические границы моего поступка, ни ограничить мою ответственность, то поступком следует признать саму актуальность моего бытия, в которой бытийствует и человечество как таковое, со всей своей историей, всеми своими событиями, которые даны моральному субъекту не как факты, а как его собственные поступки.

Асимметрия – центральность – единственность – ответственность. Понимание поступка как бытия самим собой,

[963] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 273.

бытия действующего в действии, бытия началом ведёт к радикальной асимметрии морального пространства: бытийствуя в поступке, человек (субъект, поступающий) выступает единственным и центральным началом мира; его отношение с миром, с Другим не есть отношение взаимного равенства, но только он, а правильнее было бы сказать – именно я и только я обладаю абсолютным приоритетом в этом отношении (это аристотелевское *«превосходство с точки зрения действия»* (τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν (EN 1168a 20)), так что действия, слова и чувства Другого так же являются моими, моим бытием, моим поступком. Наиболее внимательно эту асимметрию описывает Аристотель (хотя как проблема она ставится уже в раннем диалоге Платона (не наверняка его): «не потому любят, что любимое, а любимое, потому что любят» («Евтифрон»)): как различие между совершающим благодеяние (ποιήσωσιν εὖ) и претерпевающим его (πάθωσιν οὔ), превосходящим (τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος) и превосходимым (τὸ δ᾽ ὑπερεχομένου), между дружащим (ἡ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν) и дружимым (τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν), активным и пассивным. Он устанавливает не только ценностную, но и онтологическую асимметрию, задаваемую поступком.

Эта асимметрия бытия в качестве деятельного начала (субъекта) совершенно предельна, ибо человек поступка единственен (более того – это «единственная единственность» акта поступка, и её невозможно помыслить, но можно лишь «участно пережить»[964]). Для Бахтина моё бытие действительно как единственное – и эта единственность есть факт «моего не-алиби в бытии»: я не могу не поступать и поступать могу только я. «Долженствование возможно там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие»[965]. Долженствование, по мысли Бахтина, есть «категория... самой единственности поступка, его незаменимости и незаместимости, единственной нудительности...»[966]. Я как моральный субъект, как начало абсолютен и неслучаен именно в своей единственности, я есть «долженствующая един-

[964] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. С. 91.
[965] Там же. С. 113.
[966] Там же. С. 100.

ственность» и «действительный центр исхождения поступка»[967], и в силу этого само начало поступка, моя инициатива, моя активность – не случайное, а долженствующее.

Единственность означает не содержательное отличие от других, не уникальность, индивидуальность и подобные вещи, возникающие только в результате сравнения с другими. Она порождена не сравнением с другими (что было бы более привычно, если мыслить в традиционных категориях индивидуальности), а буквально единственностью моего места в мире, которое было бы таковым, даже если бы мы помыслили, что в этом мире никого больше нет: это такая единственность, которая делает меня подобным богу. И моя ответственность порождена не наличием других, а именно их отсутствием в качестве источников долженствования и носителей ответственности, именно моей единственностью на моем единственном месте – в центре бытия. «Единственность наличного бытия», «долженствующая единственность», тождественность поступка-ответственности-поступающего – это те понятия, без которых уже немыслима моральная философия после Бахтина.

Необходимо принять понятие единственности в качестве фундаментального в философии поступка, а значит – в моральной философии. Пожалуй, из моральных философов последовательно это понял и принял А.А. Гусейнов:

> ...В теоретическом мире – мире познания, мысли, общих определений, научных моделей, эстетических образов, этических и религиозных норм и т.д. – нельзя жить и поступать, ибо в нем нет того, кто живет и поступает: отдельного живого индивида, меня, Ивана, Жака и т.д. В нем мир предстает в своем отвлеченном единстве и в нем принципиально нет места для моей, Ивана, Жака и т.д. конкретной единственности. Человек включен в бытие, бытие в качестве индивида, в своей единственности, тем, что он находится там и тогда, где никто и никогда не может находиться. М.М. Бахтин обозначил это понятием не-алиби в бытии. Человек самим фактом своей единственности, тем, что он находится в точке, где бытие не тождественно самому себе, несет на себе груз бытия. ...Единственность наличного бытия (не-алиби в бытии) обязывает, как говорил М.М. Бахтин, «нудительно обязательна».

[967] *Бахтин М.М.* К философии поступка. С. 114.

> Единственность бытия личности и является единственным источником долга, источником ответственных поступков: ответственных поступков не в том смысле, что они могут быть также неответственными, безответственными (тогда они не были бы поступками), а в том смысле, что их делает ответственными именно эта отнесенность к единственности бытия личности, без которой они вообще не могли бы состоятся и в этом месте, в этой точке бытия, где совершается поступок, зияла бы брешь, пустота, тьма[968].

Если использовать то, что нельзя назвать уничижающим словом «пример», но, вероятно, темой – можно сказать, что смерть Сократа не есть факт, так как всякий факт локализован в определённом времени, он происходит, но смерть Сократа является абсолютно единственной и поэтому – существующей вне времени. Она не может быть фактом, потому что факт вписан в причинный ряд, детерминирован, имеет предысторию (как всё, что существует во времени), а предыстория и есть причина. Поступок не может иметь предысторию. У него нет и следствий в принятом смысле слова: Лев Толстой, рассуждая в дневнике о совести, пишет, что можно изменить последствия поступка, но сам поступок изменить нельзя, так как он уже занял место во времени – но это такое занятие места во времени, которое тождественно отрицанию времени, которое есть место в вечности, именно потому что оно вырывает его из времени и помещает во вневременное пространство. У Бергсона моральный поступок мгновенен, он весь есть здесь и сейчас: ему ничто не предшествует или ему предшествует всё, но не в том смысле, что он абсолютно детерминирован (вне морали он есть не поступок, а абсолютно детерминированное действие, движение), а в том смысле, что он собой охватывает и всё предшествующее, перестающее таким образом быть предшествующим, и всё последующее: прошлое и будущее и поглощаются точкой мгновения совершения поступка, и из неё возрождаются, но не как ведущие к ней (в качестве причин или возможных следствий), но как порождённые ею. Мир, в котором убили Сократа, – тот единственный мир, с которым имеет дело человек морали:

---

[968] *Гусейнов А.А.* Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 22–23.

он выбрасывает его за пределы своего человеческого мира как то, что не может быть, потому что не должно быть. Такова идея Льва Шестова, такова же и идея Ханны Арендт, когда она говорит, что Холокост – то, чего не может быть, что невозможно в человеческом пространстве[969]. Признать Холокост как факт означает вписать его в историю, в ряд социальных детерминаций, в ряд геноцидов, поставить Гитлера в один ряд с иными преступными диктаторами и т.п. Это и делается в истории, социологии и других науках. Но философия в своём этическом содержании и пафосе отличается от них тем, что видит факт истории или биографии как *поступок в его единственности и вечности, то есть как абсолютный.*

Единственность, о которой говорят и Бахтин, и Арендт, есть абсолютность. То, что множество людей совершали то, что совершаю Я, ничего не меняет для меня в моём поступке. (Более того, именно в моём единственном поступке он и явлен в качестве поступка человека.) В поступке человек оказывается автором вечности: он ничего не может изменить в нем. И не может перестать быть совершившим его.

Если вас оскорбили, применили к вам насилие, то реакция учёных друзей, заключающаяся в анализе ситуации

[969] Выводы настойчиво заявляющие о себе в ходе размышлений о Холокосте, питающиеся как ужасом его фактической стороны, так и отвращением к разнообразным способам его теоретического обсуждения, таковы: существуют вопросы, ответы на которые нельзя доверять человеческому разуму; моральная ответственность есть ответственность за всё, за мир в его целостности, в том числе и в его истории; поступок человека единственен, единственность есть способ существования поступка и субъекта морали; поступок – единственное, что остаётся от всей конструкции и идеи морали после Аушвица.

Чтение работ, в первую очередь философских, посвящённых Холокосту, часто вызывает отвращение в силу того, что большинство из них остаётся в том же рационально-аналитическом дискурсе, что и нацистские, – соотносятся аргументы, факты, вплоть до дискуссий о мощности газовых камер и технологии исполнения уничтожения, о неправедном поведении ряда жертв, о политико-экономических детерминантах, исторических традициях и т.п. В них звучит и возмущённый голос, ставящий вопрос об уникальности Холокоста и его месте в ряду других геноцидов. То есть радикальное зло в них стало предметом познания в качестве реальности: то, чего никогда не должно быть, было вписываемо в реальность многообразным теоретическим инструментарием. Оно рассматривалось в логике разнообразных детерминаций и, соответственно, вновь обретало и обоснование, и реальность.

и объяснении, означает лишь то, что они присоединяются к тому, кто оскорбил, совершил насилие и т.п., так как дают свою санкцию оскорблению и насилию, обосновывая его, проговаривая его причину. У каждого события есть причина, но поступок отличается от события тем, что он совершается субъектом морали, от которого *абсолютно* зависит, совершать его или нет, и смысл этого поступка не зависит ни от каких иных причин и обстоятельств, кроме «причинности из свободы», моральный поступок принципиально нерядоположен. И оскорбление остаётся оскорблением, сколько бы оснований для него ни было. И убийство остаётся убийством, сколько бы причин и оснований ни поставлял познающий разум. И один убийца не становится менее убийцей из-за того, что в его эпоху, в его стране таковых было множество. Мораль тем и отличается от права, что *поступок совершается не в ситуации и не как факт*. Или – иными словами, словами А.А. Гусейнова, – «как факт бытия он абсолютен»[970]. В связи с этим стоит обратиться к принципиальному различию между единственностью и уникальностью.

Идея единственности субъекта индивидуально-ответственного поступка высказывается М.М. Бахтиным, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, Х. Арендт. Арендт подчёркивает единственность мыслящего человека, не нарушаемую даже его неизбежной раздвоенностью в акте мышления, о морали же она говорит как о затрагивающей человека именно в его единственности. Субъект морали абсолютно единственен (и в этом – абсолютен) в силу того, что он является единственным основанием поступка, так что всякое ограничение этой единственности означало бы, что поступок имеет и другие причины, а значит, субъектность и являющаяся тождественной ей ответственность невозможны. Понятие единственности включается А.А. Гусейновым в определение морали как пространства «свободного или, что одно и то же, индивидуально-ответственного поведения, понимая под последним поведение, по отношению к которому действующий индивид является не только ближайшей, но также

[970] *Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности // *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок. С. 303.

единственной и последней причиной и потому несет за него ответственность с неотвратимостью, во всем объеме и только перед самим собой»[971]. Закольцованность моральных понятий проявляется и в том, что субъект морали не только несёт ответственность в силу единственности себя как начала поступка, но и самим началом является в форме ответственности: в силу того, что поступок есть *его* поступок (хотя точнее было бы во всех случаях говорить о *я* и *мой* – именно в силу единственности, которая отменяет возможность стороннего философствующего наблюдателя).

Ответственность. «Мы берем слово “ответственность” в его обычном смысле, как “сознание быть неоспоримым автором события или объекта”»[972]. Именно этот сартровский «обычный смысл» совершенно подавлен логикой права: ответственностью перед кем-то, за что-то выделенное. Этика, заражённая правом, в сущности, утрачивает то понятие ответственности, которое задаётся философско-этическим видением человека и о котором говорит и М.М. Бахтин, отличая нравственную ответственность от специальной и вводя понятие «не-алиби в бытии», и Сартр: «...когда я появился в бытии, я один несу на себе весь груз мира, и никто не может мне его облегчить»[973].

Голос морального философа возможен лишь как голос самого Я. Субъект морали является единственным в силу своей абсолютности, подобно тому как единственен любой абсолют – сомнение в этом порождает лишь противоречие в понятии. Единственность в таком случае есть именно то, что есть прямой смысл данного слова: не существует ничего-никого иного, а лишь одно, что неизбежно тождественно всему бытию, так как любое ограничение означало бы множественность. Но и абсолютен он в силу субъектности. При философской попытке задать субъекта морали он оказывается тождественным индивидуально-ответственному поступку, который также единственен и абсолютен, и всему моральному

[971] *Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали // *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок. С. 186.

[972] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. С. 557.

[973] Там же. С. 559.

пространству, всему ценностному бытию. Для М.М. Бахтина эта единственность долженствующая: никто и ничто не может быть автором моего поступка, что и делает меня ответственным субъектом (на моем месте в пространстве бытия не может быть никого иного уже в силу того, что на нём есть я). И поступок единственно-абсолютен: он не является выводом из прошлого или переходом к будущему, но сам порождает их и охватывает бытие как вневременное. Пространство морали оказывается пространством единственного субъекта – единственного поступка. Единственность долженствует не только в ответственности поступания, но и требует от него быть всемирным законодателем, не уклониться от того, что определено его единственностью (о чём и говорит Кант). И никакие самые благоприятные жизненные обстоятельства не могут избавить его от самого себя в пространстве морали. Именно отсюда известное античное: лучше пострадать от несправедливости, чем совершить её: ведь совершивший несправедливость навсегда остаётся неразлучным с собой-преступником[974].

Единственность субъекта морали определяет *ответственность за всё* – за всё, произошедшее в прошлом и возможное в будущем, точнее – за всё, что пребывает со мной как *моё* вне времени: в этом смысле и смерть Сократа, и преступления фашизма находятся в поле моей индивидуальной и единственной ответственности как мои поступки, которые я не могу простить и исключить из своего бытия: я не могу, оставаясь субъектом морали, помыслить их как не-свои. И помыслить некоторое событие, явление, не исключая и не теряя его авторства, ответственности за него, его субъектности, возможно только через понятие единственности.

[974] Тема прощения коренится, скорее, не в морали: человек не может простить сам себя, если не он есть жертва поступка. И сам поступок для него есть он сам, его собственное бытие, по отношению к которому он не может занять внешнюю, оценочную, прощающую или не прощающую позицию. Он не может и забыть поступок – только если лишится сознания и перестанет быть моральным субъектом: ведь поступок не существует во времени, утекающем в прошлое, он всегда актуален, всегда сиюминутен. Для него, в отличие от правового деяния, нет срока давности, и Я, совершивший недопустимое, всегда и всюду таков.

В пространстве познания единственный как субъект поступка оборачивается «ничто»: его нельзя определить, задать с помощью описания, он сопротивляется любому объективированию, рассмотрению в качестве объекта, без чего не может обойтись познание, но более того, своей единственностью отменяет любую возможность существования и познающего. Единственный в пространстве познания есть *ничто*. И он же – как абсолютное начало, – является *всем* в пространстве поступка, и его взгляд есть *взгляд от себя*[975].

Содержание понятия «уникальность», при поверхностной схожести, совершенно иное, можно даже сказать, несовместимое с «единственностью». То, что трудно уловимо с помощью традиционного теоретического описания, легко схватывается в интуиции языка: он сопротивляется таким словосочетаниям, как «уникальный Бог», «уникальный Я», «уникальный поступок», «уникальный Пушкин», – язык чувствует эту несовместимость как неприменимость определения «уникальный» к тому, что является единственным. И ничто не мешает нам говорить о единственности бога, Я, поступка и Пушкина.

Уникальность есть понятие, в котором делается заранее обречённая попытка прийти к единственности через познание и оценочные суждения, на основе сравнения, сопоставления, оценки в превосходной степени. Оно выражает превосходство в некотором одном или нескольких отношениях. Его пространство – познание и оценка, это пространство познающего разума, решающего конкретные задачи рассудка и разного рода оценивания. Оно основано на ограничении (даже просто самим собой, своим разумом) того, что хотят задать в качестве ничем не ограниченного – и уже в этом оно глубоко противоречиво: в нём скрыта безуспешность попытки перескочить от уникальности к единственности. Спор об уникальности события есть процедура познающе-оценивающего, сопоставляющего, аргументирующего разума, вписывающего это событие в ряд других (причинный

[975] А.А. Гусейнов: «Взгляд изнутри, когда субъект видит в поступке не то, что он сделал, а самого себя, является единственно возможной точкой зрения на поступок» (*Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности // *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок. С. 303).

ряд, ряд сопоставлений и т.п.), и она совершенно исключает возможность видения события как поступка, то есть видения его в пространстве морали, в пространстве индивидуальной ответственности.

Принципиальное, сущностное различие, несовместимость единственности и уникальности стало очевидным при обращении к теме Холокоста, при знакомстве с дискуссиями, касающимися этического взгляда на это событие, большая часть которых начиналась с обсуждения степени его уникальности, как бы его права быть рассматриваемым в большей степени, чем другие примеры геноцида. Независимо от позиции, в самой логике такого рассмотрения воспроизводилась логика нацистов, подходивших к решению еврейского вопроса рационально, научно, с привлечением как современных технических, так и интеллектуально-духовных сил. Дискуссия об убийстве, уничтожении народа превращалась в своего рода теоретический диалог о возможности убийства, о достаточности его оснований — и она не может быть иной, пока остаётся в пространстве познания, пока Холокост есть лишь уникальное событие, превышающее другие по количественным, описываемым показателям. В пространстве морали и в адекватном ему этическом рассмотрении о Холокосте оказывается невозможно говорить, так как он выпадает из пространства человеческого бытия, это то, чего вообще не должно быть (Х. Арендт): о нём нельзя говорить как об объекте познания и оценки. Но его можно увидеть в оптике ответственного субъекта, и тогда он становится поступком, абсолютным и единственным поступком единственного субъекта. Тогда ответственным за него (а моральная ответственность не подвержена делению, ограничению, разделению с кем-то) является каждый из нас, любой, считающий себя ответственным за поступок, а следовательно — и за весь мир, в котором он совершается и которым он созидается.

Что позволяет человеку включать в поле моральной оценки, переживания, в поле морального языка действия, совершенные не им, события, произошедшие с любой внеморальной точки зрения совершенно без его участия и даже вне пределов его физического существования: например, смерть

Сократа или Холокост? Что даёт мне право морально осуждать, считать невозможными события, совершенные другими людьми, при том, что мораль есть отношение с собой и тогда моральная оценка не ущербна лишь как оценка самого себя (при том, что она невозможна, так как отношение к себе — не оценочное)? Ответ напрашивается сам собой: я нахожусь к этим действиям и событиям в отношении — как к собственным поступкам, принимая ответственность за них. В этом я становлюсь человеком, то есть рассматриваю себя и утверждаю себя в качестве представителя всего человеческого рода во всей его истории. Подобно тому, как я могу гордиться событиями истории своей семьи и стыдиться их, считая их своими, так же и события всей истории я могу включить в поле морали только в качестве собственных поступков. Если я есть человек, то и все действия человечества имеют отношение к морали лишь в форме поступков: а поступок невозможен без субъекта, без совершающего его автора, но таким автором могу быть только я в силу единственности субъекта. Всё это свидетельствует о том, что моральный субъект (а для моральной философии иного субъекта не существует) несёт ответственность за всё, совершённое человеком, а не только за всё, что он совершает в качестве физического тела. Не говоря уже о том, что он отвечает за всё, совершённое физически именно им. Это очевидно уже в силу двух моментов: невозможно провести границу ответственности в мире всеобщей детерминированности, в котором оказывается совершённый, материализованный поступок. Он связан с уходящими в бесконечность цепями причинностей, то есть следствий, познать которые невозможно, но можно принять ответственность за них. То есть границы ответственности не может быть во внеморальном пространстве. Но её тем более не может быть в пространстве морали, так как это означало бы существование субъекта за границей его существования.

В связи со сказанным, становится понятным, что отнестись к некоторому событию морально значит отнестись к нему как к собственному поступку. Любое иное отношение есть какое угодно — историческое, социологическое, эстетическое, — но только не моральное, а философия, которая

не есть мышление о поступке как собственном поступке, не только не есть моральная философия, но и вообще есть не совсем философия. Любое не моё действие есть лишь факт, событие вещной жизни, в которой нет «ни грана морали». Но в этом пространстве не только «не мое» есть вещная фактичность, но нет и меня самого, меня нет даже в качестве остаточного следа некоей жизни, распавшейся на безжизненные осколки частей тела, одежды, социальных ролей, произнесённых звуков. Я существую только в моём, только в поступке и в качестве поступка. Человек как моральное существо и Я также есть тождество: мы не знаем иного понятия человека, также как и иного Я, кроме Я божественного, но так как субъект изначально единственен, то Я человеческое и божественное оказывается лишь различием в именах. Поэтому можно сказать, что граница человеческого задаётся субъектностью. Субъект не может сказать про что-то «не моё»: это также невозможно, как невозможно человеку сказать, что он мёртв, зафиксировать, засвидетельствовать собственную смерть. Видение Холокоста как собственного поступка и такого, которого не должно быть в абсолютном смысле, означает одно: абсолютный запрет на убийство, такой запрет, который выводит вопрос об убийстве из прерогативы рационального рассмотрения, из сферы решения человека.

Мышление накладывает запрет на уничтожение собственными силами того, без чего невозможно само мышление: жизнь мыслящего существа и речь, в которой мышление осуществляется. Мышление переходит в поступок не познавательными выводами, но их разрушением и отказом от познавательного рассмотрения вопроса об убийстве и лжи, самим самоограничением. Но это самоограничение остаётся постоянной заботой мышления, оно составляет ту его направленность, которую имеет в виду Ханна Арендт, когда именно мышление противопоставляет совести и ставит на её место. Задание собственной границы составляет то, что можно было бы назвать нравственным содержанием мышления: не познание нормы, не задание нормы, а выведение определённых вопросов из сферы компетенции человеческого мышления, что и есть придание или осознание их абсолютности.

Мышление не подвластно мыслящему: человек не может запретить себе мыслить о чём-то определённом и мыслить вообще. Идеи приходят ниоткуда (или из царства идей?) и не подчиняются ни логике (как бы она ни пыталась их обуздать), ни воле. Но это не отменяет ответственности, охватывающей бытие субъектом как таковое, причём ответственности именно в её всеохватном качестве: у мысли нет источника, нет основания, но она является *моей* мыслью, и я могу оценивать её, отвергать её, пытаться отторгнуть или утвердить. Помысленная она неизбежно является моей — и в этом мышление и поступание совпадают. Даже вынужденное признание, предательство под пыткой являются моими (в конечном итоге все мои действия вынуждены, поскольку осуществляются в эмпирическом пространстве), и я отвечаю за них как моральный субъект, даже если совершенно не виновен в правовом отношении. Другое дело, что мышление непрерывно разрушает собственные идеи, не останавливается ни на одной, иначе бы оно прекратилось. Парадокс заключается в том, что только разрушая и изгоняя определённое содержание, только в этом движении мышление существует и существую Я как мыслящий субъект, но как субъект моральный я не могу отказаться ни от одного своего поступка, не погибнув в качестве субъекта.

В начале книги упоминалось выражение, бывшее столь важным для Кундеры и помогающее выразить хрупкость бытия — Einmal ist Keinmal. Сейчас же оно воспринимается иначе: единственность не только не означает *единожды,* но противоположна ему, единственность есть не *никогда*, но наоборот — всегда, всюду и вечно, или вне пространства и времени, она есть всё, полнота. В ней бытие обретает прочность и устойчивость.

Начало (ἀρχή) — *решение* (προαίρεσις) — *субъект*. Возведение начала поступка к поступающему не есть превращение некоторого следствия (обусловленного) в причину (в качестве вычлененного звена причинно-следственной цепи эмпирического мира): оно есть обрыв этой цепи в полагании себя абсолютным началом. Но эта цепь обрывается и в перспективе следствий: ведь моральный поступок содержит свою цель в себе, охватывает их собой во всей полноте и немыслимой

завершённости. Эмпирическое действие никогда не полно и не завершено, но поступок изначально полон, завершён и вневременен; начало не покидает пространство бытия, «отработав своё», перейдя в иные начала, но есть неустранимое начало самого бытия человека в его человеческом качестве.

Принятие идеи субъекта как начала поступка (начала бескачественного, так что идеей начальности, решительности исчерпывается его содержание) требует отказа от понятия личности как совокупности некоторых качеств, и вообще отказа от разделения поступка и поступающего.

Поступок как решение избавляет этическую мысль от гносеологизма: поступок не есть логический вывод или решение, опирающееся на знание и выражающееся в суждении. Решение дано поступающему только в самом поступке и содержательно, и в качестве решимости, власти, господства над миром, инициирования его. Поступок совершается в пространстве неведения не только в силу того, что ни ситуация, ни многообразие последствий, ни конкретная форма применения нормы непознаваемы, но, главное, в силу того, что от содержания знания (знания о них, в том числе) нет перехода к поступку (М.М. Бахтин). Поступок не порождён знанием и не-знаем, ибо целостен, един и изначален. Более того: поступок отменяет суждение и преодолевает познание добра и зла как сердцевину морали. По мысли Д. Бонхёффера, «судящий не способен к поступку, или, скорее, те действия, которые он выдаёт за свои поступки и которых может быть более чем достаточно, по сути являются лишь приговорами, судами, упрёками и обвинениями против других людей»[976]. У него античная идея бога и героя как поступающих преобразуется в образ Христа как поступающего, он настолько отдан поступку, наполнен им, что этот поступок (делание) – не одна из возможностей, а «Единое, Подлинное, которое осуществляется благодаря Его человеческой природе, Он является ответственным абсолютно»[977]. В поступке человек замещает (воплощает) Христа и на этом основывается вся человеческая ответственность. Так Бонхёффер

[976] *Бонхёффер Д.* Этика / пер. с нем. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 326.

[977] Там же. С. 233.

продолжает античную идею поступка человека, избирающего божественное, будучи началом, и героическое — самим подвигом, энергией вхождения в бытие. Поступок героя не имеет иных определений, оценок кроме того, что он есть поступок (подвиг) героя, и в этом поступок Христа таков же. И поступок спасающего в пространстве Аушвица абсолютен в своей неразложимой простоте, невыводимости, данности.

Абсолютная простота поступка. Поступок как данность. Поступок целостен, не делим: «величие и соотв. смысл, присущие конкретному деянию в его уникальности, заложены и не в мотивах, к нему толкнувших, и не в целях, могущих в нём осуществиться; они кроются исключительно и единственно лишь в способе его исполнения, в облике самого поступка»[978]. Облик поступка — то, что у Аристотеля есть «как» поступка, — не техническая совокупность действий, а то, что я называю его данностью (поступок, данный поступающему до и вне моральной идеологии и норм, подобный подвигу античного героя). Если история этики была действительно движением по спецификации человеческих действий по их мотивам, намерениям, следствиям и степени вменяемости и свободы, то есть от эмпирической данности (простоты, окончательности) поступка к его разнообразным опосредованиям, то сейчас надо признать, что оно оказывается тупиковым, приводящим к Аушвицу: к тому, что убийство получает опору в морали и нуждается в ней[979]. Это требует от моральной-философской мысли двинуться вспять — придать эмпирической данности человеческого действия абсолютный и исходный смысл.

Человек морали в таком случае есть не добрый, мужественный, справедливый, а убивший или отказавшийся убивать. И именно в этой абсолютной данности поступка он и является моральным субъектом: здесь речь идёт не о причинах (в том числе — мотивах), не о том, какой моральный смысл имеет его действие извне — в социально-личностном контексте (убил ли он, защищаясь, осуществлял ли правосудие, защищал ли невинную жертву, было ли действие намеренным

[978] *Арендт Х.* Vita Activa... С. 273.

[979] См.: *Зубец О.П.* Понятие нацистской морали: вызов моральной философии // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 68–79.

или случайным), не о следствиях, а исключительно в всеобщности и самодостаточности поступка. Если откровенно выразить эту мысль: с точки зрения морали палач, выполняющий свою работу, солдат, исполняющий воинское дело, неосторожный или просто плохой водитель, ошибающийся или не способный спасти больного врач, тот, кто решился защищать невинную жертву силой, – все они с точки зрения морали равно являются убившими. Этот поступок абсолютен и вневременен – и убивший есть таковой вечно, никакое извинение и прощение не могут изменить эмпирическую данность поступка. И это означает, что мораль не мыслима внутри культуры и истории: эта мысль подобна мерцающему костру в ночном лесу.

Признание исходности и абсолютности эмпирической данности поступка ставит под сомнение весь ход исторического развёртывания этической мысли, в первую очередь – её определяющие идеи: так логика этики после Аушвица ещё более актуализирует необходимость ряда отказов. Во-первых, отказа от выведения за рамки этики и морали поступка как факта, как конкретного, единственного, как данности, от спецификации его через содержание мотивов, через измерение степени свободы деятеля, вычленения его собственного участия, учёт последствий и т.д. и т.п. Социологизация и психологизация убийства, превалирование правовых смыслов в его видении, дифференциация случайного и преднамеренного, ради грабежа или спасения невинной жертвы, действий палача, солдата, бандита, неосторожного водителя или врача – всё это превращает убийство в невидимое, не-данное.

Во-вторых, речь об отказе разуму в присвоении себе права решать вопрос о допустимости убийства (и вообще об отказе, на котором настаивает Спиноза, – от понимания морали как выбора, как заповеди, предполагающей выбор). Моральное решение – не рациональный дискурс, оно дано в самом поступке, в его данности, так что начальный поступок не-убийства предшествует мышлению, являясь условием его возможности.

В-третьих, речь об отказе от формального определения морали, которое (не только, но главным образом) не позво-

ляет считать понятие нацистской морали оксюмороном, ведь вся обычная критика её заключается в критике той идеологии, которая наполняет содержанием идеи добра и зла, при том что все формальные признаки морали не подвергаются сомнению: её формально-понятийное наполнение, структура и т.д. – идеи добра и зла как таковые, справедливости, долг, совесть, императивность и универсальность (которым предшествует задание границ человеческого).

Аушвиц требует этого простого, но почти невероятного шага отказа от того накопленного идейного, культурного богатства, которое служит самообольщению и самооправданию человека, шага к пониманию морали как поступка не-убийства. И в этом он возвращает философию к самой себе – к простоте и непосредственности её взгляда.

И последнее...

Две вещи в завершение. Философия представляется невероятно надёжной, устойчивой, твёрдой, ибо мыслит и говорит об абсолютном, начальном, а значит – свободной, независимой от перипетий самой разной природы. Но она и невероятно хрупкая, так как не может опереться ни на эмпирию, ни на логику, ни на традицию. Философ может опереться лишь на самого себя: любые ссылки на других мыслителей или на логичность аргументации – лишь обманный жест, ритуал, маска. Впрочем, может быть, и сама хрупкость – иллюзия, и эта опора на себя – из самых прочных и надёжных, ибо никак иначе не возможно обратить мысленный взор на абсолютное, которое не допускает опосредований.

И ещё. «Завершая большое произведение, видишь как оно складывается в нежеланную тебе сущность, не тобой задуманную, именно потому, что тобой порождённую, и униженно ощущаешь себя сыном тобою сделанного, заимствующим у него несомненные черты, сходство, причуды, ограниченность...» – таков афоризм Поля Валери, который Ханна Арендт, как она обычно и делала, с одной стороны, просто пересказывает, а с другой – ставит в кавычки[980]. И любое прочтение чужого текста именно таково: мы пересказываем-передумываем и ставим кавычки. Более того: читая собственный текст, мы делаем то же самое, только кавычки эти уже немного иные, так как автор уже лишён имени, ибо это мы сами. Эти кавычки означают, что текст уже не принадлежит нам, отдан на потребу и в то же время как бы печальна ни была его судьба, он совершенно наш, он не бесприютен.

Выход есть – он заключается в том, чтобы не завершать. Пусть так и будет... И тогда останется надежда, которую Ральф Эмерсон выразил в дневнике: книги не должны быть могилами...

---

[980] См.: *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 281.

Статьи, вошедшие в эту книгу в той или иной степени

Общество в оптике морали // Этическая мысль. 2025. Т. 25. № 1. С. 5–21.

Практичность философии как *не*-сервильность // Философия и практика / отв. ред. А.А. Гусейнов, сост. Н.Б. Афанасов. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 217–243.

О «философии до...» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 70–87.

От понятия путешествия к идее практической природы философии // Этич. мысль / Ethical Thought. 2023. Т. 23. № 1. С. 27–50.

Пролегомены к морально-философскому понятию поступка // Этич. мысль / Ethical Thought. 2022. Т. 22. № 2. С. 5–20.

Как мыслить совершившему немыслимое? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 19–34.

Моральная философия и этика: взгляд через различение начала и причины // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. № 2 (30). 2019. С. 148–158.

Об этическом смысле понятия ἀρχή // Этич. мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 1. С. 49–62.

Концептуальная близость с Аристотелем как ключ к этическому замыслу Маркса // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2018. № 3. С. 16–27.

Μεγαλόψυχος Аристотеля и понятие морального субъекта // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 61–75.

Сознательный выбор и решение о поступке: προαίρεσις // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 2. С. 59–72.

Этика: философия или моралеведение? // Мораль в современном мире и проблемы российской этики / под ред. Б.И. Пружинина. М.; СПб.: ЦГИ Принт, 2017. С. 63–81.

Величавый Аристотеля: странный текст и великая идея // Анатомия философии: как работает текст. М., 2016.

Что презирает и что превосходит добродетельный человек / Этич. мысль / Ethical Thought. 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.

Боги не лгут // Этич. мысль / Ethical Thought. 2015. Т. 16. № 2. С. 55–69.

Этика моральной субъектности // Вестник РГНФ. 2015. № 4. С. 84–93.

94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства // Этич. мысль / Ethical Thought. 2015. Т. 15. № 1. С. 91–116.

Об одном месте из «Никомаховой этики» // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 14. М.: ИФ РАН, 2014. С. 86–110.

Предпочтение жизни самого себя // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М.: Альфа–М, 2014. С. 174–200.

Что такое мораль? // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. и составитель О.П. Зубец. М.: Альфа–М, 2014. С. 438–447 (на русском и англ. яз.).

Нужен ли друг тому, кому мало что нужно // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 13. М.: ИФ РАН, 2013. С. 105–132.

«Величавый» Аристотеля: субъектность как этический идеал // Актуальные вопросы фундаментальной и прикладной этики. К 90-летию со дня рождения проф. В.Г. Иванова: Материалы Международн. научно-практ. конф. СПб., 2012. С. 98–106.

Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2012. С. 169–192.

Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 11. М.: ИФ РАН, 2011. С. 53–89.

Понятие гордости у Юма // Дэвид Юм и современная философия. Материалы международной конференции (Москва, 15–17 ноября 2011). Т. 5: Моральная философия. М., 2011. С. 50–55.

Аристократизм как основание поступания // Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию академика А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 446–458.

Археология аристократизма (Англомания как способ философствования) // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 9. М: ИФ РАН, 2009. С. 102–121.

Ложь как самоустранение // Логос. 2008. № 5. С. 91–102.

Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 8. М.: ИФ РАН, 2008. С. 128–153.

О гордости // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2006. С. 171–195.

Ценностное границеполагание и мораль // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 219–238.

Профессия в контексте истории ценностей // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003. С. 103–120.

Праздность и лень // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 118–138.

Об аристократизме // Этическая мысль / отв. ред. А.А. Гусейнов. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С. 151–168.

Статьи, которые задумываются и пишутся сейчас, а потому вторгаются в текст книги фразами, абзацами, сносками...

Ольга Прокофьевна Зубец

Величавый

Корректор Н.Ф. Колганова
Макет и оформление: Л.В. Лобанова
Обложка: Александра Далибах



По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ
ООО «Университетская книга-СПб».

«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям, библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики, истории, социологии и политологии. Продукцию ведущих гуманитарных научных издательств Санкт-Петербурга и России вы можете приобрести у нас по издательским ценам.
Контакты:
Тел.: +7 (812) 640-08-71, e-mail: ukniga4@mail.ru

Рассылка по России:
Интернет-магазин Ozon.ru – https://www.ozon.ru

Подписано к печати 28.04.2025. Формат 84x108/32. Заказ № .
Усл. печ. л. 53,5.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного оригинал-макета