

О. П. Зубец¹**ФИЛОСОФСКИЙ ИДЕАЛ: ЕДИНСТВЕННОСТЬ ПРОТИВ МНОЖЕСТВЕННОСТИ**

В ходе исследования образа, идеи Величавого в этическом учении Аристотеля мною было введено понятие философского идеала. Конечно, критик этого понятия укажет на то, что человек принадлежит своей эпохе, культуре, более того — своему классу и даже социальной группе, и выражает господствующие ценности, нормы, идеалы. Но именно на фоне этого утверждения понятие философского идеала имеет особое значение. Оно обретает право на существование в силу, по крайней мере, двух моментов. Во-первых, создающий его мыслитель делает это именно в качестве философа, то есть того, кто «рассматривает человеческую жизнь так, как если бы она зависела от возможностей самого мыслящего и действующего индивида, а сами эти возможности были неограниченны... рассматривает ее в перспективе индивидуально-ответственного существования»², он не сервилен, не обслуживает никакие социальные и познавательные практики и поэтому способен отвергнуть все то, что задается ими и служит их нуждам и интересам. Во-вторых, философ (в отличие от ученого) в построении своего идеала не исходит из обобщения существующей ценностно-нормативной реальности, но пытается 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, и не просто противостоящие, а являющиеся ре-

зультатом своего рода переворачивания или выворачивания наизнанку.

О чем мы говорим, когда рассуждаем о персонализированном 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 еще 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 идет не о содержании. Есть идеальные образы человека, обладающие нормативным смыслом, ограниченным общей недостижимостью идеала, а есть и такие, 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 свое изначальное отличие от них. Философский идеал отличается и от одного, и от другого, ведь в нем речь идет в первую очередь не о том, как человек видится со стороны социума, а каково его отношение с самим собой, так что и его отношение с миром выступает формой и способом отношения с самим собой. Он отвечает на вопрос: «Как быть, то есть как быть самим собой, человеком в качестве самого себя?» А это и есть тот вопрос, с которого начинается философия. Бытие началом поступка и есть для Аристотеля способ быть.

Особенность философского идеала человека заключается в том, что философия задает в нем основания того человеческого образа, который она считает высоким: задача философии не в том, чтобы выработать диету для желающего похудеть, но в том, что создать такой мир, в котором природно ограниченный человек сам устанавливает свой рост. Конечно, это Античность, античная культура, общество выдвинули самодостаточ-

¹ Старший научный сотрудник Сектора этики Института философии РАН, кандидат философских наук. Автор более 130 научных публикаций, в т. ч.: «О „философии до...“», «От понятия путешествия к идее практической природы философии», «Аушвиц: разрушение понятия зла», «Прологомены к морально-философскому понятию поступка», «Сознательный выбор и решение о поступке: *проαίρεσις*», «Что презирает и что превосходит добродетельный человек», «Боги не лгут» и др. Член редколлегии журнала «Этическая мысль».

² Гусейнов А. А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm>.

ность, автаркию в центр ценностных представлений, но стремление последовательно помыслить ее с самого начала обостряет отношения моральной философии с социальностью.

Рождение моральной философии у Аристотеля фиксируется радикальной сменой оптики, направления взгляда при переходе от научного описания и систематизации мнений (если речь об этике) к собственно философскому рассмотрению — это такое очевидное и резкое «переворачивание», которое невозможно не заметить, как только вы допускаете его существование. Если речь идет о моральной философии — то есть о самодостаточном мышлении человека как поступающего, — то этот переход от ученого, описывающего, классифицирующего и систематизирующего окружающий мир, исключая себя из него по мере возможности, к философу, мыслящему мир как свой и задающему его, полагая себя его единственным центром, есть переход от описания того, как видится добродетельный человек в мнении, со стороны других, извне к его собственному взгляду на мир, который и есть основание философского взгляда. Можно привести много примеров этого перехода, обратившись именно к тому, как Аристотель описывает свой идеал поступающего человека — Величавого (но также и к «Никомаховой этике» как таковой, например к рассуждению о дружбе).

Приведем сначала наиболее яркий пример радикального отличия философского идеала от моральных представлений аристотелевского общества и культуры о великодушии, то есть о содержании того же слова, которым Аристотель называет своего героя (*μεγαλόψυχος*) и добродетель, которую он воплощает.

Вот что говорит о великодушии Демокрит: «Великодушие (*μεγαλόψυχη*) в том, чтобы кротко сносить обиду» [Стобей IV: 34, 69]¹. И вот вполне гармонирующие с ним слова Демосфена, то есть родившегося и умершего в одни годы с Аристотелем: «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»².

А теперь обратимся к одному из ключевых описаний Величавого у Аристотеля: «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» (NE 1124в 10–18)³.

У Демосфена великодушный «человек, получивший благодеяния, должен всю жизнь помнить об этом, а человек, оказавший благодеяние, должен сейчас же забыть об этом», а у Аристотеля «люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал — нет, притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно — об оказанных им». Это яркий, наглядный пример того, как философский идеал переворачивает обыденные представления о морально достойном: важно, что это лишь «как бы» переворачивание — у философа нет задачи отвергнуть те представления, которые он вполне внимательно описывает и систематизирует как ученый. Но когда он пытается помыслить человека как начало поступка, то с неизбежностью отвергает и разрушает представления, рожденные социумом, так как в них человек не может мыслиться как начало. Такой же радикальный переворот мы обнаруживаем в том, что если люди, внешние наблюдатели, видят Величавого как достойного великого и как того, кому оказывают величайшую честь, то есть она должна бы быть для него высшей ценностью, то для Величавого Аристотеля-философа «ничто не великое» и «даже честь — ничто». Также Аристотель описывает принятые представления о дружбе, тщательно классифицирует их, но становясь философом, приходит к выводу, что подлинной является лишь дружба с самим собой.

Подобные переходы от ученого к философу можно наблюдать и в текстах других мыслителей, без них моральная философия невозможна. Например, Сократ описывает и классифицирует разные виды лжи, разделяет их на справедливые и несправедливые, но потом совершенно категорически утверждает, что сам он никогда не лжет (то есть и ради благих целей): он меняет оптику, начинает мыслить свой поступок и мыслить как поступающий, ответственный за весь мир в его целостности и единстве, а не за отдельный ситуационный выбор.

Итак, философский идеал и сама моральная философия есть идеал и мышление поступающего человека. Если научный взгляд, часто совпадая с мнением, смотрит на человека извне, как наблюдатель, то взгляд моральной философии есть оптика изнутри поступка, взгляд самого поступающего на мир, с его единственного и центрального места. В силу этого, если в социально-политическом мышлении говорится о тень, о множестве, плюральности, то в моральной философии

¹ Лурье С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследование. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970. С. 376.

² Демосфен. За Ксентифонта о венке (269) // Речи: в 3 т. / пер. С. И. Радцига. М.: Памятники исторической мысли, 1996. Т. 3. С. 289.

³ «Никомахова этика» цитируется в переводе Н. В. Брагинской по изданию: Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: в 4 т. М., 1984. Т. 4.

фии — о *map* (о чем пишет Х. Арендт), о единственности морального субъекта и индивидуально-ответственного поступка. Моральная философия не может мыслить полицентричность, культурное и цивилизационное разнообразие точно так же, как поступающий человек не может одновременно и есть, и не есть свинину, ведь она есть мышление поступающего, а не познающего. Более того, моральная философия как философия поступка выводит за скобки все культурно-историческое содержание, не говоря уже о любой ситуативности. Конечно, человек знает о существовании культурного разнообразия, но поступок принципиально антигносеологичен: человек как моральное существо есть начало поступка в его данности, не опосредованной мотивами, идеями, нормами. Иными словами, человек может знать о существовании самых разных культур, нравов, традиций, но он поступает исключительно от собственного единственного лица, является единственным началом своего поступка и в этом качестве морального существа он не продукт даже своей культуры, но тот, кто предшествует ей, задает ее своим поступком. И выразить эту изначальность может исключительно философия, способная помыслить мир как целый, единый и единственный. Явления, которые

для науки являются исторически и культурно локализованными и потому частными и множественными, философия помещает в пространство мысли, ориентированной на единственность и вневременность. Так, например, Аристотель дает определение раба как того, начало действия которого находится вне него самого, — и этот раб уже тот, кем может стать человек любой эпохи и культуры.

Также и аристотелевский философский идеал Величавого, образ человека как начала поступка, отвергая, переворачивая представления своего времени, одновременно вырывается из логики исторического и культурного многообразия, утверждая самодостаточность человека в поступке, а значит, и его единственность, ибо, по словам Ханны Арендт, «стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении, а платить за нее приходится самой действительностью»¹. Надо признать и увидеть как проблему: сколько бы плюральность ни была нам дана в форме знания о мире и людях, акт поступка неизбежно отменяет ее, устанавливая единственность — сколько бы ни существовало цветов, стоит человеку покрасить стену, и многообразие цветов ничтожится.

¹ *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни* / пер. с англ. В. В. Бибихина. СПб., 2000. С. 311.