

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»¹, 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, не просто противостоящие, а являющиеся результатом своего рода переворачивания или выворачивания наизнанку.

¹ Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm>

О чем 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 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. 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 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, т.е. 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 самодостаточность, 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 – т.е. 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 задающего его, полагая себя его единственным центром, это 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, т.е. о содержании того же слова, которым Аристотель называет своего героя (μεγαλόψυχος) и добродетель, которую он воплощает.

Вот что говорит о великодушии Демокрит: «Великодушие (μεγαλοψυχή) в том, чтобы кротко сносить обиду» [Стобей IV, 34, 69:]². И вот вполне гармонирующие с ним слова Демосфена, точного современника Аристотеля (т.е. родившегося и умершего в одни годы с ним): «В общем мои убеждения вот каковы. Я лично держусь того взгляда, что человек, получивший благодеяния, должен всю жизнь помнить об этом, а человек, оказавший

² Лурье С.Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследование. Ленинград: Наука. Лен. отд., 1970. С. 376.

благодеение, 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»³.

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)⁴.

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

³ Демосфен. За Ксентифонта о венке (269) // Демосфен. Речи. В 3 т. Т 3 / Пер. С.И. Радцига. М.: Изд-во «Памятники исторической мысли», 1996. С. 289.

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

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, т.к. 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, т.е. она должна бы быть для него высшей ценностью, то для Величавого Аристотеля-философа «ничто не великое», и «даже честь – ничто». Так же 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 (т.е. 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 “men”, о множестве, плюральности, то в моральной философии – о “man” (о чем пишет Х. Арндт), 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 способна 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.

Так же 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, словами Ханны Арендт, «стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении, а платить за нее приходится самой действительностью»⁵. Надо признать и увидеть как проблему: сколько бы плюральность не 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.

⁵ Арендт Х. *Vita Activa*, или о деятельной жизни / Пер. с англ. В.В. Бибихина. СПб., 2000. С. 311.