

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

21 апреля 2015 – 15:00



Зубец
Ольга Прокофьевна

Образ Величавого в произведениях Шекспира

Текст доклада

1. Данный доклад в первую очередь посвящен понятию философского идеала человека, на необходимость введения которого в наш философско-этический дискурс указывает особое сходство текстов, воспроизводящих такой идеал. Речь идет о сходстве судеб Фрагмента о Величавом из "Никомаховой этики" Аристотеля и 94-го сонета Шекспира, посвященного, по мнению ряда специалистов, с которыми я соглашусь, тому же аристотелевскому образу. Предупреждая возможный вопрос, замечу, что понятие философского идеала задается мной не как выводимое на основе реконструкции и сопоставления различных идеалов человека, как они описаны в философских трудах, но на основе понимания специфики самой философии, ее видения человека и ее этической сердцевины. Но толчком к введению такого понятия, безусловно, послужило сходство восприятия (непонимания, отвержения) упомянутых текстов.

2. Философский идеал человека морали не может существенно не отличаться от нравственного идеала человека как он представлен в той или иной ценностной системе в том или ином обществе и культуре: причем, это отличие имеет принципиальный, а не частный и случайный характер. Оно определяется принципиальным отличием философско-этического взгляда на человека и человеческий мир, для которого человек оказывается не совокупностью качеств, а *ничто* - в оптике взгляда на него, и *все* - в оптике взгляда от него, то есть в философском осуществлении взгляда самого морального субъекта на мир. Первое основание близости рассматриваемых текстов заключается в совпадении направления взгляда – 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, законосообразности. В нем рождаются понятия личности и поведения – отвечающие потребностям и идеалам познания, науки: они указывают на человека как поддающегося научному познанию, а его деятельность как описываемую с помощью законов, как детерминированную совокупностью факторов и обстоятельств, как научно познаваемую. Понятно, что индивид здесь множественен, это совокупность индивидов, сообщество равных с точки зрения познания. Второй взгляд имеет 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, многообразии обязательств, значений и т.п.). Этот противоположный взгляд не лишен момента познавательности, другое дело, что такое познание оказывается до такой степени иным, что уже не может быть отнесено к сфере познания – ведь в последнем *самое себя*

устраняется объективирующим познавательным усилием. А в первом – все мышление, в том числе познавательное, основано на единственности *самого себя* и пронизано им.

Некоторые понятия, совершенно различающиеся по содержанию в двух оптиках, имеют одно вербальное выражение: таково Я. В социологической оптике оно выражает некую константу, родственно идее идентичности (речь идет 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 недопускающая никаких содержательных определений, сравнений идея абсолютного начала поступка (который в своей объективированности может быть отнесен к любой сфере жизни: праву, искусству, науке ... , 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 превращен в объект, что для него разрушительно, в оптике философии лишенное иных определений Я оказывается началом самой философии.

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 *мое* – за всю и всякую мысль и за весь мир, даже если они неподвластны моей воле. Поэтому философия есть этика, есть мышление морального субъекта. В содержании мысли меня нет. Более того, меня нет и в акте мышления в том смысле, что в нем нет меня как живущего-ориентирующегося в мире, находящегося в некоем отношении с ним – но я есть в чистом качестве безначального начала мысли. Это определяет ее единство и порой, когда она стремится написать портрет самого 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.

Конечно, отличие философского идеала от обыденного определяется отличием самой философии от науки и обыденного мнения.

И еще одно основание отличия - такой идеал не имеет прямого нормативного смысла: в нем речь идет о самом бытии моральным субъектом, которому не может предшествовать никакой идеал или норма. Более того: к нему неприменимы никакие оценочные суждения, его даже нельзя определить как наилучшее, высшее, совершенное в силу того, что в нем речь идет о том, что (кто) предшествует всякой оценке и суждению. В этом смысле философский идеал можно считать сверхэтическим.

3. Я не привожу текст аристотелевского Фрагмента о Величавом - он известен и я неоднократно говорила о нем. Но приведу текст 94-го сонета Шекспира:

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 weeds¹.

4. Оба эти текста вызывали и вызывают неприятие читателей, причем не эстетического или интеллектуального, а главным образом - моральное неприятие. Оно лежит и в неосознаваемом желании переводчиков улучшить текст именно в его моральном содержании. В EN пример такого улучшения - перевод Характеристики Величавого как презирающего.

В сонете - это в первую очередь проблема "and -but", которую нельзя не заметить при обращении к многочисленным переводам на русский, но которая фиксируется и англоязычными исследователями.

5. Обратимся теперь непосредственно к 94-ому сонету Шекспира, в котором также задается некий идеальный образ человека: и задается он – в отличие от других сонетов Шекспира – не в виде обращения к другому (другу или возлюбленному), а в форме солилокви, то есть размышления с самим собой,

Оба рассматриваемых текста занимают не просто схожее срединное, но и вершинное место: в обоих случаях автор как бы достигает некоей вершины, порождаемой самим философским мышлением, и в то же время 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 недвижимого двигателя, невыразимого и несхватываемого никакой эмпирической данностью (ибо как раз не делает того, что, казалось

1

В качестве наиболее удачного приведем 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 величием обладать,
А чтить величие призваны другие.

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.

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. Хюблер² 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 молчалив³). Собственно, в самой интерпретации некоего текста как ироничного нет ничего предзаданно невозможного или разрушительного, но в данном случае, в отношении текстов, имеющих дело с идеалом человека и пронизанных неустранимой серьезностью философствования, обвинение или подозрение в ироничности является дважды разрушительным, так как разрушает идеальность идеала, с одной стороны, и философски серьезный характер рассуждения – с другой. Подобное обвинение сразу же переводит его на уровень повседневной отстраненности от мысли, допускающей иронию.

Еще одно сходство выражается в высказывании странных предположений об авторстве и в негативных оценках личностей авторов данных текстов, предстающих лично недостойными: то есть сами тексты рассматриваются как разоблачающие моральность авторов.

Следующее сходство заключается в обилии самых разнообразных интерпретаций и смысловых реконструкций, вступающих в спор друг с другом. Разногласия, причем доведенные 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 противоположным образом: одними – как обычная идея лицемерия, обманчивости внешности, другими – как идея изначальности и самодостаточности, независимой от эмпирических данностей, от возможностей и т.п.: невыводимости, недетерминированности человека в качестве начала.

Следующее сходство связано непосредственно с тем, что оба текста посвящены *персонафицированному* идеалу. Причем, с одной стороны мы имеем философский идеал, доведенный в своей детализации до художественной портретности, а с другой стороны, такое описание человеческого образа в поэтическом произведении, которое предельно лишено конкретности, доведено до абстрактных формулировок философского рассуждения, посвященного 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 определенности, что обретает портретный характер, а поэтический солилоквиум достигает интеллектуального напряжения философского идеала: они совпадают в постижении или задании такого образа человека, который сводится или возводится к

2

См.: *Hubler E. The Sense of Shakespeare's Sonnets. Princeton, 1952.*

3

Э. Шварц считает Хюблера классическим представителем иронической интерпретации: см.: *Schwartz E. Shakespeare's Sonnet XCIV // Shakespeare Quarterly, Vol. 22, No. 4 (Autumn, 1971). P. 397.* Он указывает на У. Эмпсона, Л. Найта и Э. Хюблера как находящихся 94-ый сонет не-шекспировским по содержанию. Аналогичный 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.

самодостаточному бытию абсолютным началом поступка, или, что то же самое – к моральному субъекту, или к недвижному двигателю⁴.

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"⁵. Совершенно аналогичное чувство потрясло 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 с общепринятой моральной точки зрения нельзя признать положительным образом, но, наоборот, в котором без труда узнаются некоторые неприятные и неприемлемые черты: самодостаточная гордость, отрицание ценности равенства, превосходство, отрицание взаимности, неблагодарность, медлительность и др. В этом, собственно, обнаруживается обычное взаимное отвержение философского и обыденного начал, но особое напряжение обусловлено тем, что речь идет не о способах рассуждения, а о некотором предельном выводе такого рассмотрения, каковым и является идеал человека. В этом случае высокомерие, самодостаточность и гордое превосходство Величавого сливается с высокомерием, самодостаточностью и превосходством самой философии, позволяющей себе дойти до мыслительного творения иного мира, невыводимого из эмпирических данностей и повседневного мнения. Более того, читатель оскорблен в своих наилучших чувствах. Как пишет тот же Платт: те, кто улыбается и кланяется в своем признании других, не владеют своими лицами, не являются господами самих себя⁶. Точно также оскорблен 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 все, что умаляет его превосходство.

Портретный характер философского идеала порождает еще одно сходство: исследователи 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 идет об Александре Македонском, а Уильям Эмпсон считает, что в сонете речь идет о Принце (в других переводах – князе или государе) Макиавелли. Платт анализирует и еще 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 объяснить и объяснить – поступая, он избирает бытие, он бытийствует. Некоторые предполагают, что речь в сонете идет о любимом, но не любящем. Разворачивая аргументацию, Платт предлагает и еще один прообраз: это драматург, а точнее – сам Шекспир. Тогда, домыслим, если для читателя он предстает 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

4

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*).

5

Platt M. Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker. Wilmington, DE, 2000.

6

Platt M. Ibid. P. 356.

шекспировского сонета есть выражение бытия самим собой, самодостаточным началом поступка (ибо только в качестве такого начала человек является самим собой). В рассматриваемых текстах авторы – и философ и драматург – обращаются к самим себе, но это не обращение к некоторому очередному образу или вопросу, это доведение философии до ее сердцевины, в которой ее самодостаточность совпадает с самодостаточностью самого философа в его единственности, в единственности того, кто мыслит о себе.

И, наконец, – и в этом сходится большинство цитируемых здесь авторов⁷ – сходство заключается в том, что в обоих текстах речь идет об одном, а именно – об аристотелевском Величавом, что объясняет и совпадение угадываемых прообразов.

6. Насколько мы можем утверждать, что Шекспир знал "Никомахову этику"?

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 серьезные свидетельства в пользу знания Шекспиром Аристотеля – это свидетельства, которые мы находим в его произведениях. Шекспир дает 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...».

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 2–5)⁸. Интересно, что именно в английском пересказе «Никомаховой этики» 1547 года (являвшимся переводом с итальянского) речь идет не о науке о государстве, 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 Бэкона⁹ – уже в 1605 году. Он цитирует Аристотеля так «Young men are no fit auditors of moral philosophy...» (*Bacon F. The Advancement of Learning. XXI, 13 (Бэкон Ф. О значении и успехе знания, божественного и человеческого.)*)¹⁰.

Шекспир использует специфические аристотелевские понятия и образы, как например, понятие неподвижного 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 есть этика:

«... займусь

7

Интересно, что С. Маршак в своем переводе сонета так же говорит о величье.

8

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

9

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, 2003. С.279), но у него она появляется позже на два года.

10

Об этом см.: *Lee S. A Life of William Shakespeare.* Cambridge University press, 2012. P. 370.

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 ведет к долговечности» (I, 2. Пер. Т.Щепкиной-Куперник).

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).

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 Шекспира¹¹. 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-ый сонет, в котором Шекспир создает 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 начала¹².

Образ Величавого привлекает Шекспира в целом ряде произведений: в шекспироведческой литературе нередко встречается указание, что воплощением величавости является Кориолан¹³. Добавим к этому, что именно в этом образе 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 собой 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 несет ответственность и что он порождает своей ответственностью. Все ситуации, в

11

Например, см.: *Berquist D.H. Shakespeare's Ethics*. http://www.google.ru/url?url=http://www.aristotle-aquinas.org/the-school-of-aristotle-the-ly/02-practical-philosophy/01-ethics/Shakespeare's%2520Ethics.pdf&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=pYo7VNP6O8rXyQOp-UCgBw&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNEFL-_W0thmNlvSHaANSssMR-lfог

12

Не случайно Кауфман считает аристотелевский фрагмент о Величавом ключом к пониманию 94-го сонета, «Кориолана» и других трагедий, а также и Гете и Ницше: см. *Kaufmann W. From Shakespeare to Existentialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1980. P. 9–10.

13

Например, см.: *Holloway C. Shakespeare's "Coriolanus" and Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics*, Vol. 69, No. 3. P. 353–374.

которых он идет навстречу настойчивым просьбам тех, кто пытается вписать его в социальное пространство – все эти ситуации оказываются глубоко трагичными и внутренне порочными, и в конечном счете 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" (Pol. 1253a 28–29). Обладающий "избытком добродетели" "был бы все равно что божество среди людей" (Pol. 1284a 10), 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 социо-биологическому 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 – то есть себя как абсолютного и единственного начала. Содержание поступка, как и содержание мысли, их материя не зависит полностью от поступающего и мыслящего человека, но остается 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" (Pol. 1284a 15). 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?" (Pol. 1284b 12). Если говорить о государстве как о власти, то в нем 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" (Pol. 1284b 30–33). 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.

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». Город не может ни приказать Кориолану, ни наградить его, ибо и основанием 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 все, 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 повторит¹⁴

Слова А. Аникста о Кориолане¹⁵ 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».

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 «Кориолана» это еще и «Мера за меру», «Троил и Крессида», «Отелло» и др.), но образ, созданный несколькими строками¹⁶ сонета, является той точкой, в которой философский взгляд совершенно освобождается от постороннего и достигает подлинного бесстрашия: он свидетельствует о самом себе как недвижимом двигателе, божественном, абсолютном начале. Будучи господином он *не делает*, он недвижим, но двигает других. Бытие в качестве начала поступка есть бытие недвижимое – как недвижно абсолютное и единственное: недвижимое, 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 еще 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 – то есть ответственность поступающего. И в этом смысле движение мира и в мире не может поколебать поступающего в его изначальности: в этом смысле он – вне движения, его бытие есть бытие недвижимым началом. Парадоксальная мысль о бытии только в движении

14

«Кориолан» Шекспира цитируется в переводе Ю. Корнеева.

15

Аникст А. Кориолан. http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks_korio.txt

16

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 свое богоподобие до предела абсолютности. Но гордость "по праву" у Аристотеля именно и означает полагание себя началом поступка.

(поступке) и о неподвижности начала в качестве начала в аристотелевском образе Величавого доведена до медлительности поступающего, у Шекспира же становится камнем, медленностью в отношении соблазнов. Поступок Величавого есть великий поступок, а велик он в силу величавости поступающего: эта закольцованность морали скрывает в себе неторопливость-неподвижность; тождественность добродетельного человека и добродетельного поступка таит в себе силу и решимость недвижимого первоначала, презирающего-ничтожащего все, что лишает его полноты бытия самим собой. У Шекспира он господин, а не распорядитель ни собственной власти, ни явленности миру, ни собственного совершенства.