

## МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА: УРОКИ АРИСТОТЕЛЯ

**А.А. Гусейнов,**  
директор Института философии РАН, академик РАН

Предлагая вам обратиться к Аристотелю, я отнюдь не хочу отвлекать вас от острых проблем сегодняшнего дня. Напротив, как мне кажется, я вовлекаю в самую их гущу. Если бы меня спросили, что является самым болезненным в политической жизни современного общества, не только российского, но и всех современных обществ, в том виде, в каком они сложились в ходе развития новоевропейской цивилизации, я бы ответил так: оно потеряло политику как форму публичной жизни. И нет лучшего способа понять это, чем вернуться к истокам самой политики и политической науки. Это значит вернуться к Аристотелю. Я об этом уже высказывался впервые семь лет назад. Статья эта (опубликована в ведомостях Тюменского НИИ прикладной этики за 2004 год) осталась, к сожалению, незамеченной, возможно, из-за малотиражности издания, но скорее всего из-за того, что ее отнесли к разряду чисто академических штудий. Хочу воспользоваться счастливой возможностью выступить перед вами и вернуться к этой теме.

Среди тех феноменов, в сопряжении с которыми выявляется своеобразие морали, особое место принадлежит политике. Это связано с тем, что легитимность политики как рода деятельности в принципиально большей мере, чем любого другого рода деятельности, держится на моральных аргументах. К примеру, искусство ценно как искусство даже помимо его нравственных следствий. Это же относится и к науке. А на вопрос о том, имеет ли политика самостоятельную ценность за вычетом ее нравственно умиротворяющего воздействия на общество, как бы само собой напрашивается отрицательный ответ. В то же время политика практикует такие способы деятельности и такие формы отношений (насилие, ложь и т.д.), которые несовместимы с моралью. Исключительная напряженность отношений морали и политики связана с тем, что политика ищет морального оправдания прежде всего в тех своих проявлениях, которые менее всего этого заслуживают. Вопрос не в том, что в политике совершаются вещи, которые в логике морального сознания нельзя охарактеризовать иначе как преступления (такого рода вещи происходят и в других сферах жизни), вопрос в том, что она (в отличие от других сфер жизни) желает считать эти преступления поступками если и не геройскими, то, по крайней мере, вполне оправданными, терпимыми. Например, в науке случается плагиат, но ни самим ученым, ни тем, кто говорит от их имени, не приходит в голову объявлять плагиат делом допустимым. Политики же могут уничтожить тысячи, десятки, сотни тысяч людей, целые города, как, например Александр Македонский уничтожил Фивы, Тахтомыш — Москву, Иван Грозный —

Великий Новгород, президент США Трумэн — Хиросиму и Нагасаки, считая, что они действуют правильно, справедливо, богоугодно.

В повседневном сознании — и среди простых людей, и среди идеологов — относительно интересующего нас предмета бытуют разноречивые взгляды — от убеждения, что политика должна быть моральной, до мнения, что она изначально есть грязное дело. За этими общественными «предрассудками» стоят огромные традиции интеллектуального осмысления и исторические опыты практических решений проблемы соотношения морали и политики, анализ которых и составляет непосредственную задачу того, кто хочет найти в этом вопросе истину. За первым взглядом стоит Аристотель, за вторым — Макиавелли. Они не только первыми сформулировали соответствующие подходы, но и придали им классический вид завершенных теоретических моделей.

В последнее время в западной политологической мысли превалирует точка зрения, согласно которой мораль и политика — разные сферы, которые нельзя смешивать друг с другом<sup>1</sup>. Более того, считается, что воздействие морали на политику может быть только отрицательным, деформирующим. Этот взгляд, социальное назначение которого состоит в том, чтобы развязать руки политике, был усвоен российской политической элитой и обслуживающей ее интеллектуальной «тусовкой» с тем большей легкостью, что он не встречал, к сожалению, никакого противодействия ни со стороны этической теории, ни со стороны политической науки. В этом отношении показательно, что текущая отечественная библиография по теме соотношения морали и политики крайне скудна, а политологическое образование спокойно обходится без курсов политической этики.

Можно, разумеется, дать такое определение морали и такое определение политики, которые разводят их по разные стороны и заведомо исключают возможность приложения моральных критериев к политике. Но это будет лишь означать, что мы заранее и незаметно спрятали за пазуху то, что хотим впоследствии громогласно там же найти. Это — уход от проблемы, а не ее решение. Идея моральной нейтральности политики может заслуживать серьезного рассмотрения только в том случае, если нам представят мораль, в которой нет нормы «не убий» как ее краеугольного основания, и если нам представят политику, которая не практикует убийства и угрозы убийством в качестве одного из существенных выражений своей дееспособности. А пока этого нет, мы можем считать «теоретически абсурдным и практически опасным» сам взгляд, который пытается загнать мораль и политику в разные взаимно непроницаемые ниши.

Я на примере анализа точки зрения Аристотеля попытаюсь показать, что адекватно понятая политика не может не быть продолжением морали, точно так же как адекватно понятая мораль не может не развернуться в политику, что они, словно два лица единого Бога входов и выходов Януса, не могут отделаться друг от друга без того, чтобы это не погубило каждую из них в отдельности. Я исхожу из того, что Аристотель выражал не только античный взгляд на интересующий

нас предмет, который остался в прошлом, как и сама античность. Он на материале духовного и политического опыта античности сформулировал цельную теорию вопроса, которая сохраняет до нашего времени свое научное и нормативное значение, является наиболее цельным, строгим и аргументированным описанием соотношения морали и политики как идеализированных объектов.

\* \* \*

Первоначально философия стремилась понять мораль натурфилософски (досократики), социокультурно (софисты), гносеологически (Сократ), метафизически (Платон)<sup>2</sup>. Эти попытки, как ни покажется странным, способствовали (в какой мере способствовали — другой вопрос, нельзя исключать, что в решающей мере) оформлению других разделов (аспектов) философии, но не этики, по сути дела всех ее разделов, кроме этики. И все же они имели важное значение также для становления последней. Они, хотя и не привели к адекватному пониманию морали, тем не менее своими отрицательными результатами создали такую возможность. Они позволили Аристотелю обозначить своеобразие морали и одновременно с этим конституировать этику как самостоятельную философскую науку.

Основные этические сочинения Аристотеля (прежде всего «Никомахова этика») вводят в «Политику» и получают в ней продолжение. Они коррелируют именно с «Политикой» (а также отчасти с исследованием о душе), а не с «Метафизикой», не с «Аналитиками» (в отличие, например, от Канта, этика и этические сочинения которого соотношены с гносеологией, «Критикой чистого разума»). Если попытаться предельно обобщенно и кратко резюмировать ход мыслей Аристотеля, то он состоит в следующем. Человеческая деятельность носит целесообразный характер. В этом заключается ее специфика. Она характеризуется многообразием целей, которые стянуты в такую сложную пирамидальную структуру, где менее важные и общие цели подчинены более важным и общим, в результате чего то, что в одном отношении является целью, в другом отношении становится средством. Чтобы весь этот маховик целей заработал, должна существовать последняя (высшая) цель, которая самодостаточна, совершенна, никогда не может быть средством и является такой же необходимой основой для всех прочих целей, как точка опоры для рычага в механизме. Цели как причины, ради которых предпринимается деятельность, суть блага. Высшая цель суть высшее благо или благо в собственном смысле слова. Она пронизывает (вдохновляет, организует) все прочие цели, придает им окончательный смысл.

Общепринятые представления и мнения философов, говорит Аристотель, сходятся в том, что высшее благо есть счастье. Кто бы и как бы конкретно ни понимал счастье, оно мыслится всеми как равное самому себе состояние, представляющее собой завершение всех человеческих стремлений: «Это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие...» (EN 1099 а)<sup>3</sup>. Оно есть благо всех благ, высшее благо. От всех прочих благ оно

отличается тем, что: а) является самоцельным, исчерпывающим; если другие блага обладают частичной ценностью, служат средством для чего-то иного и про них можно сказать: «Я хочу денег, власти и т.п. для того, чтобы...», то счастье само ценно до такой степени, что оно не может стать средством по отношению к чему бы то ни было другому и про него нельзя сказать: «Я хочу быть счастливым для того, чтобы...»; б) характеризуется полнотой, завершенностью, выступает как такое состояние, над которым не властны ни время, ни расстояние и которое уже невозможно улучшить, увеличить (скажем, как бы ни был богат человек, он может стать богаче, но счастливый не может стать счастливее); в) не поддается похвале, оценке, измерению, а само по себе вызывает уважение — является критерием, позволяющим поощрять, оценивать и измерять другие блага; если, например, про разбогатевшего человека можно сказать: «Ты хорошо поступил, что вложил деньги в такое-то дело», то применительно к счастливому человеку утверждение: «Ты хорошо поступил, что стал счастливым» звучит совершенно абсурдно.

Счастье как высшее благо, поскольку оно само есть цель, предполагает особую деятельность или особую нацеленность прочих деятельностей, что и есть добродетель. Добродетель (мораль)<sup>4</sup> — не счастье, хотя она и неразрывно с ним связана, она есть то, что ведет к счастью и воплощает его в себе. Она есть совершенная форма человеческой жизнедеятельности, которая ведет к счастью, между которой и счастьем уже нет никаких промежуточных звеньев. Добродетель представляет собой осуществление человеческого назначения, деятельное обозначение пространства собственно человеческого развития.

Добродетель — совершенная деятельность души человека. Это не телесные и не умственные свойства индивида, а устои, качества его души, именуемые нравом, характером. Они вырабатываются на стыке между разумом и аффектами, представляют собой определенный тип их связи — не сами аффекты, не сам ум, а именно их связь, соотношение. Добродетели в этом смысле суть сугубо человеческие качества, животные и боги не могут быть добродетельны, потому что первые лишены разума, вторые — аффектов.

Аффекты и ум предзаданы индивиду; хотя и то и другое требует тренировки, развития, совершенствования, они представляют собой его антропологические свойства. Соотношение же между ними вырабатывается индивидом прижизненно и представляет собой устой, навык души, нрав, характер. Этические добродетели (добродетели, являющиеся предметом этики, моральные добродетели) суть приобретенные свойства души, они относятся к нраву, характеру человека. Как же они приобретаются? Они вырабатываются человеком через поступки, обнаруживаются и поддерживаются в процессе их совершения (поэтому-то, как остроумно замечает Аристотель, половина жизни людей счастливых и несчастных, а именно та, которую они проводят во сне, ничем не отличается друг от друга). Они не закреплены в теле индивида, не заключены в его черепной коробке, они неразрывно связаны с поступками, требуют постоянно своего подтверждения. В царстве морали, как и на

Олимпийских играх, награждаются только те, кто принимает участие в состязаниях. Добродетели суть качества, характеризующие совершенство деятельности, поведения, поступков.

Понятие поступка многозначно, в живом языке мы часто употребляем его как синоним действия. Поэтому очень важно ясно очертить, что имеется в виду под поступком как единицей моральной активности. Поступок можно определить как действие в ситуации морального выбора. А моральный выбор есть выбор в такой ситуации, исход которой нельзя заранее просчитать, так как сам ее исход зависит от выбора, который предстоит сделать индивиду. Например, вопрос о том, как выбрать самый короткий путь от дома к университету, не является предметом морального выбора, ибо возможные пути поддаются измерению и эта задача имеет однозначное решение, или, говоря по-другому, сами пути не зависят от того, какой из них мы выберем. А вот вопрос о том, можно ли телесно наказывать детей, имеет моральную природу, так как никакими умственными расчетами или мистическими прозрениями нельзя заранее предугадать, что будет в том или ином случае. А предугадать этого нельзя по той причине, что результат будет зависеть от того, как мы поступим. Поступок есть действие, поскольку оно своими основаниями целиком зависит от того, кто его совершает, про которое человек может сказать: это сделал я, не Бог через меня, не судьба, не природа в моем лице, а именно «я». Выражая ту же мысль иначе, можно сказать: поступки суть то, что учреждают человеческое «я».

Поступки восходят к человеку, поскольку они, во-первых, выражают его волю, желания и, во-вторых, носят намеренный характер, т.е. сознательно им избираются. Поступки становятся моральными, добродетельными тогда, когда они совершаются не под давлением аффектов (хотя, разумеется, и не без аффектов, ибо без этого вообще не бывает поступков), а им предшествует предварительное взвешивание мотивов на весах разума и твердое намерение совершить его. Сознательный выбор, или, что то же самое, намеренность поступка, придающая ему нравственное качество, обнаруживается в готовности индивида нести за него полноту ответственности. Действие становится поступком в качестве этически вменяемого. Про него человек, сказав «это сделал я», может непременно добавить: «и я за это отвечаю».

Поступки, за которые человек готов полностью отвечать, получают право на жизнь и высшую санкцию в решении того, кто этот поступок совершает. Это означает, что не существует общих правил добродетельных поступков; нет даже совокупности внешних, оформленных правилами признаков, по наличию или отсутствию которых можно было бы определить добродетельность поступков. Последние — камень на совести того, кто их совершает.

Аристотель, правда, называет добродетель серединой, что можно было бы понять как формулирование общего принципа и критерия моральных поступков. Но он сам предостерегает против такого абстрактного толкования его мысли. Речь идет о середине в аффектах и поступках между двумя порочными крайностями, которые возникают вследствие нарушения меры в сторону

недостатка или избытка. Аристотель настойчиво подчеркивает, что эта мера не определяется заранее, до самих поступков, и не имеет арифметической природы. Середина может быть ближе или к одной крайности, или к другой — это зависит от типа аффектов и поступков и требует конкретного решения применительно к каждой добродетели. Кроме того, середина имеет субъективную природу, и для разных индивидов она разная. Идея середины означает, что добродетельные поступки связаны с порочными состояниями единством материи деятельности; и в случае добродетелей, и в случае пороков индивиды делают одно и то же, они отличаются не тем, что делается, а тем, как делается. Она может быть интерпретирована как требование и умение находить в каждом поступке только ему свойственную меру. Добродетельный человек характеризуется способностью находить каждый раз такую меру.

Добродетельный поступок содержит в себе свою меру, а вместе с ней и свою ценность. Он сам себе награда. Добродетельный поступок не существует вне привязки к добродетельному человеку, его нельзя определить иначе, как поступок добродетельного человека. Это верно не только в общем смысле, но и применительно к отдельным добродетелям. Даже мужественный поступок нельзя описать чисто внешне, мужественно поступает тот, кто поступает так, как поступает мужественный человек; а мужественный человек — тот, кто совершает мужественный поступок ради него самого, по той единственной причине, что он находит его добродетельным.

Важнейшим качеством добродетельного (морального) индивида является рассудительность (практическая мудрость). Добродетельный человек есть человек, который следует указаниям разума, действует разумно; он не позволяет аффектам захватить власть над собой. Однако возможности разума как инстанции знания в ситуации морального выбора принципиально ограничены именно по той причине, что ситуация личного выбора от всех прочих ситуаций выбора отличается принципиальной неопределенностью. Она имеет место там и постольку, где и поскольку все заранее знать нельзя. Поэтому совершенно необходимо, чтобы разум в качестве высшей инстанции добродетельного поведения был заранее нацелен на добродетельность, чтобы он свои специфические способности рассчитывать и предвидеть заранее поставил на службу добродетели — служил не поиску выгоды, преимуществ и т.д., а совершению таких поступков, которые ценны сами по себе, независимо от их следствий. Разум, соединенный с такой настроенностью и нацеленностью на добродетель, и есть рассудительность. Этой неразрывной связью с добродетелью рассудительность отличается от простой изворотливости ума как технической способности и от злонамеренности как ориентированности ума на порочные поступки. Добродетельный человек есть человек рассудительный или, выражаясь более привычно, человек мудрый. Поэтому в области моральных решений совет и пример рассудительного (мудрого) человека, который чаще всего является также человеком умудренным, т.е. доказавшим свою мудрость большим опытом жизни, заменяют тома наставлений; они в моральных

решениях имеют такое же незаменимое значение, как подробные инструкции и схемы при сложных технологических решениях. Не рассудительность, разумеется, ответственна за желание человека быть добродетельным. Но она ответственна за то, чтобы это желание получило адекватное воплощение в конкретном поступке, его частных обстоятельствах. Она ответственна за выбор средств, конкретизирующих в поступке общее стремление к добродетели. Рассудительность представляет собой такой сплав ума (знаний, находчивости, хитрости) с добродетелью, который дает на выходе добродетельные поступки. Без всякого преувеличения можно сказать: добродетельный поступок есть умный поступок, поступок рассудительного человека.

Импульс к добродетельному поведению может исходить как от ума, так и от страстей, и если бы предстояло выбирать между ними, то было бы лучше, чтобы он исходил от страстей, в этом случае добродетель оказалась бы защищенной более надежно, ибо больше гарантий, что ум последует за добрыми страстями, чем страсти — за рассудительным умом. Однако оптимальной является ситуация, когда рассудительный ум соединяется с добрыми страстями и отношения между ними уподобляются отношению заботливого отца и послушного сына, а не отношению возницы и строптивых лошадей как в душе-колеснице Платона.

Таким образом, мораль есть прежде всего моральный индивид, деятельность которого приобретает те качества самодостаточности, завершенности, безусловности, которые свойственны высшему благу. Замкнутость морали (добродетели) на высшее благо существенно для понимания ее своеобразия, границ и возможностей. Она означает, что мораль является интегральной характеристикой человека как незавершенного существа, занимающего в структуре бытия по отношению к его крайним пределам срединное положение. Поэтому возможность морали, ее явленность зависят от того, что понимается под верхом и низом, прежде всего, конечно, под верхом, ибо само это различие определяется тем, куда держит путь моральный индивид. Последний не просто находится на лестнице, ведущей снизу вверх, он еще и поддерживает ее тем, что поднимается на нее.

Мораль (добродетель) и высшее благо находятся в сложных, противоречивых отношениях. Добродетель — путь, высшее благо — конечный пункт этого пути; добродетель — средство, высшее благо — цель, осуществлению которого это средство служит. В то же время добродетель есть воплощение высшего блага, его явленность в конкретных поступках. Более того, добродетель считается таковой именно по той решающей причине, что она содержит в себе ту завершенность (законченность, самодостаточность, абсолютность), которая считается признаком высшего блага. Добродетель — единственное в своем роде средство; оно содержит в себе цель, достижению которой служит. Так, например, если считать высшим благом счастье, то добродетель — это не только то, что ведет к счастью, но и то, что решающим образом составляет счастье.

Высшее благо есть цель, хотя и особая, в своем роде даже единственная, итоговая, последняя, равная самой себе, цель целей, но тем не менее это — цель, организующая, направляющая человеческую деятельность во всех ее разнообразных сознательных направлениях. В качестве цели она не может не быть осуществимой, реальной, ибо в противном случае она не цементировала бы кирпичики целесообразной деятельности человека, а разъединяла их, делая невозможной саму деятельность в целесообразной форме. Один из решающих аргументов, на основании которых Аристотель отверг учение Платона об идеях как основу этики, состоял в том, что в этике мы имеем дело не с идеей блага, не с благом самим по себе, а с осуществленным благом. Вместе с тем высшее благо не может осуществляться, ибо это также сделало бы невозможным человеческое существование в форме целесообразной деятельности: к чему стремиться человеку, который достиг цели целей, т. е. того, ради чего он вообще к чему-то стремится?!

\* \* \*

Трагическая диалектика добродетели и высшего блага в теоретическом плане породила вечный спор о соотношении этики и метафизики, а более конкретно — об обосновании морали, о диктуемой логикой теоретического мышления необходимости выведения морали из неморального основания и о невозможности сделать это в силу той же логики. В практическом (этико-нормативном) плане она обернулась расчленением высшего блага на два уровня, которые чаще всего рассматривались как человеческий и сверхчеловеческий: первый уровень — тот, который находится в пределах деятельных возможностей человека, второй — за пределами этих возможностей, хотя и связан с ними, являясь их прямым продолжением. Аристотель говорит о двух эвдемониях, из которых первая реализуется в этических добродетелях и через них, а вторая, совпадающая с созерцательно-философской деятельностью, имеет сверхчеловеческую природу и доступна человеку постольку, поскольку в нем есть нечто божественное.

Этический анализ неразрывно связан и включает в себя содержательный анализ высшего блага, говоря точнее, анализ самой деятельности в ее разнообразных видах, реально практикуемых образцов жизни под углом зрения того, в какой мере они ведут к высшему благу. Тут-то и начинаются настоящие приключения морали и исследующей ее этики, определяющие различия моральных позиций и этических учений. Прежде всего обнаруживается следующее: хотя все люди едины в том, что стремятся к высшему благу, тем не менее они понимают его по-разному, часто противоположно. И, поскольку люди группируются в соответствии с тем, как они понимают высшее благо, постольку представления о высшем благе, разные у разных людей, которые должны были бы внести цельность в человеческую деятельность, становятся новым источником ее деструкции, дополнительным исключительно трудным и опасным препятствием, которое необходимо преодолеть. Так возникает вопрос о том, какое понимание высшего блага является правильным, т. е. какой из



практикуемых в обществе образов жизни больше соответствует самой идее высшего блага как цели целей и может считаться совершенной, добродетельной?

Последний вопрос можно сформулировать также иначе: что происходит в мире и с миром, в котором индивиды стали на путь добродетели, что делает, в какой среде действует, чем занимается индивид, желающий придать деятельности своей души совершенный вид? Ответ на него выявляет внутреннюю связь этики и политики.

Аристотель видел в политике продолжение этики, своего рода развернутую этику, этику *in concreto*, и в то же время рассматривал саму этику как высшую политическую науку. Примечательно, что мыслитель, создавший этику как науку, давший ей имя и ее первую (быть может, лучшую до сегодняшнего дня) систематизацию, исследовал ее в соотносительности (с акцентированием единства, взаимопереходов) с политикой. Он по сути дела раскрыл моральную проблему как политическую. О том, что мораль как произвольная, индивидуально-ответственная форма существования, реализует себя в отношениях между людьми, надприродной сфере, знали уже софисты. Из того же убеждения исходили также Сократ и Платон. Но только Аристотель конкретизировал этот взгляд, выделив политику как преимущественную сферу добродетели. Политика в форме государственной жизни была для него не орудием добродетели, как для Платона, в ней он видел выражение и продолжение добродетели. На вопрос о том, что получится на выходе, когда люди ведут себя добродетельно, Аристотель ответил: полис. Если добродетель является деятельным выражением сущности человека как разумного существа, то полис представляет собой реализованный, внешне развернутый разум. Почему именно полис? Отвечаю в самом общем и кратком виде: потому, что только в полисе возможно выделение досуга как пространства свободной деятельности, являющегося одновременно также пространством человеческой эвдемонии. Для более конкретного ответа необходимо проанализировать политику как специфическую форму жизнедеятельности, составляющую основу полиса.

\* \* \*

Для добродетельно-счастливого существования нужно освободиться от занятий, которые диктуются природной и социальной необходимостью (забота о теле, семье, материальном обеспечении, безопасности и т. п.) и которые индивид делает хотя и сам, но вынужденно, — занятий, в которых он фигурирует не как автономная личность, а как экземпляр серии, представитель рода. Нужен досуг, чтобы индивид мог принадлежать исключительно самому себе и свободно формировать свою деятельность.

Деятельность всегда имеет свои пространственно-временные параметры, она укоренена в мире и должна иметь там свое место. Это относится также к добродетели как к деятельному состоянию. Она располагается по ту сторону природы в ее необходимых индивидуально-телесных и родовых (естественно-коллективных, стадных) проявлениях. Местом добродетели, ее домом является досуг. Досуг есть пространство по ту сторону нужды. Это не просто свободное

(пустое, полое) пространство наподобие пустого чемодана, куда можно складывать все что угодно, и не «чистое» время, когда индивид может заняться чем ему заблагорассудится и часто, как это бывает в наши дни, делает что-нибудь просто потому, что ему нечего делать: ходит по магазинам, коллекционирует пивные пробки, впадает в наркотический бред, пересаживает волосы на голове, раскладывает пасьянсы, накачивает мышцы и т. п. Еще меньше досуг можно считать временем отдохновения, необходимым, например, для переваривания пищи или в качестве паузы между занятиями. Досуг действительно есть свободное время, но в качестве пространства эвдемонии. Досуг начинается вместе с добродетелью как деятельностью, направленной на высшее благо (эвдемонию), и учреждается ею.

Деятельность не просто имеет свою привязку к миру, она является также всегда предметной. Что же касается добродетели, то она — не от природы (правда, говоря словами Аристотеля, и «не без природы», в том смысле, что не может состояться вне природы прежде всего вне аффективных стремлений), она начинается тогда, когда человеческая деятельность не испытывает нужды в веществе природы, не зависит от него.

Итак, досуг как пространство эвдемонии находится по ту сторону нужды и свободно от вещей, которые могли бы предздать (спровоцировать) деятельность. Что же находит в этом пространстве моральный (добродетельный) индивид? Что вообще он может там найти? Таких же индивидов, как он сам, только их. И они, эти индивиды, должны встретиться, ибо ничего другого, никакой иной предметности в этом пространстве нет.

Добродетель разворачивается в отношениях индивидов друг к другу, в пространстве между ними. Она задает эти отношения, в них находит свое предметное воплощение. Когда Аристотель говорит, что добродетель есть привычка, то он имеет в виду привычные формы поведения и отношений между людьми, т. е. те формы поведения и отношений, сама устойчивость, качественная определенность которых состоит в их добродетельности. К примеру, одной из несомненных добродетелей является щедрость; рассмотренная сама по себе, она обозначает нравственную меру в том, как индивид относится к принадлежащим ему ценным вещам, прежде всего к деньгам. При этом они должны быть ценными не только для него. Если, скажем, человек легко расстается с какой-то очень ценной, быть может, даже бесценной (но только для него лично) вещью, например семейной реликвией, то это никто не назовет щедростью. Вещи не могут быть ценными также только для других. Так, если кто-то передает в благотворительную организацию свою старую одежду, вместо того чтобы выкинуть ее, то это тоже называется иначе. «Щедрая» вещь должна быть ценной (имеющей цену) и для того, кто расстается с вещью, и для того, кому она предназначается. Далее, щедрость не может обнаружиться в таком отношении индивида к самому себе, которое не считается с присутствием других людей. Если человек не жалеет на себя никаких денег или расходует их весьма благоразумно, — это не щедрость, а что-то другое. Щедрым

нельзя быть и по отношению к другому, каким тот явлен сам по себе, безотносительно к тому, кто обнаруживает щедрость. Если кто-то отдает все, что у него есть (вещи, деньги), другому, то это также щедростью не называется. Щедрость — не во мне и не в другом, вообще не в том или другом индивиде. Она — в пространстве между ними. Она создает это пространство и держит его.

Вопрос о добродетели как совершенной деятельности души трансформируется в вопрос о совершенных отношениях между людьми. Так этика переходит в политику. Сразу следует отметить следующее принципиальное соображение: современные трактовки политики, господствующие в общественном сознании и прописанные в учебниках по политологии, которые вертятся вокруг понятий власти, борьбы интересов, насилия, хотя и имеют, разумеется, отношение к политике, но не схватывают ее сути в аристотелевском понимании. Они блокируют выход к ее нравственным основаниям, говоря точнее, с самого начала помещают ее в донравственное, вненравственное, безнравственное пространство. Эти этически урезанные концепции политики нельзя путать с тем, что понимает под политикой Аристотель, выявляющий ее изначальный смысл и предназначение. Политика есть публичное пространство, — пространство, расположенное между людьми и располагающее их друг по отношению к другу. Это — открытое, освещенное пространство, арена, на которую выступают индивиды, предьявляя себя друг другу. Как пишет Х. Аренд, это — то место, куда люди выходят из своей потаенности. Совершенная форма этой публичности — таков предмет политической практики и политической науки. Политика, по Аристотелю, есть «исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям» (Pol. 1260 b). Это определение политики прямо соотнесено с определением деятельности человеческой души в ее наиболее совершенной форме. Если бы человек был один, он мог бы быть просто добродетельным. Но так как людей много, то он, будучи добродетельным, и для того, чтобы быть добродетельным, должен стать также существом политическим.

Что же представляет собой человеческое общение (отношения людей) в наиболее совершенной форме? Это — полис (отсюда и название политики), государство; подобно тому как нравственная добродетель есть специфически человеческое качество, которого лишены животные и боги, так и государство — специфически человеческая форма общения, человек вне государства «либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» (Pol. 1253a).

Понятие государства как минимум двусмысленно. С одной стороны, это определенная территория, с другой — определенный строй отношений между людьми. Очень важно отметить, что при взаимосвязанности этих аспектов они не равнозначны. Решающим признаком государства является государственный строй; истинность данного утверждения, после политического опыта XIX-XX вв., когда изменения государственного строя, типов государственно-образующих отношений между людьми сопровождалась и вели к кардинальным изменениям

территориальных конфигураций государств, не вызывает сомнений. Уже Аристотель подчеркивал исключительную важность правильных приоритетов этих признаков. Дело не в стенах, подчеркивал он, ведь стеной можно было бы окружить и весь Пелопоннес, но он от этого государством бы не стал, как стена не сделала государством Вавилон, который Аристотель считал скорее племенным округом, чем государственной общиной. «Государство есть совокупность граждан» (Pol. 1275a), «...есть политическое общение граждан» (Pol. 1276b). Античные полисы, идеализацией опыта которых были этика и политика Аристотеля, мы называем городами-государствами, но название не должно обманывать. Не город делает государство государством, а государство делает город городом. И для афинского полиса, ставшего для Аристотеля родным, существенным было не просто существование города Афин. Он представлял собой прежде всего союз афинян, тип отношений между ними. Вопрос о совершенном общении для Аристотеля и есть вопрос о политических (полисных, государственных) отношениях, подобно тому как вопрос о совершенном строе души есть вопрос об этических добродетелях.

Наиболее совершенное общение, составляющее государство, есть общение людей, поскольку они свободны, свободны в том отношении, что не находятся во власти других людей, сами принимают решения относительно своей судьбы, и в том отношении, что на них не висит забота о предметах первой необходимости. Политическое общение принципиально отличается от отношений семейных, домохозяйственных и социально-коллективных (племенных, общинных, профессионально-цеховых и т.д.). Различие между ними такое, что первое является свободным, самодовлеющим, вторые — вынужденными, навязанными необходимостью добывать средства к жизни и защищать ее от разнообразных опасностей, как природных, так и социальных. Отношения ради поддержания и защиты жизни — назовем их материальными — сродни природным процессам, даже если они опосредованы и обрамлены сложной субъективной надстройкой. В них индивиды лишены самостоятельности, выбор, который они в этой сфере имеют, ограничен и в принципиальном плане мало чем отличается от выбора волчьей стаи, которая «решает», нападать ли ей на охраняемую овчарню или поискать отбившуюся от стада корову. Материальные отношения по отношению к политическим, разумеется, первичны, но только в том единственном смысле, что они предшествуют им. Политические отношения следуют за материальными и завязываются в том жизненном пространстве, которое остается после того, как удовлетворены первичные потребности. Но они не являются продолжением материальных отношений, не вытекают из них и уж ни в коем случае не предназначены для того, чтобы обслуживать их. Переход из материальной среды в политическую, если воспользоваться словами марксистского классика, есть скачок из царства необходимости в царство свободы. Именно скачок, который, как и всякий скачок, обусловлен предыдущим состоянием, но не вытекает из него. Раз возникнув, политика, конечно, оказывает влияние на материальную основу,

которое можно назвать обратным, но не в этом состоит ее смысл и предназначение, подобно тому как человек оказывает воздействие (и очень сильное) на приматов и весь животный мир, из которого он возник, но его назначение состоит отнюдь не в том, чтобы культивировать его.

Величайшая и, быть может, роковая деформация, которой подверглась политика в Новое время, состояла в том, что она была поставлена на службу экономическим и социальным интересам общества, стала рассматриваться как «надстройка», «концентрированное выражение экономики», средство, призванное способствовать росту материального благополучия, обслуживать способ производства. И (заметим в скобках), когда Маркс говорил о преодолении политики, о переходе от политической эмансипации к человеческой, он имел в виду политику именно в этом нововременном смысле слова, чем в решающей мере определялась привлекательность этой критики. Экономика и социальность в более широком смысле проникли в сферу политики и низвели ее до своего уровня, что аналогично тому, как если бы варвары использовали религиозные храмы как складские помещения и загоны для своих лошадей, что, кстати, в истории нередко случалось.

Политическое общение начинается за пределами семьи, домохозяйства, родоплеменных союзов, всего того, что связано с продолжением рода, добыванием средств к жизни и ее защитой. Это — общение свободных людей, говоря точнее, общение людей, поскольку они свободны. Публичное пространство политики есть пространство свободы. Оно возникает постольку, поскольку люди, адекватно реализуя свое предназначение, стремятся к высшему благу. Публичное пространство политики является самодовлеющим пространством, существующим ради благой, лучшей жизни. Вот обобщающее высказывание Аристотеля по этому вопросу: «Итак, ясно, что государство не есть общность местожительства. Оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобства обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования» (Pol. 1280в), И чуть далее: «Государственное общение... существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительство» (Pol. 1281а).

Политическое (государственное) общение, так как оно возникает ради благой жизни и является выражением добродетельности, стремления к совершенству, связано, как и это последнее, с жаждой бессмертия. Оно, по крайней мере, настолько же долговечнее добродетельной личности, насколько человечество долговечнее отдельного индивида. «Мир, в котором должно быть место для публичности, не может быть учрежден только для одного поколения... Он должен превосходить долготу жизни смертных людей. Без этого перехода в посильное земное бессмертие не может по-серьезному быть ни политики, ни общего мира, ни публичности»<sup>5</sup> — так пишет Х. Арндт, в работе которой «Vita

activa или о деятельной жизни» мы находим среди современных авторов самое глубокое и вполне аристотелевское (с учетом, разумеется, последующих достижений, в особенности злоклучений, политики и политической мысли) понимание политики. Природа, конечно, ближе к бессмертию, чем государство. Однако доступное человеку природное бессмертие связано с продолжением рода, в качестве индивида у него здесь нет никаких шансов. Государство же имеет ту особенность и преимущество, что оно порождается усилиями людей тогда, когда они выступают в своей индивидуально-личностной выраженности, и гарантирует им долговечность именно в качестве отдельных личностей, — долговечность, которую они должны заслужить и которая может выходить очень далеко за границы их природного существования. Сроки жизни индивидов измеряются десятилетиями, а слава государственных мужей измеряется веками и тысячелетиями. Так, Моисей (этот пример, разумеется, не из Аристотеля) прожил 120 лет (и это считается много), а его имя и величие дел, связанных с созданием одного из первых на Земле государств, живут уже более 15 тысячелетий; как природное существо он исчез не только в индивидуальной явленности, но и в родовой сущности, вместе со своим коленом, а как личность продолжает жить, и притом очень активной жизнью, более активной, чем многие из живых.

Свидетельством того, что политика в качестве сферы свободы противостоит материальной сфере необходимости, возникает как отрицание последней, является отношение к жизни. Сфера необходимости возникает в целях поддержания жизни; в ней сознательные усилия индивидов направлены на то, чтобы подольше и получше устроиться в этом мире, уменьшить связанные с человеческим существованием риски. В публичной сфере политики ценится не сама жизнь, а те качества, которые ей придают публичное достоинство. Жизнь здесь воспринимается не как факт и средоточие всех усилий, а как задача и то, чем можно рисковать. Человек, кем бы он ни был, остается, разумеется, природным индивидом, и жизнь для него всегда представляет исключительно высокую ценность. Но политическим существом он становится тогда, когда перешагивает через эту ценность и научается играть жизнью, когда публичность полиса становится для него более высокой ценностью, чем сама жизнь. Индивид становится гражданином полиса тогда, когда он готов потерять скорее жизнь, чем лицо. Именно об этом — первые уроки публичности, которые нам преподает греческая античность.

Сократ, ожидавший исполнения смертного приговора, когда ему предложили тайно убежать из Афин и тем самым спасти свою жизнь, отверг эту возможность на том основании, что превыше всего стоит ценить не жизнь как таковую, а жизнь хорошую. Он не убежал не потому, что не мыслил себе жизни вне Афин, подобно тому как дикарь не мыслит себе жизни вне своего племени, а потому, что вне Афин у него было бы еще меньше возможностей вести добродетельную жизнь, как он ее понимал, и потому, что, убегая, он нарушил бы одно из важных требований такой жизни — послушание законам государства<sup>6</sup>.

Знаменитая речь Перикла, посвященная памяти павших в первый год Пелопонесской войны героев, представляет собой развернутый рассказ о совершенстве политического строя Афин. Он тем самым говорит: политический строй Афин стоит того, чтобы отдать за него жизнь. Эмпедокл, как гласит легенда, шагнул в пылающую Этну, думая, что в огне он обретет бессмертие; такой Этной для Перикла и людей, которых он чествовал, было благо государства, сама полисная жизнь. По убеждению древних греков и их философов (Платона, Аристотеля), рабы являются таковыми от природы, у них сама душа является рабской, и это доказывается тем, что они рабство предпочитают смерти. Первейшей добродетелью граждан считалось мужество (с него, заметим в скобках, начинается также аристотелевский каталог этических добродетелей) как готовность предпочесть смерть неволе, умереть за свободу политического общения, за свое государство, свою политическую Родину. А защита государства была для них больше чем обязанностью — она являлась их привилегией. Рабы и неграждане отлучались от этой функции. Достаточно сопоставить такое положение дел со столь распространенным в наши дни увеливанием от воинской службы, чтобы понять, как со времен Аристотеля сильно изменилась и глубоко деградировала политика.

\* \* \*

Таким образом, политика есть публичное пространство, или пространство свободы, которое складывается между людьми, поскольку они стремятся к высшему благу и поскольку само это стремление не может реализоваться иначе как в совершенных (самоценных) поступках. Высшее благо, для того чтобы стать основой общения, должно преобразоваться в общее благо. Именно такое преобразование происходит в процессе перехода от этики к политике. Общее благо или, так как благо есть цель деятельности, общая цель и сообразные ей дела — вот что в исходной основе и в первую очередь учреждает политическое общение, полис, государство.

Люди, поскольку они объединяются в государство, имеют между собой нечто общее, являются, как говорил в этом случае Аристотель, сообщниками. Общее дело вполне очевидным образом отличается от частного дела тем, что оно является делом многих, поэтому, между прочим, самое частное из всех частных дел — индивидуальная любовь — является, выражаясь словами Х. Арндт, самой могучей из всех антиполитических сил. Его следует отличать также от совместного дела, которое представляет собой лишь условие и способ удовлетворения частных интересов, как, например, кооперированные формы труда (артели, заводы, фабрики, отрасли и т.д.), объединения по интересам (секты, ордена, шайки и т.д.), семейно-клановые группы и т.д. В этом смысле общее дело в политике и общее дело в семье, экономике, социальной сфере — это не одно и то же. Общее дело в политике учреждается в процессе политического общения и поддерживается им, вне политического общения его не существует вовсе: оно имеет самоценное значение для всех, кто вступает в политическое общение, которое только ради него и учреждается, и в принципе не может быть

поделено между ними, не поддается приватизации. Оно в этом смысле сродни солнцу, которое освещает и обогревает всех землян, и, сколько бы много ни потребляли солнца одни, другие не будут потреблять его меньше; его нельзя загнать в домашний камин, точно так же как камином нельзя обогреть землю.

На первый взгляд может показаться, что различия между людьми в понимании высшего блага могут стать непреодолимым препятствием на пути его трансформации в общее благо. Эти различия, хотя они действительно являются источником повышенного напряжения в политическом общении и даже способны оказывать на него разрушающее воздействие, тем не менее являются одновременно также и его стимулом: не будь этих различий, не было бы и нужды в политическом общении. Кроме того, при всех различиях в конкретном истолковании высшего блага люди, которые дошли до этого понятия, едины в своей безусловной нацеленности на него как на нечто самодостаточное (самоценное, в себе завершенное). Именно это единство, сама возможность общаться по поводу высшего блага, смотреться друг в друга как в зеркало, и составляет тот первоначальный интерес, который соединяет людей в политическом общении.

Первым и основополагающим общим благом является само политическое общение (полис, государство) как пространство, в котором можно практиковать добродетель. Вместе с государством появляется осознание его более высокой ценности по сравнению с предшествующими общественными объединениями, появляется понятие отечества. Прежде чем возник полис и для того, чтобы он возник, должны быть уничтожены семейные и кровно-родственные союзы, как, например, фратрии; Моисей создавал государственно-политическое объединение еврейского народа поверх колен, на которые последний был разделен и преодолевая их сопротивление; древнегреческая трагедия, как и библейская история евреев, показывает, насколько острыми, кровавыми были эти конфликты. Такого рода конфронтация, призванная раскрепостить сознание и от природных целей кровно-родственных союзов перейти к свободно учреждаемым политическим объединениям, представляет собой общую закономерность становления государства. Отечество как свободный союз свободных людей становится для последних первым общим благом, а поддержание мира в отечестве и его защита от внешних врагов — самым важным критерием их гражданственности, серьезности свободолюбивых устремлений. Всеобщая ценность отечества связана именно с тем, что оно является пространством свободы, которое создается для высших духовных устремлений людей и самими этими устремлениями. Вряд ли кто из представителей политической философии выразил эту центральную для нее мысль лучше, чем наш поэт:

Пока свободой горим, Пока сердца для чести живы. Мой друг, Отчизне посвятим Души прекрасные порывы.

Политика, говорила Х. Арендт, есть пространство речи и действия. Это, на мой взгляд, одно из самых глубоких определений политики. Только говоря и действуя, люди обнаруживают себя на сцене мира в своей уникальности и



учреждают некое пространство «между»<sup>7</sup>. К этому следует добавить, что именно в речи и действии (поступке) как формах лично-выраженного, индивидуально-ответственного существования обретает предметность свободная сущность человека, его стремление к совершенству. В них и через них обнаруживается и желание человека сделать свою жизнь осмысленной, направив ее на то благо, которое он находит наилучшим, и конкретное содержание этой осмысленности и этого блага.

Не только сам факт того, что люди говорят и действуют, но и то, о чем они говорят и как они действуют, определяет характер политического общения. Выражаясь еще точнее, те речи и действия, которые соединяют людей в целое и ради которых они в это целое собираются, собираются, чтобы высказать эти речи и послушать их, чтобы совершить эти действия и полюбоваться ими, они и составляют политическое общение. Так о чем же эти речи и действия? Они о том, что только и существует в этих речах и действиях, — об общем благе.

Общее благо, поскольку оно не содержит в себе ничего частного, тайного, есть то, о чем можно рассказывать — не сообщать, не информировать (это, как свидетельствует современная формализация знания, можно делать и без естественного языка), а именно рассказывать, чтобы слушающий не просто принял рассказ к сведению, а подключился к нему, возмутился или восхитился им, прожил его. Отличие рассказа от информации состоит в том, что в нем самым главным является само рассказывание, говорение. Если в информации важны точность, экономность, утилизируемость, то в рассказе это не имеет существенного значения, он может быть, а чаще всего и бывает выдуманным, длинным, бесполезным, что очень хорошо выразил Шекспир в знаменитой реплике Гамлета: «Что он Гекубе, что ему Гекуба!» Информация отсылает к чему-то, она вторична, она есть посредник. Рассказ заключает свою ценность в себе. Предметом рассказа может быть только то, что несет на себе отсвет вечного, бессмертного, ибо ничто другое не соберет вместе свободных людей. Поэтому рассказ о мире, его начале и конце, о богах, об истине, красоте, моральном совершенстве, о возможностях и попытках людей подняться над бренностью своего природного существования рассказ обо всем этом, как и искусство, философия, наука, которые придают этому рассказу упорядоченность и строгость, образование, которое учит вести его, являются общим благом, цементирующим политическое общение. У истоков греческих полисов стояли Гомер и Семь мудрецов; рассказы первого о том, как и для чего цари сходились вместе, закладывая основы политического общения, и нравственные уроки вторых были существенным моментом их становления. Процветание философии, наук, искусств, образования — настолько важный показатель качества политического общения, что в известном смысле именно такое процветание можно считать предназначением и оправданием государства. Вряд ли случайностью, а если и случайностью, то весьма счастливой и показательной, было то, что именно век Перикла — этого образцового и едва ли не единственного в своей образцовости политика — явился в то же время веком великих

философов (софисты, Сократ), трагиков (Софокл, Еврипид), ученых (Геродот, Гиппократ).

Публичное пространство политики как пространство, возникающее между индивидами, поскольку они стремятся быть добродетельными, есть в то же самое время единственное место, в котором их добродетельность может себя обнаружить. Добродетельность человека обнаруживает себя в добродетельных действиях (поступках), а добродетельные действия, как установил Аристотель, суть такие действия, которые совершаются так, как их совершил бы добродетельный человек. Из этого круга невозможно вырваться, оставаясь в пространстве индивида. В самом деле, действия не бывает без деятеля. Действие, или, употребляя более привычный термин, поступок, отличается от других практических актов человека (например, трудовых операций) тем, что поступок разрывает цепь внешней детерминации и выступает как исключительное дело того, кто его совершает. С другой стороны, о том, кто совершил поступок, в его уникальной личностной выраженности мы можем узнать только через поступок, который поименован в качестве его поступка. Мы не знаем, кто изобрел колесо. Но мы знаем, кто перешел Рубикон. В этой забывчивости и памятьности истории есть свой смысл. Каким бы гением изобретатель колеса ни был, но его мог изобрести любой; изобретатель колеса сделал колесо, но колесо его не сделало, и оно, для того чтобы остаться и катиться дальше по жизни, не нуждается в имени своего изобретателя. Рубикон мог перейти только Цезарь, и Цезарь стал Цезарем потому, что он перешел Рубикон; в отрыве от имени Цезаря Рубикона как поступка не существует вовсе.

Поступок совершается в силу решения того, кто его совершает; последний является не орудием поступка, а его творцом, создателем, и единственным признаком, который позволяет это удостоверять, является то, что у человека, совершившего поступок, не было другого основания, другого принуждения и другой выгоды сделать это, кроме сознания ценности самого поступка. Поступок является поступком тогда и в той части, когда за ним не стоит ничего, кроме доброй воли того, кто обнаруживает себя в нем. Но как узнать об этом, если ни один поступок по доброй воле не совершается, если для любого поступка, поскольку он совершается живым индивидом, в веществе природы, в данное время, в данном месте, необходимы свои вполне достаточные эмпирические основания? На этот вопрос нельзя ответить, оставаясь в рамках морального самосознания личности. Этика здесь бессильна. Единственная возможность, которая позволяет квалифицировать человеческие поступки по моральному критерию, — это их публичный статус. Здесь уже кончаются полномочия этики и начинается полномочия политики.

Когда поступок личности получает публичное признание и высоко оценивается в рамках политического общения, т.е. людьми, которые не связаны с данной личностью семейными, хозяйственными и другими интересами и которые не имеют иной «корысти» в ней, кроме тех поступков, которые она демонстрирует, тогда это может означать, что данный поступок является сам по

себе ценным, а потому и общезначимым. Проверка поступка на публичность, общезначимость есть его проверка на самооценку, и в этом смысле ее можно считать проверкой на нравственную доброкачественность. Тем самым политика оказывается своего рода истиной морали.

Этическая добродетель, говорил Аристотель, есть привычка, имея в виду, в частности, то, что она соотнесена с привычными (практикуемыми и высоко оцениваемыми) формами поведения в полисе. Нравственно совершенное в индивидуе коррелирует с достойным в полисе. Поступки, показывающие, как люди именно в качестве людей на деле обходятся друг с другом, составляют живую плоть политики. Точки их пересечения, совпадения кристаллизуются в идеальных образцах, обобщаются в обычаях, традициях, законах. Исключительно важным, входящим в число важнейших факторов, конституирующих публичное пространство государства, является то, кого и за что в нем чествуют, что в нем считается достойным и что непристойным, какое внимание в нем уделяется воспитанию и насколько гражданственным это воспитание является.

Индивидуальная добродетель обнаруживает свою чистоту, или, что одно и то же, свою свободно полагаемую общезначимую сущность, только в той мере, в какой она становится публичным деянием. Добродетель, материализующая высшее благо индивида, трансформируется в поступок, выражающий общее благо полиса (государства).

Сказанное вовсе не означает, что политическая значимость поступка определяется моральными критериями. Совсем нет. Более того, моральные критерии в данном случае могут быть даже противопоказанными (достаточно, например, упомянуть моральную демагогию и фальшь как факторы политической деструкции). Не разбирая вопрос специально (тем более что злоупотребление моралью в политическом опыте получило широкое развитие уже в нашу далекую от Аристотеля идеологизированную эпоху), заметим: моральные критерии при оценке публичной деятельности не подходят уже хотя бы по той причине, что сама необходимость публичного взвешивания поступков возникает из-за ограниченности возможностей морали. Было бы неверным также обратное утверждение, согласно которому публичное признание является критерием моральной доброкачественности поступка. Вопрос даже не в том, что много славных дел было совершено по морально сомнительным мотивам. Вопрос в том, что само желание публичной славы является морально сомнительным мотивом. Если интимность переживания и демонстративность общественного действия во времена Гомера совпадали между собой столь полно, что одно невозможно отделить от другого, а во времена Сократа уже обнаруживают свою конфликтность, то во времена Руссо они уже полностью расходятся. И эта тенденция отражает суть дела, состоящую в том, что политический поступок не выражает и не дополняет добродетель — он заменяет ее, занимает то место, которое занимала или должна была бы, будь у нее для этого достаточно сил, занимать добродетель. В лучшем случае, чтобы под-

черкнуть генетическую связь с добродетелью, мы можем сказать, что политический поступок продолжает индивидуальную добродетель, — продолжает в том же смысле, в каком, скажем, лед продолжает воду или взрослый продолжает ребенка. Лед, конечно, содержит в себе воду и может превратиться в нее обратно, и во взрослом сидит ребенок, и он может обратно впасть в детство, но тем не менее лед — не вода и взрослый — не ребенок. Точно так же политический поступок содержит в себе в скрытом виде моральную добродетель и может свернуться до нее (так, даже в наше время, хотя и очень редко, встречаются совестливые политики, которые, к примеру, могут подать в отставку, чтобы сохранить доброе имя или быть при больной жене), но тем не менее он представляет собой нечто совершенно иное и живет по совершенно иным законам, чем индивидуальная моральная добродетель.

Ни одно из определений политики не выделяет ее специфическое отличие от морали так полно, как то, которое связывает ее с речью и поступком. Политика имеет место там и тогда, когда люди разговаривают друг с другом, и до тех пор, пока они делают это. Здесь речь является основной несущей конструкцией. Ни в какой другой форме деятельности речь не играет такой роли, как в политике, в них она в большей или меньшей мере является средством выражения, опосредования чего-то, что находится за пределами самого речевого общения. Мораль не составляет исключения. Можно показать, по крайней мере, три момента, в силу которых речь для морали не специфична. Во-первых, то абсолютное, на которое ориентирует мораль, не поддается выражению в языке; как говорил Л. Витгенштейн, о морали надо не говорить, а молчать. Во-вторых, мораль нужна индивиду для того, чтобы самому стать лучше, а не для того, чтобы что-то сообщить другим; миру в качестве свидетельства собственной моральности человек предъявляет себя, а не речи о морали. Моральное воспитание начинается тогда, когда перестают пользоваться словами, учил А. Швейцер. Наконец, в-третьих (и это самое главное), в слове человек не просто выражает себя, он выражает себя таким образом, чтобы сообщить о себе другому; слово есть то, что имеет место между людьми и что не может по этой причине быть исключительной сферой индивидуальной ответственности, на которую претендует мораль.

Последний момент важен также для того, чтобы отличить моральную добродетель от поступка; говоря точнее, моральный поступок от политического поступка; говоря еще точнее, моральный (этический) взгляд на поступок от политического (политологического). В отличие от морали, которая рассматривает поступок всегда в связи с намерениями, как бы изнутри личности, политика рассматривает его с внешней стороны объективных результатов. Это различие хорошо передает известное высказывание В.И. Ленина о том, что в личном (читай: моральном) смысле разница между предателем по умыслу и предателем по глупости огромная, но в общественном (читай: политическом) смысле этой разницы не существует. И если недопустимо большим огрублением было бы утверждение, что мораль есть область намерений, то вполне корректной

можно считать мысль, что политика есть область поступков. Поступок соединяет меня с другим, его результат не находится целиком в моей власти и всегда отличается от моих намерений; поэтому-то политика и является областью компромиссов, равнодействующей различных мнений и позиций. Так как политика существует в динамике непрерывного поступания, то последствия поступка, будучи непредсказуемыми, являются еще и необозримыми. Еще одна парадоксальная особенность поступка состоит в том, что он в своих последствиях не отменяем; поступок в своих, как счастливых, так и злосчастных, последствиях совершается навечно. Цезарь, принимая решение перейти Рубикон, не мог думать, что для него лично это в итоге обернется трагической гибелью. И если бы он даже на каком-то этапе пожалел о своем поступке и захотел бы повернуть все обратно, он бы не смог это сделать — жребий был брошен.

\* \* \*

Мы рассмотрели соотношенность друг с другом морали (этики) и политики в качестве идеализированных объектов. Сказанное выше, разумеется, не исчерпывает взглядов Аристотеля на тему «Мораль и политика», хотя и составляет в них, на мой взгляд, самое важное и ценное. Оно тем более не охватывает всего содержания темы, поскольку в ее разработку большой вклад внесли мыслители после Аристотеля, хотя и в этом отношении следует заметить: дать цельное, конкретно-расчлененное и разностороннее представление о соотношении морали и политики с учетом всех накопленных в ходе исторического развития достижений общественной практики и теоретической мысли можно только на основе и в качестве продолжения того, что сделал Аристотель. Сказанное не означает, будто мы можем говорить о морали и политике по определению. В действительности не существует морали и политики самих по себе, а есть их исторически живое, постоянно обновляющееся многообразие. Чтобы узнать, что есть мораль, что есть политика, как они связаны между собой в том или ином обществе, в ту или иную эпоху, их необходимо каждый раз исследовать эмпирически, в качестве особых объектов. Тем не менее и мораль, и политика, будучи формами сознательной (целесообразной) деятельности, разнообразятся и видоизменяются в неких функционально заданных пределах, которые и составляют их отличительные родовые признаки. Эти признаки, идентифицирующие мораль и политику со строгостью, позволяющие поднять их познание на теоретический уровень, как раз и были вычленены Аристотелем. Как бы ни менялись мораль и политика, неизменным остается то, что первая нацелена на высшее благо (идеал, человеческое совершенство), вторая — на общее благо и что они в этих нацеленностях соотношены друг с другом. А теперь судите сами, сохранили ли сегодня мораль и политика между собой эту взаимодополняющую связанность.

### **Примечания**

---

<sup>1</sup> «Мораль и политика — независимые сферы, их смешение теоретически так же абсурдно, как и практически опасно. По сути дела такое понимание является

---

специфической чертой современной политической теории: заложенное Макиавелли и Гоббсом, оно стало аксиомой современных социальных наук», — читаем мы у современного немецкого автора В. Хесли в капитальной монографии «Мораль и политика», которая сама направлена против такого убеждения (Hosle V. *Moral und Politik*. Munchen, 1997. S.15).

<sup>2</sup> См. об этом: Гусейнов А.А. *Античная этика*. М., 2003.

<sup>3</sup> Здесь и далее ссылки на «Никомахову этику» (EN) и «Политику» (Pol.) даются в тексте указанием сокращенного названия книги и выносимой на поля рубрикации — страницы и столбца принятого за образец беккеровского издания. Цитаты даются по: Аристотель. *Соч.*: В 4 т. М., 1983. Т. 4.

<sup>4</sup> Термин «мораль» имеет латинское происхождение и возник значительно позже. Не входя в детали, мы будем исходить из того, что аристотелевская этическая добродетель — это и есть то, что мы сегодня называем человеческой моралью.

<sup>5</sup> Арндт Х. *Vita activa или о деятельной жизни* / Пер. В.В. Библихина. СПб.: Алетея, 2000. С. 72.

<sup>6</sup> «Где добродетель не ценится выше всего, там не может быть прочного аристократического государственного устройства» (Pol. 1273ab), — говорит Аристотель.

<sup>7</sup> См.: Арндт Х. *Vita activa...* С. 263.