

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 13

Москва
2013

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют	90

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше)	175

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова	246
Резюме.....	261
Summary	265
Об авторах.....	269

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?*

Центральной темой данной статьи является просто формулируемый вопрос: нужна ли дружба самодостаточному человеку? Наиболее остро и явно два эти понятия пересекаются в философии Аристотеля, именно они лежат в основе двух идеалов: Величавого как идеала добродетельного, поступающего человека, то есть человека в пространстве морали, и идеального полиса, основанного на дружбе. Поэтому Аристотель является главным собеседником при обращении к данной проблеме.

Как замечает Ахутин, «некий «мыслитель» становится философом настолько и так, насколько и как философы вводят его в свое общее дело, втягивают в общение по *этому делу*»¹: *этим делом* – то есть областью наибольшей мыслительной чувствительности – в данном случае является проблема морального субъекта и субъектности как сущности морали, то есть проблема, без обращения к которой невозможна философская (а другой она, в сущности, не может быть) этика – творение Аристотеля.

Очень многие философские тексты, посвященные дружбе, опираются прежде всего на Аристотеля, удивительным образом не замечая или обходя самого философа; чем более философичен Аристотель, тем менее замечаем исследователями, наибольшее их внимание привлекает то, как он описывает дружбу в пространстве доксы, общепринятых мнений и словоупотреблений. Автор, пи-

* Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного РГНФ. Грант № 12-03-00151а.

¹ Ахутин А. Другому как понять тебя? Реплика к статье С.Муравьева // Логос. 2011. № 4 (83). С. 38.

шущий о дружбе и самодостаточности у Аристотеля, автор, признающий, что степень глубины и продуманности понятий там, где Аристотель переходит к собственно философскому рассуждению, несопоставимо превосходит ту часть «Никомаховой этики», где он главным образом описывает существующие представления о дружбе в их многообразии и противоречивости, тем не менее этот автор строит свою аргументацию именно на последнем описании, упоминая о собственно философских идеях Аристотеля лишь в последней ссылке в качестве предмета будущей специальной работы². Но неужели же великий философ, создатель этики – всего лишь собрал эти очевидные суждения, узнаваемые и признаваемые любым не-философом?! Согласиться с этим было бы чем-то удручающим. Если исходить из слов Гегеля, что «Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие»³, то Аристотель начинается именно там, где он отрывается от очевидного, от мнения, от описания, но, будучи «мыслящим наблюдателем» (Гегель), задает философское понятие дружбы. В этом случае стоит задаться вопросом, где та точка, с которой начинается философское умозрение и именно аристотелевское умозрение, так как в вопросе о дружбе он вступает не только в диалог с обыденным сознанием, но в диалог с платоновским диалогом «Лисид», в некоторых случаях практически цитируя его и используя те же образы, ставя те же вопросы.

В античном мире проблема сложного отношения между самодостаточностью и дружбой занимала исключительное место: это во многом было связано с тем, что и самодостаточность и дружба были совершенно необходимыми условиями выживания и сохранения как индивида, так и, возможно, в первую очередь, рода, семьи, дома. Чтобы выжить, нужна была помощь окружающих (особенно если человек оказывался среди чужих), но необходимо было и сохранить свою идентичность, воплощением которой являлся глава дома, вождь, классический герой, ἀγαθός, а идеей, лежащей в основе такой идентичности, стала идея самодостаточности как не-

² См.: *Adkins A.W.H.* 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle // *The Classical Quarterly*, New Series. 1963. Vol. 13. № 1.

³ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 221.

зависимости от чьей-либо помощи. Она, таким образом, была связана с двумя образами: вождя, того, кто, по словам Ханны Арендт, инициирует поступок, и тесного сообщества людей.

В ходе истории проблема самодостаточности и дружбы, казалось бы, утратила и первоначальное содержание, и свою исключительную значимость, исчезла из центрального проблемного поля философии, но, возможно, история лишь довела ее до концентрированного и сущностного выражения и она преобразилась в проблему морального субъекта, автономной воли и Другого. Именно с точки зрения этой концептуальной перспективы предлагается рассмотреть проблему самодостаточности и дружбы в данной статье.

В «Большой Этике» Аристотель формулирует ее прямо: «... будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет?» (ММ 1213а 10)⁴. Речь идет о взаимоотношении философского идеала человека поступающего, Величавого, с одной стороны, и идеала человеческих отношений, которым является дружба, с другой. Это и один из центральных сюжетов «Никомаховой этики» Аристотеля. В заостренном виде проблема такова: Величавый – образ самодостаточного человека, признак которого – «не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко»: ему «мало что важно» и независимость, самодостаточность и превосходство являются для него наиболее существенными основаниями бытия в качестве морального существа⁵. Нужен ли ему друг в таком случае – если ему ничто и никто не нужен, если сама нужда в чем-то или ком-то разрушительна для его самодостаточности?

Аристотель создает несколько образов идеального индивидуального самодостаточного бытия – это, в первую очередь, мудрец и бог (а также царь, блаженный, величавый). Мудрец и бог как осуществленная, действительная самодостаточность не нуждаются в друзьях и не имеют их, Величавый самодостаточен или стремится к самодостаточности, но при этом имеет друга – Аристотель го-

⁴ Текст «Большой этики» дается в переводе Т.А.Миллер по изданию *Аристотель. Большая Этика // Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1984. С. 295–374.

⁵ Так как образ Величавого есть один из первых философски задаваемых образов морального субъекта, то в свете такой теоретической перспективы понятие самодостаточности, независимости от мира приобретает исключительно фундаментальный смысл – речь, в сущности, идет об автономии.

ворит о своеобразии отношения Величавого к нему (дружимому): друг не поставлен в ряд со всеми людьми, но выделен из него. Речь идет не о безымянной добродетели, походящей на дружелюбие (EN 1126b 11–28)⁶, а об этой добродетели, но с добавлением к ней привязанности и страсти (στέργειν). В обоих случаях речь идет об общении (и при совместной жизни, и посредством речей и предметов). Но в подобном дружелюбии отношении поступающий исходит из *представления* о добродетели, удовольствии, о человеке вообще, а не из страсти или привязанности. В этом смысле он одинаков по отношению ко всем – знакомым и незнакомым, но не в том смысле, что одинаково ведет себя с ними (он исходит из некоторой идеи, как вести себя с посторонним, а как – с близким): просто различие не определяется его личной привязанностью, и этим дружелюбие отличается от дружбы. Дружелюбие свойственно самодостаточному самым простым образом – в нем человек воздает каждому, что подобает (см. EN 1127a 2), а последнее, в сущности, определяет он сам: таким образом, между дружелюбием (немного напоминающим аристократическую вежливость, удерживающую других людей на расстоянии, задающую дистанцию, необходимую для совместной жизни людей) и самодостаточностью нет напряжения. Привязанность же и страсть, которые Аристотель ассоциирует с дружбой, рождают зависимость, нужду, что порождает проблему: ведь именно отсутствие зависимости и нужды отличает самодостаточность.

Аристотель упоминает, что его – Величавого – дружба наряду с ненавистью должна быть явной (EN 1124b, 26), что он «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку, за исключением друга...» (EN 1124b, 30). Кроме того, Величавый обладает всеми добродетелями, причем в масштабе великого, а дружба есть своего рода добродетель – значит, он не может не практиковать ее. Иными словами – дружба есть нечто хорошее, а потому тот, кто осуществляет все хорошее в поступках, не может не дружить. Именно через признания существования дружбы самодостаточного возникает теоретическое напряжение, ведущее к философскому преодолению обыденного представления о дружбе.

⁶ Текст «Никомаховой этики» Аристотеля дается в переводе Н.В. Брагинской и цитируется по след. изданию: *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–293.

Самодостаточному – по словам Аристотеля – более свойственно владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными (EN 1125a 12). Но дружба в античности, по мнению множества исследователей, включает в себя в значительной мере полезность: друзья оказывают друг другу разнообразную помощь. В гомеровской Греции такое понимание доминирует, но оно сохраняется и в последующие века. Для Аристотеля исключение полезности из оснований дружбы (при том что он описывает такую дружбу, основанную на полезности, как то, что признается ею в обыденном сознании, повседневной речи и практике) является важным шагом в ее философском – не столько понимании, сколько задании: именно критика дружбы, основанной на пользе и удовольствии, и задание дружбы на основе добродетели есть начало аристотелевского спекулятивного понятия⁷. Полезность выражает отношение с миром, который не является *моим* миром, не есть форма моего бытия, а лишь внешнее условие его. В полезности как бы выявляется граница, а значит, и ограниченность моего Я. И выведение полезности за скобки есть естественное следствие фундаментальной нацеленности античной мысли на отношение человека с собой. Это отношение с собой не может строиться на основе полезности, так как тогда Я неизбежно становится частью используемого мира, вещью, не-Я. Сократовская мысль ясно фиксирует это: Я есть тот, кто пользуется (например, телом), но не то, чем пользуются. Философский персонифицированный идеал задается Аристотелем именно на основе отношения к себе: Величавый есть тот, кто считает себя достойным великого, *считает* не в познавательном, а в ценностном смысле, то есть устанавливает себя таковым. Это отношение к себе является основанием деятельного образа жизни, то есть способности поступать от себя, совершать поступок как свой (а поступок не может быть иным), инициировать его. И в этом отношении нет места полезности, использованию. Самодостаточный не зависит от мира, но сам порождает мир, и в основу отношения с ним он может положить исключительно отношение с собой (это единственное отноше-

⁷ Еще одним шагом к философскому понятию является расхождение с большинством в отношении к активному и пассивному дружению, и окончательно философское понятие задается идеей дружбы с самим собой – см. ниже.

ние, не разрушающее самодостаточность): а потому у Аристотеля лучший друг мне есть я сам и мое отношение к самому себе есть источник, основание самого существования другого как друга. Именно эту идею можно считать сердцевинной аристотелевского понимания дружбы, и именно она превращает понятия самодостаточности и дружбы в своего рода тождество.

Все основные проблемы, связанные с дружбой, обозначены еще в платоновском диалоге «Лисид» – можно сказать, что Аристотель находится в постоянном диалоге с диалогом. (На это указывает Джулия Аннас, замечая при том, что Аристотель не упоминает этот платоновский диалог.)⁸ В «Лисиде» Сократ, называемый Аристотелем во «Второй Аналитике» величавым, вернее тем, кого мнение считает таковым, восклицает, что «весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой, я гораздо скорее, чем сокровище Дария, взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) – так страстно жажду я дружбы» (Lis 211e)⁹. Но в этом же диалоге жаждущий дружбы Сократ обозначает проблему: добродетельный человек самодовлеет, самодостаточен, а значит – не нуждается в друге.

«– Далее, хороший человек, в той мере, в какой он хорош, не довлеет ли настолько же самому себе?

– Да, довлеет.

– Тот же, кто довлеет себе, ни в чем не нуждается по причине этого самодовления.

– Несомненно.

– А тот, кто ни в чем не нуждается, ни к чему и не тяготеет.

– Да, это так.

– Далее, кто не тяготеет к чему-то, тот и не любит.

– Конечно, нет.

– Тот же, кто не любит, – не друг.

– Ясно, что это так.

⁸ *Annas J.* Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // *Mind*, New Series. 1977. Vol. 86. № 344. P. 532.

⁹ Диалоги Платона цитируются в пер. С.Я.Шейнман-Тонштейн по изд. *Платон. Диалоги* / Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит. статьи А.Ф.Лосев; Авт. примеч. А.А.Тахо-Годи. М., 1986.

– Каким же образом – начнем с этого – могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить?

– Да никакое, – отвечал Лисид.

– Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями» (Lis 215).

Стремящийся к самодостаточности Сократ жаждет дружбы, которой не может быть между самодостаточными. Чего же он жаждет?

В примечании к диалогу А.А.Тахо-Годи пишет: «В оригинале οἰκεῖον – родственное, свое. Сократ хочет сказать, что человек ищет в дружбе нечто ему родственное, свое. Поэтому и далее он утверждает, что друзья по своей природе “родственны” (οἰκεῖοι) друг другу, т.е. они “свои”». Именно это «свое», которого ему недостает, ищет стремящийся к дружбе», а «Родственное, или “свое”, тождественно благу потому, что стремление обладать в дружбе “своим” есть не что иное, как стремление обладать благом (ср. Пир 206b, где любовь – всегда любовь к благу)»¹⁰. Дружба как философское понятие находит наполнение через понятия своего, родственного и блага в их тождественности: в них просматривается, мерцает тождественность субъекта морали, поступка и мира, этим поступком задаваемого. Слово, переводимое на русский или английский как «друг, дружить, дружественный», в гомеровский времена имело и значение «свой», «own». Артур Адкинс¹¹ указывает на наличие двух основных смыслов, один из которых очень приблизительно, но все же отражается обычным переводом – «друг», «дружественный», а другой – совершенно особый и означает «собственный», «принадлежащий мне». Дружественными, то есть моими, могут быть и одежда, и части тела, и, как замечает Адкинс, «изначально слово philos “значало” (его, ее и т. п.) собственное, и постепенно переходило в “значение” “дорогой”»¹². «Свое» как порожденность мира мной, как тождественность его мне – неустранимое для добродетельного чело-

¹⁰ Тахо-Годи А.А. Комментарии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 553.

¹¹ Adkins A.W.H. 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle // Adkins A.W.H. Op. cit. P. 30.

¹² Ibid. P. 32.

века, каким становится позднее ἄγαθός. Дружественность для него есть порожденность собой и принадлежность себе: Гомер употребляет эти слова только в отношении ἄγαθός – вождя, олицетворяющего собой свой род и, что очень важно, принимающего решение о действиях, поступках, инициирующего их и тождественного своему роду, воплощающего того, кто принимает решение и отвечает за него, то есть, в сущности, являющегося субъектом действия.

Древнегреческое понятие дружбы намного шире по своему содержанию, чем современное понятие, еще и в том, что может относиться и к страстным любовным отношениям, и к деловым связям, а также к отношениям внутри семьи: это определенное отношение к определенному человеку, но которым может быть любой. Дружественным может быть и неодушевленный предмет, одежда, оружие, часть тела – и тогда под другом понимается тот смысл, который ближе всего передается словом «мой», «свой». Речь идет не о двух разных значениях, а именно о том, что человек-вождь, ἄγαθός относится и к людям, и к вещам как своим, к миру как к своему. В перспективе современной этической проблематики это значит, что для субъекта морали главная образующая мир основа заключается в том, что он «свой» и не может быть поделен на свой и не-свой, на тот, за который субъект ответственен, и тот, за который он ответственности не несет, так как сама субъектность задается принятием поступка в его уходящих в бесконечность последствиях как своего, своего в том смысле, что субъект морали ответственен за него, считает его порожденным собой. Аристотелевское понятие дружбы оказывается своеобразным предшественником этой идеи.

Дружеское, друг может быть связанным и с отношениями страстной любви и прохладного знакомства, выражая и в том, и в другом нечто, определяемое не степенью близости или накалом эмоций, но своей существенностью для бытия, что в то же время отличает его и от современного слова «собственный», так как наполняет гораздо большим ценностным значением. В описываемом Адкинсом греческом слове – непереводимом, но все же близком к «дружбе», с одной стороны, доминирует подтекст зависимости, несовместимой с самодостаточностью, а с другой – в нем заложено основание бытия, и, более того, понятие *philos* в смысле *собствен-*

ного оказывается существенным для самодостаточности: избрание собственного бытия, о котором говорит Аристотель, тождественно присвоению себе мира и другого как *своих*.

Поиск *своего* – тема «Алкивиада I». **Говорящим совпадением** является то, что и Алкивиад и Сократ, оба главных героя платоновского диалога называются величавыми во «Второй Аналитике» Аристотеля. А в платоновском диалоге Сократ обращается к Алкивиаду как к мужу, «приписывающему себе величие духа» (Lis 119d). **Собственно**, поиск своего, себя оказывается ответом на стремление Алкивиада «заполнить своим именем и могуществом все народы» (Alk I, 105c), причем таким ответом, который, с одной стороны, отрицает это стремление, а с другой – определяет основу его осуществления.

Еще одним важным моментом диалога «Лисид» является постановка вопроса о том, кто является другом: любящий или любимый? Это – указание на то, что устраняется при переводе на современные языки: древнегреческое φίλέω по своим лингвистическим и семантическим особенностям близко русскому слову «любить». Хорошо известно и много раз проговорено, что φίλια есть одна из форм любви, своеобразная любовь-дружба. Но при переводе этого слова как «дружба» утрачивается то, что это слово имеет активный и пассивный смысл (в отличие от «дружбы» и «дружить» в современных языках): то есть можно дружить, а можно быть дружимым. В сущности, слово друг (φίλος) распадается на два слова: «ὁ φίλῶν» – причастие, означающее «любящий», «дружащий», и «ὁ φίλάμενος», то есть «любимый», «дружимый». И дело тут не в надуманных филологических тонкостях, не в случайном словоупотреблении, а в том, что принципиально важно для Аристотеля, так как он неоднократно подчеркивает ценностную несоизмеримость активного и пассивного «дружения» (например, EN 1159a 28). И Н.В.Брагинская указывает в комментариях, что, по Аристотелю, ценность дружбы не в том, что привлекает в ней большинство, для которого она привлекательна своей пассивной стороной, когда людям «нравится быть объектом приязни (phileisthai) как со стороны нижестоящих, так и со стороны вышестоящих»¹³.

Быть другом кому-то не обязательно означает взаимное отношение дружбы, точно так же, как можно быть дружимым кем-то вне современного понимания дружбы как взаимного отношения.

¹³ Брагинская Н.В. Комментарий 28 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 739.

Это своеобразие древнегреческого слова является важным ключом к пониманию отношения между величавостью, самодостаточностью и дружбой. Дж. Аннас считает, что Аристотель все же склонен рассматривать дружбу как взаимное отношение – она, в частности, приводит высказывание из «Эвдемовой этики»: (EE 1237b23–4), а также суждение из «Никомаховой этики»: (EN 1156a3–5) – о необходимости расположения друг к другу и желания благ опять-таки друг другу. С этим достаточно обычным пониманием вряд ли можно согласиться, и не только потому, что Аристотель неоднократно указывает на ценностную несоизмеримость активного и пассивного дружения, но и потому, что совершенно очевидна неприемлемость последнего для его нравственного идеала Величавого (не говоря уже о том, что вряд ли можно было бы приписывать философу в качестве философского откровения столь «оригинальную» мысль, что дружба отличается взаимностью). Впрочем, даже сторонники понимания дружбы как воплощения взаимности не могут не признать, что, когда Аристотель говорит о нравственно идеальном человеке, о Величавом, он отдает предпочтение активному смыслу, а не пассивному¹⁴. (Если обратиться к культурологическому фону – вождь, глава дома именно в качестве самодостаточного обеспечивает и воплощает существование этого дома и этого рода как автономных сообществ, и в этом качестве для него важно не нуждаться в помощи, но оказывать ее.)

Стоит заметить, что выделяемые Дж. Аннас и близкие к ним суждения высказываются Аристотелем до и в ходе обсуждения тех различных видов дружбы, которые не считаются им дружбой в собственном смысле слова, но основаны на удовольствии и полезности, в то время как «совершенная дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе» (EN 1156b 6). Далее Аристотель подчеркивает, что они относятся так друг к другу благодаря самим себе. Именно дружба добродетельных является дружбой, а другие описываемые им явления лишь подобны ей. Величавый как воплощение добродетелей не может существовать вне дружбы, но, с другой стороны, он не может быть по добродете-

¹⁴ Adkins A.W.H. 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle // Adkins A.W.H. Op. cit. P. 44.

тели *подобен* Другому, так как превосходит его. Образ Величавого есть персонифицированная идея субъекта морали, *единственного* в своем инициировании поступка и ответственности за него: поэтому философско-этический смысл проблемы самодостаточности и дружбы заключается в том, кто есть друг и как возможна дружба того, кто единственен. Если речь идет о моральном субъекте, то сохранение его в теоретическом рассмотрении возможно исключительно при философствовании с его единственного места в моральном пространстве – что и делает Аристотель. Именно обращаясь к дружбе в оптике Величавого, то есть ставя вопрос о том, что есть дружба с точки зрения человека как субъекта морали, Аристотель уходит от воспроизведения разнообразных описаний дружбы, но задает ее уже на философско-этическом уровне: то есть здесь он приступает к собственно этическому рассмотрению. Именно в этой, философской части он говорит о дружбе самодостаточного, Величавого в ее активном смысле дружения. Наиболее существенное в отношении Величавого заключается в его явном превосходстве над другими людьми, превосходстве, доведенном до единственности, и превосходстве, являющемся внутренним смысловым стержнем этого образа. Аристотель говорит о дружбе, основанной на превосходстве, дружеское чувство соответствует достоинству – «тогда получается в каком-то смысле уравнивание, что и считается присущим дружбе» (1158b, 25). Данное рассуждение относится к отношениям отца-сына, жены-мужа, начальника-подчиненного. Но когда Аристотель переходит к такому превосходству, которым обладают боги, цари и мудрейшие, то говорит, что дружба при таком большом отстоянии одного от другого (например, человека от божества) уже невозможна (см. EN 1159a 1). Речь уже идет о невозможности дружбы как взаимного и равного отношения – нет такого дружеского чувства, которое могло бы уравнивать неуравниваемое.

Превосходство Величавого, в частности, проявляется в том, что он не помнит оказанных ему благодеяний, но помнит совершенное им самим: для него абсолютно недопустимо, чтобы он выступал объектом чьего-то действия или был бы уравнен с другим в пространстве поступка: и дело тут не только и не столько в утверждении превосходства, а скорее в том, что сама идея величавости есть идея инициирования поступка, совершения его от себя и

как воплощения своего бытия. Величавый и есть именно тот, кто совершает поступок – именно поэтому величавость есть и украшение и пространство, космос всякой добродетели, так как только в поступке существует последняя. Поэтому дружба для него возможна только в своем активном значении: он «дружит» не с кем-то, а «дружит» кого-то, и, конечно, он не «дружим».

Дружба у Аристотеля является идеальной формой полисной жизни, но царь, который, видимо, из всех перечисляемых Аристотелем воплощений превосходства более всего имеет отношение к полису, все же выпадает из него именно в силу того, что является самозаконодательным, автономным – никто иной не может дать ему закон. Поэтому дружба является для него тем, что совершенно не продиктовано условиями жизни и что невозможно в качестве исходящего от кого-либо другого: никто не может претендовать на дружбу с ним. Вопрос о том, нужен ли друг самодостаточному, автономному человеку, превосходство которого по отношению к миру таково, что никто другой не может претендовать на дружбу с ним, и для которого пассивный смысл дружественности со стороны другого неприемлем – этот вопрос доводится Аристотелем до предельной спекулятивной чистоты: он стоит как философский вопрос о дружбе того, кто совершенно единственен. И здесь Аристотель переходит от многообразных описаний того, как видится дружба, к тому, как она задается философски, и первым и исходным положением такого философского рассмотрения является полное устранение всего того, что навязывает дружбу, что делает ее результатом детерминированности человеческого существования среди людей, в обществе – то есть социальной детерминированности – или детерминированности какого-либо иного рода. Вопрос о дружбе ставится им, в сущности, как вопрос о том, какова она в пространстве морали, в пространстве индивидуальной единственной ответственности человека за поступки, а через них – и за свое бытие во всей его полноте, а значит – и за весь мир.

Таким образом, вопрос о дружбе, которая не нужна и невозможна для самодостаточного в качестве некоторого внешнего условия или в качестве реакции, пассивного способа включения в мир человеческих отношений, стоит как вопрос о том, есть ли ей место в пространстве деятельного и в то же время самодостаточного существования, ведь Величавый есть идеальный образ челове-

ка поступающего. Иными словами – что есть дружба, если Я есть единственное ответственное и иницилирующее основание поступка, собственного бытия, или что есть Другой при единственности субъекта морали.

Аристотель вполне явным образом осознает эту проблему: его философский идеал добродетельного человека стремится ни в чем не нуждаться, формой его бытия является поступок и при этом – «для поступков нужно многое, и, чем они величественней и прекрасней, тем больше» (EN 1178b). Как при этом поступать и быть самодостаточным, как быть самодостаточным в поступке – эта проблема является стержневой для этики и связывает Аристотеля непосредственно с Кантом. Для Аристотеля ясно, что этой проблемы нет, если мы говорим о созерцательном образе жизни, об идеале мудреца, о дианоэтической добродетели. Но она немедленно возникает, как только он задумывается о том, что и созерцающий является человеком, живет с кем-то и «предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели, а значит, у него будет потребность в подобных, [названных выше вещах], чтобы существовать как человек» (EN 1178b). Совершение поступка связано с нуждой в разных вещах – то есть с зависимостью: как тогда возможна самодостаточность? Боги не совершают поступков – это «ничтожно и недостойно богов», они не бывают ни щедрыми, ни мужественными, ни благоразумными – они вообще не могут быть объектом нравственной оценки. Но при этом все представляют богов живыми, «а значит, и деятельными». Аристотель дает ответ: если у живого отнять поступки, творчество, то останется созерцание – именно им и занимаются и боги и мудрецы. Но как быть с человеком морали – как может он быть самодостаточен и деятелен не созерцательно, но в поступках? Аристотель говорит о том, что последнее и зависит от многого вне человека и не зависит от него – что «самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой (archon) земли и моря, можно совершать великие поступки» (EN 1179a)¹⁵. Самодостаточность не зависит от избытка, но сама создает этот избыток – то есть наполняет мир именем того, кто поступает (к чему стремился Алкивиад): поступок создает мир и дает ему имя авто-

¹⁵ Аристотель. Большая Этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1984. С. 295–374.

ра. Таково предчувствие идеи, которая находит у Аристотеля свое и более явное осмысление: проблема возможности самодостаточности в поступке воспроизводится в философском рассмотрении того, что выбирает человек в себе и мире, когда этот выбор есть задание им самого себя: это не «забота о себе» Фуко, а обретение себя, задание своей субъектности. Именно в пространстве этой идеи – избрания человеком своего бытия, себя – возникает и идея избрания друга как бытия себя (EN 1170b 8).

Величавый ценит свое благодеяние и не ценит благодеяние по отношению к себе: причина этого двояка – благодеяние по отношению к нему снижает его превосходство и ставит его в пассивно-страдательное состояние, которое недостойно Величавого. Кроме того, он предпочитает собственный поступок в силу того, что изначально избирает собственное бытие, бытие себя в себе, а не другого в себе: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]» (EN 1178a 4). По Аристотелю, человек причастен бытию в деятельности – живя и совершая поступки. А с точки зрения деятельности создатель есть его творение и творцы любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. Поэтому и друг любим, к нему испытывают дружественность именно в силу того, что он есть творение моего Я.

Аристотель создает аристократический идеал поступающего человека (а аристократический идеал и может быть только и исключительно поступающим, так как именно инициация поступка и ответственность за мир как свой являются основаниями аристократизма как ценностного явления), и его отношения с миром изначально асимметричны, не основаны на равенстве или взаимности: в его основе самодостаточность и превосходство. Он избирает собственное бытие, а не бытие другого, и другой для него значим, существует ценностно исключительно как собственная ценностная проекция, как порожденное им самим. Поэтому вряд ли можно согласиться с Р.Г.Апресяном¹⁶, видящим в утверждении Аристотеля о том, что щедрому более свойственно совершать, чем принимать благодеяние (а о Величавом говорится, что он помнит собственные благодеяния, а не совершенные по отношению к нему, кроме того, Аристотель указывает, что нельзя напоминать Величавому о неког-

¹⁶ *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика.* Сб. научн. тр. к 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 163.

да оказанной ему помощи или ином благодеянии), намеки на общие нравственные установки, задаваемые в другой нравственной традиции заповедью любви. Если Величавый и любит мир и друга, то только как своих, то есть, по сути, любит себя.

Аристократический характер аристотелевского идеала не только не чужд морали, но связан с ее сердцевиной, с тем, что позволяет человеку, будучи абсолютно детерминированным, тем не менее считать поступок своим и в том быть ответственным: именно в силу этого идеи равенства и взаимности не могут быть основаниями морали, но лишь следствиями порождения мира моральным субъектом во всей полноте его исключительности, самодостаточности и превосходства.

Именно в рассуждении об отношении человека и делания, поступка, рассматриваемого как творчество, Аристотель проводит принципиальное различие между страдательным и активным началом в дружбе: «если чувство дружеской привязанности (*philesis*) похоже на делание (*poiesis*), то когда [к тебе] питают дружбу (*to phileisthai*) – [это похоже] на страдательность (*to paskhein*). Следовательно, те, у кого превосходство с точки зрения действия, будут “питать дружбу” и “проявлять дружбу”» (EN 1168a 20). (Вот еще одно почти дословно совпадающее высказывание: «дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (*to philein*), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (*to phileisthai*)» (EN 1159a 27). Величавый, самодостаточный и действующий, поступающий человек, имеющий очевидное превосходство именно с точки зрения действия, питает и проявляет дружбу, которая выступает для него в качестве его поступка, и это не противоречит его самодостаточности, но, наоборот, является ее адекватным проявлением. В таком случае дружба не порождает нужду в другом, зависимость от другого, но является формой деятельности и отношения к миру, порожденному Я и тождественному ему: отношение к этому миру есть проекция отношения человека к самому себе: «все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим» (EN 1168b 5).

Именно различие деятельно-активного и пассивного дружения позволяет преодолеть несовместимость самодостаточности и дружбы: самодостаточный через дружественность ценит другого, но не впадает в нужду и зависимость от него в силу того, что сам

этот другой есть его творение, его второе Я, о чем Аристотель говорит многократно. Таким образом, для Величавого дружба есть форма отношения к самому себе и своему творению себя. Друга любят как свое творение, а так как бытийствование из возможности переходит в действительность именно в поступке и последний и есть бытие Я, то любовь к другу есть любовь к себе бытийствующему.

Аристотель говорит, что добродетельный человек нуждается в тех, кто примет его благодеяние (EN 1169b). **Блаженный не нуждается** в другом ни на основе полезности, ни на основе удовольствия. Единственная основа нужды в друге коренится в том, что блаженный – то есть счастливый – живет и действует, поступает, для него жизнь есть предмет избрания. Далее Аристотель рассуждает так: «Добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам), – [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b 5).

Все те черты дружбы, которые вычленяет в качестве существенных Аристотель при описании общепринятых представлений, все эти свойства дружбы «имеются у человека прежде всего в отношении его к самому себе» (EN 1168b 4). Именно в отношении к себе они находят свое основание, а затем «распространяются на отношение к другим» (EN 1168b 5).

Для Аристотеля отношение человека к себе чрезвычайно важно – это не познавательное отношение, а деятельное отношение, творение, это задание себя в том качестве, которому в современном философско-этическом языке наиболее соответствует понятие субъекта морали. Аристотелевский идеальный образ человека, существующего в пространстве поступка, то есть в пространстве морали, основан именно на отношении к себе как достойного великого при достоинстве великого. Речь идет именно о задании себя в качестве основания поступка, о гордости собой, позволяющей исходить из себя. Конечно, тема отношения к себе существенна для античной культуры и постоянно обсуждается в философии. Платоновский диалог «Алкивиад I», позволяющий отмыть до блеска идею субъектности, очень по-разному прочитывается Мишелем Фуко и Владимиром Библихиным: первый, как известно, центральной делает идею «заботы о себе», а второй – идею «наполнить твоим именем и твоей силой всех... людей». Первая не может избе-

жать взгляда на себя извне, из не *моего* мира (а потому, возможно, Аристотель упоминается Фуко лишь как некоторое исключение, а не вершина античной мысли), а вторая идея проникнута пафосом слияния с собой, которое не достижимо дисциплиной, воспитанием, мировоззрением или самогипнозом, но только растворением, поглощением, растворением собой¹⁷. И тогда вопрос, что есть это свое, исчезает по той причине, что через него «идет *все*» (В.Бибихин) и всегда: «Я место выбора и решения, которые не требуют времени, не во времени» – «настоящему противоположно не прошлое, не будущее, не вообще длительность, а ненастоящее... Я имею дело с бытием и небытием как настоящими»¹⁸. И Аристотель хочет говорить именно о бытии и небытии, об избрании человеком бытия, а оно возможно только как собственное бытие, как избрание бытия себя, а не другого в себе, что Аристотель производит с ударением.

Именно в различных интерпретациях *своего-себя* – с одной стороны, как объекта заботы, познания, а с другой, как задаваемого в качестве начала, «заполняющего» собой мир, – закладывается некоторое существенное расхождение путей философского понимания морали: Аристотель говорит о таком себе, относящемся к себе, который, «предпочитая себя в себе, а не другого в себе», задает себя в качестве причины причин, то есть субъекта морали. Узнать *себя* через *свое* – это одно видение человека. И тут, как обозначает в виде догадки в связи с «Алкивиадом» В.Бибихин, он, возможно, сливается с божественным: «Смысл этого божественного самосозерцания, наверное, в том, что Бог знает и один по-настоящему знает *свое*. А человек, получается, и не знает собственно *свое* и никогда в полноте не узнает? Или в *своем*, в *родном* человек – Бог, они одно?... *Свое, родное* – одно человека и Бога?»¹⁹. Тут речь идет о познании, узнавании своего. Но у Аристотеля человек не познает, а задает, избирает, предпочитает в себе самого себя и божественное, что также, вероятно, оказывается одним. И в этом принципиальное различие – в сущности, на него впоследствии наталкивается-намекает Дэвид Юм в поисках идентичности: она не

¹⁷ См.: Бибихин В. Поиск своего в «Алкивиаде» Платона // Логос. 2011. № 44(83). С. 81.

¹⁸ Там же. С. 87.

¹⁹ Там же. С. 82.

давалась познанию, но могла быть задана через поступок. У Аристотеля, в отличие от Сократа, речь идет не о познавательном обнаружении себя в себе, а о «предпочтении», «избрании» себя, и хотя избирается не другой и не человеческое, а божественное, то есть разумная часть души, – она осуществляется в поступке. В результате Сократ только задает вопросы о дружбе, а Аристотель создает ее идеал. Обращаясь к проблематике дружбы, Аристотель выводит ее именно из отношения человека к себе, а так как дружба есть основание полисного существования, то в данном рассуждении поступающий человек прорывается сквозь свое индивидуальное существование и, оставаясь единственным в своей субъектности, творит полисное бытие как свое – как «жизнь сообщества и при общности речей и мысли» (EN 1170b 12). Он задает полисную жизнь в качестве собственной жизни, собственного бытия, и потому она для него есть форма отношения к самому себе. И именно в силу того, что человек в отношении себя правдив и открыт, так как само это отношение основано на устранении всего, что ограничивает его субъектность (потому Величавый и определяется Аристотелем как презирающий – то есть исключаящий все, что могло бы заставить его быть не самим собой, не прямым, не парресийным), – полис как развернутая форма Я основан на тех же формах бытия в речи и мысли. «Жизнь сообщества» – не выпас на одном и том же месте, по выражению философа: она есть бытие человека, задающего себя в качестве основы, источника бытия. В полисной жизни воспроизводится отношение человека к самому себе, к своему второму Я, воспроизводимому в поступке (и действии и речи – так как и то и другое есть поступок).

Аристотель неоднократно повторяет: «проявления дружбы к окружающим... происходят из отношения к самому себе» (EN 1166a). Причем подлинная дружба – удел добродетельного. А так как Величавый есть идеал добродетельного человека, то он есть изначально друг самому себе, а это и есть воплощение самодостаточности. Иными словами, самодостаточный с необходимостью дружелюбен сам себе: и в этом не только нет противоречия, но наоборот – есть тождественность. Вот ряд выделяемых Аристотелем проявлений или признаков дружбы. Во-первых, друг желает блага и делает благо ради другого, желает, чтобы друг существовал и жил. Во-вторых, проводит с другим время и на одном и том

же с ним останавливает выбор, делит горе и радости. Каждый из этих признаков присутствует, по Аристотелю, в отношении доброго человека к самому себе: ведь он находится в согласии с самим собой и вся душа стремится к одним и тем же вещам. Он желает себе блага и осуществляет его в поступках ради себя самого: ведь «никто не выберет для себя владеть хоть всем [благом] при условии, что он станет другим [существом]» (EN 1166a 20). Добродетельный желает проводить время сам с собою (здесь интересно вспомнить Юма, который указывает, что Я сам являюсь для себя наиболее длительным явлением, равновеликим собственной жизни). Аристотель еще раз повторяет, что все эти признаки «присутствуют в отношении доброго человека к самому себе, а к другу относятся как к самому себе (потому что друг – это иной [я сам])» (EN 1166a 30). И именно потому, что эти признаки присутствуют в отношении к другому, делается вывод, что дружба есть (см. EN 1166a 32). **То есть она есть тогда, когда человек относится к другому, как к себе.** Для Аристотеля, таким образом, безусловно исходным является отношение человека к себе: и это исключительно активная дружественность, задающая Величавого. Любое допущение взаимности в данном отношении, то есть в отношении к себе, разрушало бы идентичность и самодостаточность Я. Но так как отношение к другому есть проекция отношения к себе, то и в нем нет взаимности, это – задающее, творящее отношение.

То домысливание Аристотеля, которое предлагает Р.Г. Апресян – «что относиться к другу, как к самому себе, это значит, относиться так же, как ты ожидаешь, что друг будет относиться к тебе»²⁰ – невозможно принять, так как весь пафос аристотелевского идеала заключается в том, что речь идет о предпочитающем себя, свой поступок, свое бытие и исключаящем другого в качестве основания своего поступка, он принципиально не взаимен. Для Аристотеля это очень важно, и он неоднократно указывает на это именно тогда, когда задает свое спекулятивное понятие и Величавого и дружбы. Если ставить перед собой задачу обнаружить у Аристотеля намеки на Золотое правило, то для этого не стоит искать их в идее взаимности: связь Аристотеля с Золотым правилом заключается в том, что он ставит субъекта морали в центр морального пространства, что он именно из отношения к себе выводит

²⁰ Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля. С. 169.

отношение к другому, задавая ту основу, которая есть и в Золотом правиле, в котором человек исходит из того, чего он хотел или не хотел бы для себя.

Аристотель говорит о Величавом как о прямом в дружбе: прямота заключается в отсутствии лжи и всего, что является результатом избирания в себе не себя, а обстоятельств, мнений и т. п. Отношение дружбы с собой является в наибольшей степени прямым.

Мораль есть форма уединения человека, в котором он избирает себя, свое бытие, и этот выбор есть выбор не человеческого, а божественного в себе – то есть не того, в чем я являюсь частью социально-природного мира и даже полиса, а того, в чем я выхожу за его пределы. По сути, речь идет о том, что я не принадлежу пространству детерминированности, но устанавливаю себя как божественное – то есть как причину (недвижный двигатель – который и есть субъект): я задаю себя в качестве субъекта. В отношении другого я могу быть субъектом, только включив его в мир в качестве собственного творения и взяв ответственность за него, как и за весь мир. Друг порождается тем, что я совершаю поступки, что я одариваю его собой. И так Величавый остается субъектом, самодостаточным, и имеет друзей как воплощение этой самодостаточности и субъектности.

Аристотель доводит до философской концентрированности идею, которую можно встретить и, например, в «Лисиде» Платона. Сократ говорит: «...кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим» (Lis 214d). Но если в диалоге ценность дружбы требует лада с самим собой, то у Аристотеля отношение с собой обладает абсолютной исключительностью и ценностной изначальностью. В «Большой этике» Аристотель приводит распространенное выражение «У нас с ним одна душа», которое обычно употребляют, говоря о большом друге. Но Аристотель сразу же применяет его к дружбе с самим собой – «“одна душа” будет тогда, когда придут в согласие разум и чувства (таким путем она станет единой); и, если в душе будет единство, наступит дружба с самим собой» (ММ 1211 32). Очевидно, что для Аристотеля представляет особый теоретический интерес – разговор о друге он сразу же переводит на проблему дружбы с собой. Собственно, самодостаточность и есть лад с самим собой, который ставит под сомнение нужность и возможность дружбы с другим.

Аристотель не видит в общеупотребимом выражении идею о слиянии двух душ (это было бы недопустимо для Величавого), но именно мысль о единственной душе добродетельного человека, приобретающей форму друга. Мир неотделим от Я, от субъекта морали в пространстве индивидуально-ответственного поступка в том смысле, что всегда выступает как *мой мир*, как мир, порожденный моим поступком во всей своей конкретности и бесконечности: я не могу исключить из него абсолютно ничего, так как это было бы исключением из бытия меня как субъекта. Это было бы подобно попытке умереть чуть-чуть. И другой, возможно, не имеет в этом мире никакого преимущества – то есть он также есть тот, за кого я отвечаю, чьи действия являются моими действиями с точки зрения ответственности. Поэтому перенос на мир отношения к себе не является по сути дела переносом – это и есть отношение к себе: здесь нет предваряющей раздвоенности. Вернее, единственное, что позволяет вообще говорить о возможности *отношения*, это существование частей души, так что разумная часть может относиться к иной части или к целому, может относиться к поступку, который также есть Я, ведь добродетель и есть поступки добродетельного человека. Но то, как Величавый относится к себе, считая себя достойным великого, ни в коей мере не есть познавательное отношение, а отношение установления себя в качестве последнего и единственного основания поступания, которое есть в том числе и основание познания. Когда Я считаю поступок своим, беру ответственность за него на себя, то не нахожусь в отношении к себе как чему-то иному, но лишь избираю бытие себя, выхожу из небытия, перестаю быть ничто, возникаю как субъект.

Джулия Аннас, рассматривая аристотелевский анализ сформулированных Платоном в «Лисиде» дилемм, предполагает, что вариант ответа заключается в выделении трех типов дружбы: дружба, основанная на пользе и удовольствии, возможна потому, что польза и удовольствие исключают самодостаточность, и наоборот – если речь идет о добродетели, то дружба исключается самодостаточностью. Но подобный ответ ведь не является ответом, так как проблема заключается именно в том, совместимы ли подлинная дружба и самодостаточность. И именно так видит ее Аристотель, считая подлинной лишь дружбу, основанную на добродетели.

Величавому – мало что важно, и даже ничто не великое. «Мало что важно» не означает, что что-то все же важно, так как речь идет не об описании конкретного человека, а о философском идеале, и, значит, он есть именно то и только то, что о нем сказано, а не то, что примысливается ему многообразным повседневным опытом. И для него значима его самодостаточность, и задаваемая, и ограниченная лишь тем, что он существует в пространстве поступка, добродетели, то есть морали. Она задается самодостаточностью добродетели (или автономностью морального субъекта) – словами Аристотеля: «В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» (EN 1123b 32). А ограничивается она исчезающей в бесконечности границей творимого поступком мира. Герой и Величавый находятся вне полиса и вне дома в той степени, в какой они тождественны им, в какой их собственная идентичность обеспечивает выживание и сохранение рода. Именно в этом смысле они не являются частью мира, наряду с другими частями, но объемлют его целиком. И в то же время они являются частью этого мира в качестве своего второго Я, в качестве друга.

Избирать в себе бытие себя, а не другого в себе есть задание себя как автономного субъекта – это фундаментальное основание этики, сформулированное и персонифицированное в образе Величавого Аристотелем. И друг существует как форма этого избрания себя, как второе Я, как общественное бытие человека морали, которое в иной оптике было бы для него небытием.

В созерцательном образе жизни самодостаточность достижения в наибольшей степени и дружба остается позади – в пространстве поступка, этической добродетели. Но в этом пространстве она возможна для самодостаточного Величавого не как воплощение нужды в другом человеке, а как форма порождения своего другого в осуществлении добродетели, в совершении добродетельного поступка. Вне пространства морали дружба в своей подлинности не существует: отношения, основанные на удовольствии и пользе, не считаются Аристотелем таковой. Величавый именно как самодостаточный предпочитает прекрасное и бесполезное, и таковой является дружба: в сущности, она сама является формой «избрания себя в себе, а не другого в себе» – к чему призывает Аристотель, тогда как избрание другого в себе есть устранение своей субъектности и подчинение себя многообразным детерминациям мира, которые могут осознаваться и как удовольствие, и как полезность.

Сформулировав вопрос – будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет? – Аристотель в «Большой этике» дает двойственный ответ. С одной стороны, он указывает на известное выражение «второй Геракл», на то, что друг есть второе я. Вспоминает о также известной идее познания самого себя. И делает следующий вывод: «как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга. Ведь друг, как мы говорим, – это “второе я”» (ММ 1213а 20). Но всего за несколько строк до этого Аристотель пишет о боге и приводит два аргумента, делающие последующее оправдание дружбы сомнительным: если бог будет созерцать нечто отличное от самого себя, то будет созерцать что-то лучшее себя. Но лучше него самого ничего нет. Значит, он может созерцать лишь себя самого, «а это нелепо: ведь даже человека, который сам себя разглядывает, мы упрекаем в тупости» (ММ 1213 5). Значит, рассматривание себя в своем «втором я» – занятие не из лучших. Второй аргумент Аристотеля в пользу дружбы в «Большой этике» двоякий: самодовлеющему нужен тот, на кого может быть направлено его благодеяние, или, иначе, кто-то, на кого направлена его активность, его дружелюбность, кто, в сущности, порождается его деятельной природой и избранием бытия в поступке. Этот аргумент является подлинно аристотелевским: речь идет не о познании, а о поступке. Далее: совместная жизнь «приятна и необходима» – поэтому самодовлеющий не будет жить в одиночестве. Но этот аргумент взывает к ценностям удовольствия и полезности – тем, которым самодостаточный предпочитает иное. В любом случае вывод о том, что «человек самодовлеющий должен испытывать потребность в дружбе» (ММ 1213b 1), основан на том, что можно интерпретировать как потребность в бытии: бытии как таковом в поступке и в осознании собственного бытия.

Сюжет о познании себя с помощью зеркала имеет предысторию. Зеркало как средство познания упоминается в «Алкивиаде I»: Сократ высказывает мысль, что для того, чтобы глазу увидеть себя, ему нужно посмотреть на другой глаз, причем на ту его часть, в которой заключено все достоинство глаз – то есть зрение. Надо глазу посмотреть в зрачок другого глаза и там увидеть себя. Так и человек, чтобы познать себя, должен всмотреться в божественную, то есть разумную, часть своей души. Сократ задается вопро-

сом, «каким образом могли бы мы отыскать самое “само”?») (Alk I 129b), как рассмотреть свою самость? Для этого надо заглянуть, как в зеркало, в душу, причем в ту ее часть, в которой заключено все ее достоинство, туда, где она божественна, – то есть к которой относится познание и разумение. Но само божество является более блистательным и чистым зеркалом, чем лучшая часть души, поэтому, именно вглядываясь в божество, мы в этом зеркале определяем «человеческие качества в соответствии с добродетелью души» и так познаем себя (Alk I 133c).

Для Аристотеля главное не в *познании* себя, а в *избрании, предпочтении* себя в себе и не другого в себе (то есть не себя, другого человека, обстоятельств), и далее – божественного в себе, а не человеческого – то есть той же разумной части души – но не в качестве зеркала или объекта познания, а в качестве основания поступка в деятельном образе жизни и созерцания в созерцательном. Для познания себя Аристотель предлагает взглянуть на друга – то есть увидеть себя в проекции на мир, увидеть себя в поступке, в полисе: это значит, что познание себя есть не всматривание в зрачок своего разума, не уяснение понятия добродетели, а видение того, как мой разум осуществляет действительность добродетели в поступке.

Из высказывания Аристотеля о друге как зеркале Р.Г. Апресян делает странный вывод, что здесь Аристотель «задает иную перспективу для устроения дружеских отношений – не от себя к другу, а от друга к себе, не к другу относиться, как к самому себе, но к себе относиться, как относишься к другу»²¹. Но разве, когда мы смотрим в зеркало, мы видим зеркало? Разве когда Аристотель рисует картину, как Бог любит себя в зеркале, он может допустить, что Бог видит в нем не себя? Когда человек видит себя отраженным в друге, он смотрит именно на себя, на свою проекцию в мир, на того, кого он активно «дружит», собственно, он видит свой поступок, который тождественен ему, есть его бытие. Дружба для Аристотеля и есть поступок, действие (ведь речь идет об активном дружении), он говорит: «Дружба – это действие, и у нее нет иной цели, кроме действия – любви, но только она одна» (ММ 1211b 32). В этом смысле дружба подобна игре на флейте, цель которой именно игра на флейте и более ничего. Аристотель указывает на то, что именно в силу того, что дружба есть действие, поступок, в ней

²¹ Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля. С. 168.

один есть деятель, а другой – произведение («отец всегда действует больше сына, потому что сын – его создание» (ММ 1211b 34). В основе дружбы-действия – благосклонность к своему созданию: «все бывают благосклонны к тому, что они сами создали» (ММ 1211b 35); Аристотель говорит это именно о дружбе и, описывая ее как отношение отца и сына, задает ее именно как отношение деятеля и творения. И друг есть именно тот, кого мы любим как собственное творение, а творение есть мы сами, есть бытие поступающего: «с точки зрения деятельности... создатель – это в известном смысле его творение, так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие» (EN 1168a 8). И самодостаточный любит (дружит) друга именно как свое творение и свое бытие: «для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b 8). Интересен вывод, который делает переводчик «Никомаховой этики», мучаясь с переводом одной аристотелевской фразы и предлагая два варианта: «нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует» (EN 1170b 11) и «и существование друга тоже нужно чувствовать в себе как благо», и далее: «Так или иначе, дружба увеличивает область “самости”»²². Аристотель в этом месте IX главы выстраивает такое рассуждение: если жизнь есть предмет избрания и добродетельный человек избирает собственное бытие, то он избирает и бытие друга, так как друг – второй он сам и он относится к нему, как к себе. Но чтобы чувствовать в себе существование друга, нужна жизнь сообща, общность речей и мыслей: так добродетельный человек, избирая бытие, порождает полис (EN 1170b).

Общество также стремится к самодовлеющему состоянию, и хотя оно возникает ради потребностей жизни, но существует ради достижения благой жизни (Pol. 1252 b 30)²³. В «Политике» Аристотель неоднократно говорит о самодостаточности полиса. Если же человек, считая себя самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, то он уже не принадлежит обществу, но становится либо животным, либо божеством (Pol. 1253a 29). **Величавый, самодо-**

²² Брагинская Н.В. Комментарий 51 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 745.

²³ Текст «Политики» Аристотеля дается в переводе С.А.Жебелева и цитируется по изд.: *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 375–644.

статочный – сам себе закон: «...для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон» (Pol. 1284 a 14), и смешно, если бы кто-то предписывал ему закон. В итоге – остракизм выдающихся людей, величавый Сократ приговорен к смерти; аргонавты покидают Геракла как намного превосходящего их; не может петь в хоре тот, кто поет громче и красивее всего хора, – это все аристотелевские примеры. Нельзя при распределении государственных должностей требовать власти и над Зевсом. И поэтому, если бы нравственно идеальный человек существовал, он должен был бы стать, по Аристотелю, пожизненным царем – то есть в этом случае сменяемость царя была бы отменена и все граждане полиса были бы подчинены Величавому. Величавый как самозакондатель, «сам закон», внеположен полису, так как никто не может дать ему закон извне, но в то же время тождественен ему – в этом отношении воспроизводится еще гомеровское отношение героя, ἄγαθός, прообраза Величавого, и его рода: того, кто принимает решение о поступке, и воплощенного в нем человеческого сообщества.

С точки зрения Величавого (то есть в философски задаваемом идеальном пространстве морали), в оптике морального субъекта, сам полис есть отношение дружбы, а дружба – отношение человека с самим собой, развернутым в мир. Тогда самодостаточность полиса есть осуществление самодостаточности человека. Самодостаточность возможна исключительно как бытие в качестве основания мира, порождающего его начала, тождественного самому этому миру, а не как оторванность и отделенность. В последнем случае зависимость от мира всегда будет разрушающей для самодостаточности, тогда как в первом отношении с ним являются воспроизводством самой этой самодостаточности, так как есть отношения с самим собой. Невозможно быть самодостаточным в качестве единичного существа, но лишь в качестве единственного существа, охватывающего собой все пространство бытия. *Единичное* существо принципиально неполно и лишь в полисе обретает полноту – во взаимосвязанности с другими людьми. Но *единственное* существо включает полис в себя, задает его как способ своего существования.

В двух типах дружбы, не являющихся подлинными, человек удовлетворяет свою потребность в удовольствии и помощи: хотя речь идет о его собственных нуждах и устремлениях, но именно

таких, которые лишают его самодостаточности, выражают его зависимость от мира, так как удовлетворить эти нужды он может лишь с помощью других людей или вещей. Поэтому неподлинная дружба разрушает самодостаточность, выражает ее отсутствие. Иное дело – дружба, основанная на добродетели, то есть дружба в пространстве морали, особенность которой именно в том, что она основана на отношении человека с собой и к себе в полноте собственного Я. Эта дружба воспроизводит отношение к себе и распространяет его на второе Я как порождение собственного поступка: это дружба, не только не разрушающая самодостаточность, но, наоборот, тождественная ей.

Философское понятие дружбы у Аристотеля основано на трех «преодолениях» обычного представления о дружбе: исключение полезности означает, что дружба есть отношение (действие), содержащее свою цель (ценность) в себе; обоснование предпочтения активного дружения означает, что дружба есть действие, поступок, произведением которого является друг, а ядро понятия – идея о дружбе с собой, порождающей дружбу как полис. Все эти положения воспроизводят идею дружбы именно как основанную на добродетели. Отношение с собой задает и содержание морали: то, что невозможно, абсурдно по отношению к себе, невозможно и по отношению к другу – невозможны ложь и убийство. Видение мира и другого как своего бытия, как собственного творения и распространение на него отношения к себе ни в коей мере не может быть основой эгоизма, так как эгоизм невозможен, непомышляем в отношении к самому себе. Так философский взгляд в оптике единственности субъекта достигает предельной универсальности и охватывает человеческий мир именно в его человеческой, не-вещной сути.

Друг есть такое порождение моей способности вести деятельный образ жизни, которое переводит возможность поступать в действительность поступка, действие в физическом вещном мире в действие в человеческом пространстве, в полисе. Друг есть порождение способности поступать, быть деятельным, в основе которой лежит такое отношение с собой, которое есть подлинная дружба и одновременно явленность самодостаточности.

Библиография

Аристотель. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–293.

Аристотель. Большая Этика // Там же. С. 295–374.

Аристотель. Политика // Там же. С. 375–644.

Платон. Лисид // *Платон*. Диалоги / Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит. ст. А.Ф.Лосев; Авт. примеч. А.А.Тахо-Годи. М., 1986. С. 269–295.

Платон. Алкивиад I // Там же. С. 175–222.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. II / Пер. Б.Столпнера. СПб.: Наука, 1994. С. 5–423.

Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сб. научн. тр. к 70-летию акад. А.А.Гусейнова / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2009.

Бибихин В. <Поиск своего в «Алкивиаде» Платона> // Логос. 2011. № 4(83). С. 63–88.

Adkins A.W.H. “Friendship” and “Self-Sufficiency” in Homer and Aristotle // The Classical Quarterly. New Ser. 1963. Vol. 13. № 1. P. 30–45.

Annas J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // Mind. New Ser. 1977. Vol. 86. № 344. P. 532–554.

Cooper J.M. Aristotle on the Forms of Friendship // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 30. № 4. P. 617–648.