

*О.П. Зубец*

## **Ральф Эмерсон и Аристотель: опора на себя versus самодостаточность**

*Зубец Ольга Прокофьевна* – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0002-3409-4696

e-mail: olgazubets@mail.ru

История аристотелевского понятия μεγαλόψυχος (Величавый) простирается на почти два с половиной тысячелетия и является историей утраты собственно аристотелевского понятия. Ральф Эмерсон принадлежит к тем мыслителям, во взглядах которых понятие великодушия является не случайным и значимым. В статье предлагается увидеть его в первую очередь в непосредственном соотношении с образом Величавого у Аристотеля. Главным источником при обращении к Великодушному Эмерсона является его известное эссе “Self-reliance”. Оно пронизано стремлением освободить человека от конформизма, подражательства навязываемым социумом представлениям, нормам, оценкам, от самого взгляда на них и того, как он видится со стороны. Это освобождение позволяет человеку положиться на самого себя и возвыситься до сверх-духа, узреть таким образом истину, в первую очередь – о самом себе. Это стремление Эмерсона роднит его с аристотелевской попыткой последовательно помыслить человека как начало поступка и мира, в результате которой и рождается образ Величавого, это родство проявляется в переключке многих тем и идей. Так, Эмерсон стремится освободить человека не только от социума, но и от его собственного прошлого и будущего, т.е. помыслить его в актуальном настоящем, вне времени, что переключается с аристотелевским пониманием поступка как актуальной действительности, как целого и самодостаточного. Не соглашаясь с противопоставлением Аристотеля и Эмерсона на основе понимания ими роли внешних благ или сведения его к отдельным суждениям, автор видит ключевое отличие в следующем: Величавый задает своим решением-поступком мир людей, полис, он самодостаточен и единственен, тогда как Великодушный стремится опереться на себя

путем отвержения социума, будучи в первую очередь познающим, а не поступающим, он не достигает самодостаточности и единственности.

**Ключевые слова:** Аристотель, Эмерсон, μεγαλόψυχος, magnanimous, “Self-reliance”, самодостаточность, великодушие

Предлагаемая для этой статьи проблема возникла на периферии исследования, посвященного аристотелевскому морально-философскому идеалу человека – понятию Величавого (греч. μεγαλόψυχος), в ходе обзора того, как менялось это понятие в истории: и как менялось содержание слова, и как радикально исчезало, разрушалось содержание самого идеала, фундаментальной идеи Аристотеля. Именно в основательном труде, посвященном истории «великодушия» (magnanimity) [Vasalou, 2019], в ряду тех мыслителей, для которых этот термин и эта идея были значимы и занимали особое место в их учениях, возникает имя Ральфа Эмерсона и в целом направление американского трансцендентализма. Так появилась тема Аристотель – Эмерсон. Ее периферийность преодолевается важностью того особого вопроса, который возникает при взгляде на Эмерсона в оптике аристотелевской идеи величавости и который в самом общем виде сводится к тому, в чем заключается отличие автаркии аристотелевского μεγαλόψυχος от «полагания на себя» Великодушного у американского мыслителя.

О понятии великодушия (magnanimity) в американском трансцендентализме написано немного: в первую очередь это глава все той же книги по истории этого понятия “A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity” Эндрю Корса и Эрика Шлиссера [Corsa, Schliesser, 2019], обоснованно вписывающая созданный трансценденталистами образ Великодушного в историю аристотелевской идеи величавости. Принятие данного факта истории мысли позволяет в нашем случае вести речь не о реконструкции учения Эмерсона, но лишь о том, как его высказывания о Великодушном, или high-hearted, о полагающемся на собственные силы (self-reliant) видятся с исходной точки – античной попытки понятийно схватить моральную субъектность, т.е. в сопоставлении с аристотелевской идеей Величавого. Ключевым утверждением, рожденным такого рода прочтением американского мыслителя, является следующее: герой Эмерсона опирается на самого себя, на собственные силы в противостоянии социуму, но не является самодостаточным и единственным в том смысле, в каком является им Величавый Аристотель<sup>1</sup>. Великодушный Эмерсона нуждается по крайней мере в некоторой высшей точке обзора, точке единства, описываемой философским понятием бога, сверх-духа, и в другие или друзьях, в дружбе великодушных, интеллектуальное общение с которыми позволяет ему лучше понять себя и достичь истины – в нем выявляется общая природа, которая не общественна, но безлична. Чтение Эмерсона постоянно провоцирует сравнения с Аристотелем, предлагает множество как бы намекающих на него идей, которые, скорее всего, возникли сами по себе, не как

<sup>1</sup> О самодостаточности Величавого см.: [Зубец, 2013].

рецепция Аристотеля, но в стремлении решить близкую ему задачу, или при посредничестве других учений, опосредованно.

Понятие «magnanimous» – «великодушный»<sup>2</sup> (латинский, а затем и английский вариант аристотелевского понятия μεγαλόψυχος, трагическая история которого главным образом есть не просто переосмысление, а утрата изначального содержания, часто превращение в нечто противоположное) занимает значительное место в теоретических высказываниях и мировоззрении американских трансценденталистов, в первую очередь Ральфа Эмерсона, но также Маргарет Фуллер и Генри Торо. Для них magnanimity, великодушие, сочетается со смирением, эгалитаризмом, дружественностью и благодарностью (что радикально отличает его от аристотелевской идеи). В их идеях прослеживаются следы стоиков, неоплатоников, Фомы Аквинского и, конечно, мыслителей Шотландского Просвещения – Дэвида Юма и Адама Смита. Американский Великодушный во многом отличается от аристотелевского Величавого, но ключевым в морально-философском смысле, по-видимому, является разведение самодостаточности и полагания на самого себя, или, если связать самодостаточность именно с античным комплексом идей – *между бытием самим собой и полаганием на самого себя*. Для понимания Величавого у Аристотеля понятие самодостаточности является важнейшим, оно выступает основой в развертывании идеи тождественности поступающего, поступка и мира (друга, полиса). Трансценденталистский вариант Великодушного – это попытка задать индивида как индивидуальность, способную познать истину через разрыв с социумом, приводящий к возвышению до бога, приближению Великодушного к великому духу, сверх-духу, но и к необходимости интеллектуального общения с таким же великодушным. Попытка помыслить диалог Аристотеля и Эмерсона приводит к теме расхождения между единственностью и множественностью, между единственностью аристотелевского Величавого, для которого бытие друга есть его собственное бытие, и нуждой эмерсоновских великодушных друг в друге, причем не в пространстве бытия, а в сфере познания, а так же к теме радикального различия в отношении человека и мира: их тождества в поступке у Аристотеля и отчуждения-завоевания у Эмерсона.

Обратимся к основным идеям Ральфа Эмерсона о великодушии, причем воспринимая их именно сквозь призму аристотелевского образа Величавого, через особую чувствительность к их сходству и различию, и совершенно не ставя задачи описания учения Эмерсона как такового в его полноте.

### Эмерсон: полагаться на самого себя

Эмерсон – пример стремления выразить метафизическую идею вне метафизического языка античности: это отчаянная попытка создать образ Величавого, не используя понятия начала, бытия, актуальной действительности, но

<sup>2</sup> *Величавым* я буду называть только тот образ, который создан Аристотелем, а под величавостью понимать только описанную Аристотелем добродетель. А все другие понятия, возникшие в ходе истории его осмысления или задания понятия magnanimous, будут переведены как *великодушные*.

тем не менее так, чтобы он был помыслен, схвачен именно в образе, подобном аристотелевскому. Здесь повседневный язык и поэтические образы, опыт мнений и настрой на его критику составляют некую ткань, формирующую постоянно колеблющееся движение «примирения» между идеей абсолютной самодостаточности Величавого и образом Великодушного, отвергающего влияние общества, ситуации и самого себя в прошлом, и в этой страсти отвержения и в стремлении к познанию истины ищущего поддержку вне себя. Скорее всего, идеи, как бы нащупывающие то, что воплотил Аристотель в своем метафизическом понятии и образе, возникли у Эмерсона вне непосредственного влияния античного текста<sup>3</sup> и выразили уже не столь аристократический (хотя он и апеллирует к образам аристократизма), сколько буржуазный ценностный склад, стремление вырваться из своего окружения и стать самим собой, опирающимся на собственные силы, присвоить себе мир. У античного героя такого стремления нет; мир изначально принадлежит ему как вождю, царю, богу: он есть тот, кто принимает решение о поступке, в принятии этого решения он единственен. Социум как пространство поступка не отвергается им, тем более не отвергаются и те, кто включен в реализацию его решения. Это как раз сам социум склонен изгонять Величавого, разрушающего налаженность совместного действия (пения хора или ритмичной работы гребцов). Для Величавого нет ничего и никого, в ком бы он нуждался или на кого хотел бы опереться: он есть идея абсолютного начала поступка, уподобленного богу морального субъекта, воплощающего полную слитость с поступком, который он ни с кем не разделяет и который вообще невозможно последовательно помыслить разделенным с кем-то. Великодушный Эмерсона, наоборот, начинается с разрыва с социумом, инициирует этот разрыв в стремлении стать начальным.

\* \* \*

В 1827 г. Эмерсон произносит проповедь, в которой обращается к образу Иисуса Христа как примеру подлинного великодушия (*magnanimity*). В ней он говорит в связи с образом Христа о «величии души, для которой злая и добрая участь, людские честь и бесчестье случайны, великодушный столь высок и исполнен спокойствия, что насмешка и издевка не способны нарушить его душевного равновесия» [Corsa, Schliesser, 2019, 238]. Надо сказать, что исследователи именно на основе этого высказывания разводят Величавого Аристотеля и Великодушного Эмерсона: они указывают на то, что последний может быть смиренным, не богатым, не родовитым, не имеющим военных побед и не жаждущим почестей от своих современников. Подобное разведение этих двух образов представляется опирающимся на неверное понимание аристотелевского философского идеала поступающего человека. Дело в том, что для Величавого все эти вещи также не значимы и «даже честь – ничто»: Аристотель говорит об их значении для величавости, лишь когда

<sup>3</sup> Эмерсон в своих трудах не часто упоминает Аристотеля, обычно – в перечислении ряда мыслителей, и не в связи с образом Великодушного.

воспроизводит господствующие представления, распространенные мнения, но отвергает, «переворачивает» их тогда, когда создает свой собственный идеал, своего Величавого.

И для Эмерсона, для которого образ Христа является первым ключом к понятию великодушия (он использует «*magnanimity*» и «*greatness of soul*» как синонимы), доминирующим является то, заслуживает ли человек почестей, а не то, получает ли он их. В этом смысле он делает акцент на том, что у Аристотеля звучит как «будучи достоин», и выводит за скобки тот факт, что воздаст почести социум, то сообщество, от которого он стремится освободить человека. Значение внешних благ подчеркнуто отвергается Эмерсоном, но и Аристотель выводит его за скобки, как только речь заходит не о господствующих мнениях, а о философской идее поступка.

В своей ранней проповеди Эмерсон близок к Фоме Аквинскому, тоже мыслившему Христа как образец Великодушного. Для него, так же, как и для Фомы, великодушие и смирение совместимы: Великодушный смиренен, сравнивая себя с другими, на которых нисходят божественные дары, но он же презирает других и считает себя достойным великого, созерцая собственные божественные дары в сравнении с человеческой слабостью других. Этот хитроумный способ совместить аристотелевский идеал презирающего и ценящего лишь собственный поступок, исключаящего себя в роли пассивной стороны, а потому неблагодарного Величавого с христианской ценностью смирения, изложенный Фомой Аквинским, в целом доминирует в истории осмысления великодушия. В этом отношении Эмерсон воспроизводит общепринятое представление, и сам этот факт несет в себе оттенок трагичности: ведь он так стремился отвергнуть господствующие мнения.

Со временем Эмерсон порывает с религиозным служением и традиционными религиозными представлениями: меняется и его понимание великодушия, он связывает его именно со способностью порвать с традицией. Впрочем, еще и до проповеди о великодушии он писал: «Часто перед нами не стоит выбор между величием мира и величием души, но преимущества обоих не совместимы... Я занимаю новую область в мире душ, незаселенную прежде» [Corsa, Schliesser, 2019, 240]. Зрелая концепция великодушия сформулирована Эмерсоном в эссе “*Self-Reliance*”, в котором великодушие, величие души понимается как нон-конформизм, для Великодушного «ярость толпы – пустяк, не имеющий значения». Именно разрыв с обществом, социальной традицией, религией, окружением и даже самим собой вчерашним создает Великодушного, и именно в этой решительной точке Эмерсон сущностно отличается от Аристотеля, ибо Величавый не стремится порвать с миром, изначально будучи тождественным ему. Толпа может предложить ему цыкату, выслать из полиса или признать вождем, но это лишь деяния толпы, он же обладает абсолютным «превосходством в поступке».

Проблема, с которой сталкивается Эмерсон, является весьма важной (о ней много размышляет В.В. Биbihин – в первую очередь в книге «Узнай себя») – он понимает, что взгляд вовнутрь себя не находит ни истины, ни самого себя. Но ответ Эмерсона является поворотом от самодостаточности: это не аристотелевское бытие началом мира, не биbihинский взгляд от себя на мир, но

утверждение необходимости помощи и друга-философа или другого великодушного, а также некоторого высшего духа, «сверх-души» (over-soul), своего рода пантеистического бога, присутствующего в каждом индивиду и охватывающего весь мир как вечная и единственная душа целого (не случайно его понятие бога называют нео-стоическим). Следуя за Платоном, Эмерсон связывает добродетель со знанием – знанием бытия и существования, которое индивид достигает только через союз с богом, а сам этот союз возникает посредством правильного взгляда внутрь себя, освобожденного от подражательства взглядам социума. «Понятие добродетели не достижимо иначе, чем через прямое созерцание божественной сущности» [Corsa, Schliesser, 2019, 243].

Эмерсоновское великодушие, будучи вариантом не аристократического, а буржуазного идеала, сочетается с эгалитаризмом: величайшая душа, подлинно великодушный через слияние со сверх-душой признает единство всех вещей, а значит и иллюзорность всех различий между людьми. Тема равенства находится вне рассмотрения о Величавом – хотя бы в силу его единственности и центральности: в силу его превосходства в поступке как начале. Но Эмерсон, конечно, не спорит с Аристотелем, его противник – всего лишь общественное мнение.

Важнейшее расхождение с Аристотелем заключается и в утверждении, что совершаемые нами великие дела не есть наши собственные, но порождение сверх-души (иными словами, бытие началом нуждается еще в одном начале): «Мы никогда не достигаем подлинного и лучшего порождения гениальности до тех пор, пока считаем ее изначальной силой...» [Ibid., 245]; существование Я присуще Высшей Причине (Supreme Cause).

Идея морального возвышения через уединение, разрыв с социумом, реализацию противопоставленности морали социальности хорошо известна и персонализирована в образе святых отшельников. Великодушный Эмерсона – образ не святого, а героя, т.е. он должен был бы мыслиться как деятель, но в первую очередь оказывается искателем истины как некоторого основания героики поступка: он уединяется не через стремление поступить, а в силу того, что «бог не является толпам».

### Эссе “Self-reliance”

Обратимся непосредственно к эссе Эмерсона, название которого в нескольких изданиях переведено как «доверие к себе», но более точным, хотя и несколько менее благозвучным, было бы «опора на себя», «полагание на собственные силы» – “Self-reliance”. Эссе увидело свет в 1841 г.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Это эссе чрезвычайно известно, разобрано на цитаты, но при этом складывается впечатление, что не существует академического (не отредактированного с позиции православия или как-то иначе) перевода на русский, поэтому некоторые места будут даны в переводе автора статьи, предпочитающего в этих случаях положиться на себя. В тех случаях, когда автор не сам переводит текст Эмерсона, он цитирует [Эмерсон, 2001]. Если же текст дан в переводе автора, то речь идет о следующем английском источнике: [Emerson].

Конечно, если допустить возможность сравнения философов друг с другом, то фигуры Эмерсона и Аристотеля несоизмеримы, и тем не менее они встречаются в попытке посмотреть на Эмерсона взглядом Аристотеля, как он понимаем автором. Под этим взглядом проявятся многочисленные сходства направления мысли Эмерсона с общей идеей и отдельными замечаниями Аристотеля о Величавом, а также их расхождение в основах. Насколько допустимо такое прочтение – через улавливание и вылавливание разнообразных переключек? Некоторым оправданием может служить то, что именно так мы обычно и прочитываем чужие тексты, выбирая из них значимое, понятное, интригующее или порождающее ассоциации. Специфика такого прочтения в данном случае заключается во взгляде, опосредованном аристотелевским образом Величавого. Эмерсон в своем эссе главным образом говорит о великом человеке (great man), великой душе (great soul), величии (greatness), бытии великим (to be great), а также о великодушии (magnanimity). Но дело, конечно, не в терминологическом сходстве, а в обильной содержательной переключке, которая и дает возможность предлагаемого прочтения.

Замечателен эпиграф и подзаголовок (или второй эпиграф), избранные Эмерсоном. Это эпилог к пьесе Ф. Бомонта и Дж. Флетчера «Судьба честного человека» («Удел честного»):

Сам человек – в пути своем звезда.  
 Душе, творящей благо, навсегда  
 Подвластны свет, могущество и рок,  
 Все для нее приходит в должный срок.  
 Деянья наши, ангелы для нас,  
 Как тени, с нами рядом каждый час.

(пер. В. Рогова [Эмерсон, 1996, 1]).

Последние две строки, в силу важности, дадим еще и в виде подстрочного перевода:

Наши поступки – наши ангелы, добрые или злые,  
 Роковые призраки (тени), бредущие рядом с нами бесшумно.

Эпиграфом также является латинское изречение: “Ne te quæsiveris extra” («Не ищи ничего вне себя»).

Эмерсон начинает эссе с радикального переворачивания отношения множества людей и человека, социума и морального индивида – последний опирается на собственный разум и считает собственную мысль мыслью всего человечества, он изначально поставлен Эмерсоном в центр мира.

«Никто не знает, что способен совершить “великий душой”, но и он узнает это, лишь поступив» [Emerson]. Это высказывание Эмерсона многократно пересекается с ходом мысли Аристотеля: ведь у него только сам добродетельный обнаруживает ту середину для себя в поступке, которая и есть добродетель, но собственное его решение дано только в его поступке, не существует в качестве некоторого знания, предшествующего поступанию. Лишь в поступке обретает бытие поступающий как решающий: человек «узнает» свое решение и возможности только в самом поступке – причем узнает не в форме знания, суждения, а узнает как свое, узнает самого себя.

Тем не менее Эмерсона все же интересует в большей мере не поступок как таковой, а сознание и знание человека, полагание на собственный разум. Конформизм<sup>5</sup>, принадлежность к группе любого рода, исполнение социальной роли – вот то, против чего выступает Эмерсон: это и наполняет содержанием его основное понятие – «self-reliance»: но полагание на собственные силы, опора на самого себя понимается как отторжение представлений, навязываемых социумом, т.е. все же принадлежит к области знания, а не бытия началом. «Мне стыдно думать, как легко мы капитулируем перед символами и именами, большими обществами и мертвыми институтами» [Emerson].

Сообщество отторгается Эмерсоном не только как источник норм, образцов, законов и правил, но и как источник оценок. Социум претендует на роль той инстанции, что санкционирует наше право на жизнь, мы получаем это дозволение жить за наши добрые дела: так добродетель оказывается своего рода платой за право жить. «Да какая мне стать искупать, извиняться, платить вам за то, что я живу? Жизнь дана мне не на показ вам, она дана мне, чтоб я жил ею... я не намерен платить как за привилегию за мое несомненное право пользоваться даром жизни» [Эмерсон, 2001, 65–66]. Главное, чем озабочен герой Эмерсона (очень важно, что автор эссе говорит от первого лица – на самом деле это наиболее последовательный способ высказывания в философии поступка), – не то, что думают люди, но что он сам должен делать. И именно это – одинаково трудное для поступков и интеллектуальной жизни – определяет границу между величием и мелким (*greatness and meanness*). Аристотель тоже различает великую и малую души (Величавый «считает себя достойным великого, будучи этого достойным», а малодушный считает себя достойным малого, будучи достойным малого). Подобно Аристотелю, Эмерсон противопоставляет великому – малое, но по другому основанию – «малые умишки» привержены «глупому постоянству», т.е. для них важна верность себе вчерашнему, тогда как «великая душа» не боится собственного изменения, способна порвать не только с традицией и обществом, но и с самим собой вчерашним. Для Эмерсона малое есть мнение и требования сообщества, великое же есть сам человек, его способность полагаться на себя, избирать себя в качестве основы. Это важнейший тезис Эмерсона, позволяющий соотнести его Великодушного с Величавым как абсолютным началом поступка, не вытекающим ни причинно-следственно, ни рационально-логически из прошлого.

Конформизм («подлаживание») «не делает их лживыми в том или другом случае: оно уже сделало их лживыми повсюду и навсегда» [Там же, 67]: принадлежность любому сообществу делает человека фальшивым не в отдельных ситуациях, она делает его полностью таковым. Человек лишается настоящего, ибо имеет пристрастие к тем поступкам и словам, которые совершены им ранее и получили одобрение сообщества. Он более не полагается на самого себя, теряет себя самого: его отношение с собственным поступком теперь опосредовано сообществом. Эмерсон видит в этом катастрофу потери самого себя, он

<sup>5</sup> «Подлаживание» – распространенный перевод этого важнейшего для Эмерсона понятия, его можно также перевести как «подчинение» или «послушание», но в силу того, что слово «конформизм» стало достаточно известным, можно остановиться на нем.

мог бы сказать, как и Аристотель, что бытие самого себя становится актуальной действительностью в поступке, началом которого являюсь я сам. Сама идея актуальной действительности и абсолютного начала проникает в его мысль через стремление освободить поступающего от какой-либо детерминированности, в том числе и собственным прошлым, самим собой прошлым: надо жить «каждым новым днем» [Эмерсон, 2001, 68].

Нелепая стойкость (consistency – постоянство, последовательность) – это пугало, всегда стоящее на часах при особе маленьких политиков, маленьких богословов и философов. Великой душе нет до нее никакого дела. Уж не следует ли человеку зашить себе рот или вечно стоять на одном месте, чтоб отбрасывать свою тень все на ту же стену? Отнюдь нет! Если вы человек, высказывайте твердо и прямо то, что вы думаете сегодня, и столь же откровенными словами выразите и вашу завтрашнюю мысль, не беспокоясь о противоречии. Ах, Господи! да вас не поймут, воскликнут сердобольные старушки. Не поймут – велика беда! Был понят Пифагор? а Сократ? а Лютер? а Галилей, Коперник, Ньютон и все великие, чистые души, когда-либо принимавшие плоть? Быть великим – несомненное условие быть непонятым<sup>6</sup> [Там же, 68–69].

Для аристотелевского Величавого этой проблемы нет в силу того, что он бытийствует в актуальной данности поступка – всегда в настоящем или вне времени, вне развертывания поступка и самого себя как его начала в прошлом, настоящем и будущем – в силу негации самой причинно-следственной связи. Я как начало поступка есть именно всегда начало, а не вывод или следствие из предшествующего меня. Это, собственно, и означает быть началом: и поступка, и мира. Мнение социума отвергается даже не Величавым, а самим Аристотелем, когда он отвергает взгляд на него извне и избирает оптику самого Величавого на мир как основу для моральной философии. Для Эмерсона эта задача решается не метафизически, как у Аристотеля, а, скорее, на некотором нормативном уровне, через призыв не быть конформным по отношению к самому себе, причем не только в прошлом, но и в будущем.

Эти розы под моим окном (оправдывая свое существование) не ссылаются ни на розы, бывшие прежде, ни на лучшие, чем они: они то, что они есть, они живут вместе с Богом сегодня. Для них не существует времени. Существует просто вот эта роза, и она совершенна во всякий момент своей жизни. Прежде чем пробьется листок, приходит в движение вся жизнь; в распустившемся цветке не больше жизни, чем в первом побеге, а в голых корнях под землей – не меньше. Природа этого растения удовлетворена, и оно удовлетворяет природу одинаково в любое мгновение. Но человек всегда погружен в воспоминания, он вечно что-то откладывает; он не живет в настоящем, но, отводя от него взор, отдается сожалениям о прошлом либо, не замечая рассыпанных вокруг него богатств, встает на цыпочки, чтобы разглядеть будущее. Но он не будет ни счастливым, ни сильным, пока тоже не станет жить с природой в настоящем, над временем [Emerson].

Эмерсон ставит и вопрос: что происходит с добродетелью потом, угасает ли она во времени? Этот вопрос – риторический, он указывает на точность

<sup>6</sup> Точнее: «Быть великим – значит быть непонятым».

и важность аристотелевского понимания поступка как актуальной действительности, энергии: если поступок самодостаточен, содержит свою цель в себе, не есть следствие неких предваряющих причин и не переходит во внешнеположенные ему следствия, результаты, то это значит, что он вневременен или, можно сказать, заключает все время в себе самом, а не локализован в некоторой точке. Добродетель дана в нем со всей полнотой и не существует вне его. И потому личный, индивидуальный поступок в данный момент настоящего, согласно Эмерсону, ничуть не уступает подвигам, прославляемым сообществом как известные и публичные. Величие воплощается в актуальной данности поступка!

В своем стремлении помыслить человека как начало, Эмерсон освобождает его не только от времени, но и от пространства, более того – он формулирует идею его центральности: «Истинный человек не принадлежит ни к какому иному времени или месту, но он находится в центре вещей... Он определяет величину и тебя, и всех людей, и всех событий... Картина ждет моего вердикта, она не должна приказывать мне, но я устанавливаю ее претензию на право хвалить». И далее: «Человек должен быть настолько многим, что он должен сделать все обстоятельства безразличными. Каждый подлинный человек сам есть причина, страна и век; он требует бесконечных пространств и чисел и всего времени чтобы осуществить свой замысел...» [Emerson], т.е. его поступок требует для своего осуществления всего мира, он и есть причина всего этого мира, основание всего времени и пространства или всего вневременья и беспространственности. «Если наш дух не властелин мира, то он делается его игральщиком» [Эмерсон, 2001, 98] – полагающийся на самого себя и есть властелин мира, т.к. он устраняет все, что делает его игрушкой других сил. У Аристотеля Величавый презирает все, что препятствует его бытию началом. Великодушный подобен ему в этом – в презрении к обстоятельствам и полагании себя причиной. Полагающийся на самого себя, он и в толпе сохраняет «отрадную независимость уединения», и ему тем более легко полагаться на себя в уединении реальном.

Как бы ни отличались язык и степень метафизичности Эмерсона, важно, что он пытается найти возможность для человека быть началом, что и обозначается понятием «полагание на самого себя». Это возможно через обрыв всевозможных детерминаций, влияний, определений. И именно когда Эмерсон стремится описать своего Великодушного как «причину», начало, он с необходимостью сближается с аристотелевскими описаниями. Так, например, он подчеркивает его прямоту, правдивость. Великодушный, полагающийся на себя, «прям во всех своих действиях»: «...будьте прямые в каждом своем поступке» [Там же, 102]. Сущность героя – доверие к себе, а средство – «презрение ко лжи». Быть прямым, т.е. открытым и правдивым – эта идея одна из важнейших для понимания Величавости: о ней Аристотель говорит именно там, где речь идет о Величавом как презирающем (EN 1124b 25–30)<sup>7</sup>. Это презрение ко всему, что мешает быть прямым, правдивым. У Эмерсона презрение ко лжи означает и презрение к общественному мнению, традиции, нормам,

<sup>7</sup> «Никомахова этика», цит. по след. изданию: [Аристотель, 1984a].

любым предъявляемым социумом требованиям и оценкам в силу того, что «конформность делает их ложными не в некоторых немногих обстоятельствах, превращает не в авторов нескольких неправд, но делает лживыми во всех обстоятельствах»<sup>8</sup>.

«Герой может некоторое время стоять в разладе с целым родом человеческим, не исключая людей великих и мудрых» [Эмерсон, 2001, 97] – этот «разлад с целым родом человеческим» – своего рода смысловая (т.е. не дословная) цитата из Адама Смита, но цитата особого рода – из текста, который Эмерсон скорее всего не мог читать, ибо речь идет о письме Смита. После публикации «Теории нравственных чувств» Смит получил дружески критическое письмо от некоего Элиота и в результате внес несколько изменений во второе издание этого труда. В ответном письме Элиоту он пишет о своем намерении «подтвердить свою доктрину о том, что наши суждения о собственном поведении всегда ссылаются на какое-то другое существо, и показать это несмотря на то, что настоящее великодушие и сознательная добродетель способны выдержать даже неодобрение всего человечества»<sup>9</sup>. Но если для Смита данное утверждение является «переворачивающим» для понимания его учения, то для Эмерсона оно одно из многих подобных.

Сущность величия Эмерсон видит в самодостаточности добродетели – она «удовлетворяет сама себя» [Там же, 99], ей не нужны ни одобрение социума, ни материальные блага. Величавый Аристотеля ни в чем или мало в чем нуждается, для него даже честь – ничто, так же и великие души Эмерсона «так мало дорожат успехом, мнением, жизнью, что не имеют и в помыслах склонять врагов просьбами или выставлять напоказ свои огорчения: они всегда просто – велики» [Там же, 99–100]. Если бы мы ставили целью вычленивать не только главное, но и небольшие отличия двух образов величия, то и их мы нашли бы множество, например: Великодушный «установит в себе, по собственному выбору, некоторые точные правила и мерилы высокого» [Там же, 102], тогда как Величавый не устанавливает норму, он устанавливает меру вне нормативности. Впрочем, Эмерсон и в этом приближается к Аристотелю, когда утверждает, что не надо быть конформным не только в отношении общества, окружения, других, но и в отношении самого себя прошлого.

Великодушный Эмерсона – воплощение стремления освободиться от диктата человеческого мира в любой его форме: «Ты не должен распознавать ничьи следы, видеть лицо человека, слышать какое-то имя – путь, мысль, благо должны быть совершенно незнакомыми и новыми – исключаящими пример и опыт. Ты идешь по пути от человека, а не к человеку» [Emerson]. Именно этого стремления совершенно нет и не может быть у аристотелевского Величавого: он задает мир своим поступком, мир принадлежит ему, бытие другого есть его собственное бытие. Не он отрывает себя от общества, но общество может желать выбросить его за борт как лучшего гребца, нарушающего общую слаженность, исключить его из хора как слишком великого певца. Похоже, в этом

<sup>8</sup> «This conformity makes them not false in a few particulars, authors of a few lies, but false in all particulars» [Emerson].

<sup>9</sup> Письмо А. Смита Элиоту цитируется по: [Vasalou, 2019, 184].

и заключается радикальное различие между Величавым и полагающимся на себя Эмерсона. Один есть, бытийствует, другой стремится быть. Один превосходит, другой хочет превосходить. Понимание и принятие этого различия позволяет рассмотреть различие между полаганием на себя и самодостаточностью.

И вот еще важнейшее замечание Эмерсона, которое могло бы быть развернуто в философию поступка, если бы этот мыслитель был склонен к подобному развертыванию. Речь снова идет о времени, о переходе из прошлого в новое состояние, о становлении души, в силу которого прошлое разрушается, богатства его превращаются в нищету, репутация в позор, святой и негодяй неотличимы, Иисус и Иуда оба оттеснены. «Зачем же тогда мы пустословим о полагании на себя? Поскольку душа есть в настоящем, будет сила не самоуверенная, а действующая. Говорить о полагании на себя есть лишь скверный способ суждения извне, стороннего суждения. Скорее надо говорить о том, что полагается на себя, ибо именно это действует и существует» [Emerson]. Так Эмерсон приходит к идее действующего субъекта, узнающего себя лишь в собственном поступке, про которого Аристотель говорит: «...никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a7–8). Оба мыслителя в точке перехода к философии ищут того, *кто* поступает и *кто* избирает «полагание на себя», но если Аристотель избирает оптику изнутри, взгляд самого поступающего, переворачивающий стороннее суждение (и превращающий благодарного в забывающего благоденствия других), то Эмерсон, сосредоточенный на освобождении от навязываемого извне, ведет речь об источнике, а не о содержательном перевороте, а когда речь заходит о содержании, он полагается уже не на взгляд самого поступающего, а на его диалог с таким же другим великодушным, т.е. покидает поле самодостаточности и единственности.

### Несколько замечаний о самодостаточности

В рамках данной статьи нет задачи подробно исследовать понятие автаркии у Аристотеля, нас интересует ход мысли Эмерсона, но так, как он видится с точки зрения аристотелевского понимания Величавого как самодостаточного и тех вопросов, которые поднимает Аристотель в связи с ним. Для Аристотеля самодостаточная субъектность не ограничена телесностью отдельного человека – он не ищет самодостаточности для того, «кто один, живущий уединенной жизнью» – т.е. Аристотель сразу отвергает такого героя Торо, уединившегося на природе. Далее пути комментаторов расходятся: одни делают вывод, что речь идет именно об автаркии полиса, т.е. социума, что именно только полис и есть самодостаточная единица, а другие – о множественных самодостаточностях. Соседство самодостаточности и множественности уже противоречиво – это и будет исходной точкой нашего понимания: самодостаточность, как и субъектность, можно последовательно помыслить лишь как единственность, словами Х. Арндт, «стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении...» [Арндт, 2000, 311]. Аристотель действительно употребляет понятие автаркии применительно к целому ряду

понятий и явлений: счастью, высшему благу, полису, поступку, созерцательной деятельности, мудрецу, богу, блаженному, Величавому. Как и в случае с величавостью, понятием, которое употребляется в обыденном языке в разных смыслах, но как только Аристотель совершает «выворачивание» его и приходит к собственному философскому понятию, становится одним, так же можно помыслить и идею самодостаточности: а именно как понятия, которое, будучи соединенным с разными явлениями и понятиями, не само становится множественным, но задает единство, даже тождество всех этих явлений и понятий<sup>10</sup>. Это единство просматривается в широко понимаемой аристотелевской моральной философии как теории поступка: как тождественность поступающего и поступка, и порождаемого полиса как пространства поступка, и божественности человека в созерцании и в качестве начала.

Наиболее обсуждаемым, кажется, является это место из «Никомаховой этики»: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе [существо] общественное» (EN 1097b 10). Здесь возникает разногласие по поводу и перевода, и интерпретации. Т. Ирвин и Дж. Барнс переводят это место так, что самодостаточность одного делает самодостаточными всех окружающих. Именно этот вариант резонирует с пониманием отношения Величавого с другом-другим у Аристотеля, суть которого заключается в том, что бытие (поступок) друга есть его собственное бытие (поступок). И именно такое понимание согласуется с идеей единственности поступка-поступающего, с самим философским учением о поступке. Браун (см.: [Brown, 2014]) склоняется к идее, что речь идет о самодостаточности того, кто живет среди других и зависит от них, так что можно говорить о подлинной самодостаточности только некоего социума. Еще одна интерпретация предлагает считать, что Аристотель ищет возможность самодостаточности для того, кто живет среди людей<sup>11</sup>.

В первом случае речь подчеркнута не идет о некоем уединившемся в пустыне или лесах, но о том, кто в пространстве морали (а речь идет о счастье) «превосходит в поступке», задает им мир. Он мыслится самодостаточным так же, как мыслится самодостаточным бог, который, конечно же, никак не является отшельником.

Делающие акцент на самодостаточности полиса и его способности сделать самодостаточным и индивида, смущены тем, что, свидетельствуя невозможность самодостаточности вне полисной жизни, Аристотель затем выдвигает идеал уединенной самодостаточности, воплощенной в созерцательном образе жизни. Они склоняются к тому, что речь идет о совершенно разных понятиях самодостаточности: для них, в частности, несовместимыми являются фрагменты 1097b14–15 и 1176b4–5, автаркия деятельного и созерцательного образа жизни. Это расхождение даже пытаются объяснить разным временем написания этих глав, так что одна пронизана платоновскими

<sup>10</sup> С тем, что это единое понятие, согласен, например, Марк Гассер-Вингейт, см.: [Gasser-Wingate, 2020].

<sup>11</sup> Обзор разных точек зрения можно найти в статье [Ibid.].

настроениями, а другая уже подлинно аристотелевская (так предполагает, например, М. Нуссбаум).

Тем не менее Аристотель дает ответ всей своей этической теорией. В своем понимании поступка, праксиса он достигает метафизического осмысления самодостаточности: она заключается в самой способности человека поступать, в том, что он бытийствует в качестве начала поступка, а поступок заключает цель в самом себе – это именно он самодостаточен и человек – понимаемый как начало поступка. При любом ином понимании человека он не может мыслиться как самодостаточный: ибо его единственность неизбежно отменяется плюрализмом, множественностью.

Домохозяйство и их совокупность обеспечивают природные нужды человека, но насколько от этих внешних благ зависит деятельность, в которой человек самодостаточен? «Действительно, [наша] самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой (arkhōn) земли и моря, можно совершать прекрасные поступки» (EN 1179a 3–4). Конечно, Аристотель говорит и о значении некоторого количества внешних благ, но разве в этом смысл его выдающегося учения о поступке, являющегося в высшей степени метафизикой, первой философией?! Самодостаточность как философское понятие есть иное слово для бытия началом в поступке, а вовсе не некое обыденное представление о наличии необходимой пищи и одежды.

Основа самодостаточности, источник ее – это активность поступания: ведь хотя для совершения добродетельного поступка, по Аристотелю, нужны многие блага (например, богатство для щедрости), но – и в этом ключ к пониманию Аристотеля – человек может совершать великие поступки и без всего этого. То есть самодостаточность Величавого в том, что он есть начало поступка, ему в этом качестве не нужны внешние условия, а поэтому и созерцательная деятельность, описываемая как наиболее самодостаточная и выражающая нечто божественное в человеке, не столь уж радикально превосходит деятельность, связанную с этическим.

Эмерсон мыслит не в направлении метафизики поступка, но в доминировании гносеологической оптики, для него Великодушный есть в первую очередь человек с определенным взглядом на мир и себя. Он не может достигнуть единственности даже в своем возвышении до высшего духа. И путь к самому себе лежит у него не через поступок, а через отказ от конформизма в области взглядов, ценностей и норм. И когда Торо предлагает уйти на природу, уединиться с ней, он невероятно далек от аристотелевского понимания того, что в самом поступании Величавый не зависит от обстоятельств, в том числе от пространственного дистанцирования от сообщества.

Это осознанное и намеренное рассмотрение великодушия Эмерсона в свете величавости у Аристотеля выводит из поля внимания понятийные игры между автономией, самодостаточностью, автаркией, отсутствием нужды и др. Речь не о слове, а об определенной идее – у Аристотеля это идея-образ Величавого, которому «мало что нужно», который превосходит все и всех в качестве начала поступка и который предпочитает совершать благодеяние, а не принимать его, т.е. поступать самому, а не быть объектом поступка другого, да и само бытие-поступок другого есть для него его собственное бытие. Он тождественен поступку, который самодостаточен в том смысле, что содержит цель

в самом себе, охватывает собой и тем отменяет причинно-следственное устройство мира и соответствующую этому логику. Это небольшое описание можно заключить так: и Величавый, и поступок – разные обозначения одной идеи самодостаточности в этической теории Аристотеля, в его философии поступка.

Самодостаточность присуща поступку и она присуща созерцанию, мышлению: и то и другое Аристотель определяет так же, как и автаркию – как то, что «одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся» (EN 1097в 14–15) – выстраивая таким образом ряд тождеств. Бытие человека осуществляется в поступке как самодостаточном, содержащем свою цель в себе: не наличие внешних благ делает человека самодостаточным, но лишь его самодостаточная деятельность (поступок) (на таком понимании настаивает и Кассер-Вингейт). Иными словами, самодостаточность не предшествует поступку, но дана в тождественности бытия самим собой, началом и поступка.

Понимание самодостаточности через отсутствие нужды в чем-либо переосмысливается, когда Аристотель ставит вопрос: «...будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет?» (ММ 1213а 10)<sup>12</sup> и отвечает на него, сначала утверждая необходимость друга, а затем утверждая бытие друга как собственное и идеал дружбы как дружбу с самим собой. Различение 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. И вот в этом Эмерсон, кажется, вторит ему: «Никто не может приблизиться ко мне иначе, чем через мой поступок» [Emerson].

Невозможно представить стремление Величавого покинуть полис, хотя Аристотель признает, что само сообщество людей склонно исторгать из себя Величавого, отдавая ему место царя или изгнанника. Человек не мыслится Аристотелем в одиночестве, в той отдельности и уединенности в своей приватности. Но это не-одиночество – особого рода. Аристотель говорит, что человек есть начало для детей и как родитель, но в этике – как тот, кто принимает решение, господствует по отношению к другим, превосходит их в этом как источник поступка – сознательного выбора. Он выступает началом и поступка друга (Аристотель использует и здесь понятие архэ). То есть он не одинок, но единственен в качестве начала. В том числе и начала мира людей.

Эмерсон не может принять, что, обладая внутренним океаном, человек идет выпрашивать стакан воды у другого человека. Нет, он должен быть один, но изоляция не должна быть механической, но духовной, т.е. она должна быть возвышением. Возвышение у Аристотеля заключается в «избрании божественного в себе», Великодушный Эмерсона тоже становится богом, восходя к Высшему духу через отвержение социальности. «Человек в своей любви к Богу сам становится богом» [Эмерсон, 1902, 30]. Эссе Эмерсона наполнено образами и высказываниями, указывающими на аристотелевского Величавого или намекающими на него, в том числе это и иногда встречающиеся акценты на исклю-

<sup>12</sup> Текст «Большой этики» дается в переводе Т.А. Миллер по изданию [Аристотель, 1984б].

чительное значение поступка, возвращающие к идее эпитафия: поступки – наши ангелы. Например, «Наши начинания – наши лучшие божества» [Emerson]. Или: «наши мужественные поступки – наши лучшие боги» (Опять Эмерсон обращается к творчеству Джона Флетчера, цитируя его пьесу «Бондука»). Мужество, без которого поступок невозможен, ибо он взрывает бытие, вторгается в него, взламывает собой, и есть божественное, акт творения мира.

При всех различиях Эмерсон приближается к Аристотелю именно тогда, когда, как и античный мыслитель, со всей страстностью стремится помыслить человека как начало – именно ради этого он отрывает его не только от социума во всех его проявлениях, но и от его собственного прошлого и будущего. Но можно ли помыслить начало, отделяя от него часть мира?

### **Сократ и Фокион: Величавый и Великодушный – сходство судьбы**

У Аристотеля образ Величавого отличается такой портретной выразительностью и конкретностью «жеста», «походки», манеры речи, что не нуждается в обращении к конкретным именам и примерам – их нет во фрагменте, непосредственно посвященном Величавому в «Никомаховой этике», и исследователи в поиске таких примеров вынуждены цитировать «Вторую Аналитику». Эмерсон же нуждается к конкретным примерам, именах, героях: «Томас Мор шутит на эшафоте; Сократ осуждает себя за то, что принимал почести в Пританее; Сципион, обвиненный во взяточничестве, не унижает себя оправданиями, но пред лицом своих судей рвет на клочки отчет в израсходованных суммах» [Эмерсон, 2001, 99–100]. Особо, на мой взгляд, интересен сюжет про Фокиона, военачальника и политика IV в. до н.э., друга Платона. Эмерсон называет его наряду с Сократом, Анаксагором и Диогеном великим человеком (great man), а великий человек именно в отношении величия не порождает школы, традиции, т.к. сопоставимый с ним другой великий будет носить свое имя и величие его не может быть продолжением и развитием величия предшественника, но лишь собственно ни с чем и ни кем не сопоставимым величием как таковым. Но дело не только в уникальности, неповторимости этих «героев». И даже не только в том, что бытие началом не может быть порождено чем-либо, неким иным началом – интуитивно мы схватываем их принципиальную единственность.

Многие черты Фокиона в описании Плутарха [Плутарх, 1994, 203–223] напрямую перекликаются с портретными чертами аристотелевского Величавого. Он

часто бывал вынужден выступать вопреки достоинству и обычаям своего города... Фокион беспрерывно перечил афинянам, никогда ни в чем не угождал им ни словом, ни делом, был оглашен привезенный из Дельф оракул, где говорилось, что все афиняне единодушны, но один человек мыслит несогласно с целым городом, выступил Фокион и просил афинян не тревожить себя поисками, ибо человек этот – он: ведь ему одному не по душе все их начинания. В другой раз он излагал перед народом какое-то свое суждение

и был выслушан внимательно и благосклонно. Тогда, видя, что все одобряют его речь, он обернулся к друзьям и спросил: «Уж не сказал ли я ненароком что-нибудь неуместное?» [Плутарх, 1994, 207].

Подобно Величавому, Фокион немногословен: «...речи его, изобиловавшие удачными мыслями и определениями, были на редкость содержательны, отличаясь в то же время властной, суровой, колючею краткостью» [Плутарх, 1994, 205]. Он подобен Величавому и в своем прямотии и правдивости: «“Заставить меня действовать вопреки моему желанию вы еще можете, но говорить то, чего я не думаю, никогда не заставьте!” – заявил Фокион» [Там же, 208]. Подобно Величавому, он презирает и исключает все, что может пытаться повлиять на него как поступающего, он поступает исключительно от собственного имени – ни люди, ни обстоятельства не могут разрушить главное: он есть начало своего поступка.

Итак, Эмерсон считает Фокиона примером великодушного. О нем он пишет так: «...обозревать все свои поступки со спокойствием Фокиона, который, соглашаясь с тем, что сражение окончилось благополучно, объявил, однако же, что не раскаивается в желании и усилиях уклониться от него» [Эмерсон, 2001, 102]. Скорее всего, речь идет о том, что Плутарх описывает так: «Как-то раз афиняне хотели, чтобы Фокион вел их на врага, а тот не соглашался, и они обзывали его трусом и бабой. “Ни вам не внушить мне отваги, ни мне вам – робости, – заметил Фокион. – Слишком хорошо мы знакомы друг с другом”» [Плутарх, 1994, 207]. Здесь стоит вспомнить пример Аристотеля: он говорит о том, как отступает Величавый – ему «ни в коем случае не подобает ни удирать со всех ног...» (EN 1123b 30). В этом «удирать со всех ног», а буквально – «размахивая руками», можно предположить указание на Сократа или даже цитату из «Пира» Платона. В нем Алкивиад описывает, с каким самообладанием отступал Сократ: Сократ осуществляет действие, которое кажется предельно вынужденным, но он совершает его как собственное действие, как то, начало чего он возводит к самому себе – т.е. как поступок, с которым он отождествлен.

Во «Второй Аналитике» Аристотель называет Сократа среди тех, кого считают Величавыми и кто невозмутим при превратностях судьбы (Вторая аналитика, II 13 97b). Сходство Фокиона с Сократом достигает высшей точки в их смерти: оба они приговорены согражданами к смертной казни и оба выпивают цикуту. Когда Фокион шел на казнь, его лицо

хранило то же выражение, какое бывало у него, когда сограждане провожали своего стратега из Собрания домой, так что все, видевшие этого человека, дивились его бесстрастию и величию духа. Выпили все, но яду не достало, а палач сказал, что не будет больше тереть, если не получит двенадцать драхм – столько, сколько стоила полная порция цикуты. Возникла заминка, время шло, и тогда Фокион велел позвать кого-то из друзей и, пожаловавшись ему, что в Афинах даже умереть даром нельзя, попросил дать палачу эти несколько монет. Следует добавить, что плачевный конец Фокиона вновь напомнил грекам о гибели Сократа, ибо сходными были в обоих случаях и само заблуждение, и беда, принесенная им государству [Плутарх, 1994, 223].

Все примеры Величавых, которые дает Аристотель во «Второй Аналитике», по замечанию А. Тесситоре, это примеры конфликта человека с социумом [Tessitore, 1996, 32]. У Сократа беседа с Алкивиадом, которого он и сам называет величавым и самодостаточным, заканчивается пессимистическим замечанием: если город нам не помешает (не помешает позаботиться о своей душе, о самом себе). Сходство судьбы Сократа и Фокиона персонифицирует общую проблему противостояния моральности и социальности: сводит в одну трагическую точку стремление Величавого быть началом полиса и вызывающее противопоставление Великодушного себя своему сообществу. Величавый есть тот, кто принимает решение от имени человечества (полиса, племени и т.д.), Великодушный же стремится освободиться от влияния сообщества на свои мысли и действия (опосредованные этими мыслями).

### Дружба великодушных

Величавый Аристотеля не уединен (хотя сообщество чаще всего стремится изгнать его как нарушающего стройность хора или работы гребцов), но единственен. Великодушный трансценденталистов уединен, но не единственен. Это различие становится выпуклым, когда философы обращаются к теме дружбы. К таковым относится и проблема дружбы Великодушных (напомним, что у Аристотеля бытие друга есть бытие самого Величавого, его поступок есть «мой» поступок), тем более что и понимается она главным образом в рамках задачи познания себя, обращенности на себя. Друг у Аристотеля – это *мой* друг, это порождение – развернутость моего бытия, в котором Величавый есть вершинная, центральная и единственная точка. У Эмерсона встречаются два равных Великодушных, и уже само это не допускает последовательного развертывания философии поступка: у поступка не может быть двух субъектов. Поэтому Эмерсон ведет речь не о том, как эта дружба Великодушных задает поступок, но лишь о влиянии ее на познание, осуществляющееся все же через обращенность на себя. Иными словами, появление равного другого вытесняет его из области моральной философии в сферу гносеологии, при этом познавательный акт, в той мере, в какой он является поступком, все равно не допускает равенства и множества субъектов. Если принять, что авторство поступка у Эмерсона возможно лишь через приобщение к «высшему духу», то оба дружащих Великодушных находят пространство сосуществования и взаимодействия, они равны в отношении высшего духа, но не в отношении поступка. Они могут быть равны в познании мира и себя через оптику высшего духа. Сама идея высшего духа столь радикально отрывает Эмерсона от Аристотеля, что для нашего угла зрения описание дружбы Великодушных не столь интересно, хотя и может служить еще одной демонстрацией разрушительного, уничтожающего «преображения» Величавого в истории мысли и культуры. У Эмерсона для слияния с высшей душой и опоры на самого себя, для того, чтобы стать Великодушным, человек нуждается в «правильных» друзьях. Вот что он пишет: «С помощью другого я могу сделать то, что не могу сделать в одиночку. Тебе я могу сказать то, что я не могу сначала сказать себе. Другие

люди – это линзы, с помощью которых (через которые) мы прочитываем наше собственное сознание» [Corsa, Schliesser, 2019, 245] – так, через разговор с другом мы можем вернее понять, что мы действительно думаем, во что верим. Речь не идет о добродетели или, точнее, о решении поступающего, данном, по Аристотелю, только в поступке, но об убеждении, о знании самого себя именно в гносеологическом смысле. Здесь становится понятно, почему Эмерсон говорит не просто о дружбе или диалоге с другим, но о дружбе и диалоге с Великодушным (с гением), ведь иначе риск конформизма удваивается: наш собственный усиливается конформизмом друга. Избежать конформизма и разного рода групповщины позволяет лишь дружба Великодушных (т.е. нон-конформистов), общение с гением, способным «защитить нас от собственных современников»: он способен преодолеть повседневные пристрастия, будучи приверженным универсальным идеям, доступным через приобщение к сверхдуше. Прошедший путь к ней как бы освещает этот путь и для нас. О Великодушном как друге Эмерсон пишет в своем эссе «Дружба»: «Пусть он будет для тебя навсегда своего рода прекрасным врагом, неприручаемым (неукротимым), глубоко уважаемым (чтимым)» [Ibid., 246].

Таким другом для Эмерсона, видимо, была Маргарет Фуллер, о великодушии и гениальности которой он писал, хотя и отмечал некоторую половинчатость и поверхностность их общения, обвиняя в этом себя. Другим примером дружбы великодушных для него были отношения Юма и Смита. В любом случае, при самых близких и теплых отношениях, дружба великодушных, по Эмерсону, предполагает постоянное несогласие друг с другом, смелое сопротивление: великодушный друг – постоянный раздражитель, углубляющий мои мысли, а не их эхо. С великодушным другом «я могу сбросить с себя последние одежды лицемерия (притворства), вежливости и задних мыслей» [Ibid., 247]. Кстати, и Юм связывал великодушную дружбу с открытостью, искренностью и одновременно сильным несогласием и спорами, лишенными злости: в этом он видел истинную свободу.

Надо сказать, что если Эмерсон понимает дружбу великодушных как своего рода опору в преодолении конформизма в сфере познания, идей, то у Фуллер речь идет о взаимном преобразении друзей не только с помощью идей и не только в области познания – для нее важны эмоции, повседневное общение. Кроме того, изначально друг может и не быть великодушным и прекрасным: общение преобразует его. Фуллер критиковала Эмерсона за то, что он делал ставку на индивидуальное совершенствование. Но сама она, видимо, вполне соответствовала его представлениям об исключительном великодушном человеке, достигающем в своем величии единственности. Не случайно Э.А. По говорил: «Человечество делится на мужчин, женщин и Маргарет Фуллер» [Deiss]. Об этом же и свидетельства о ее самоуверенном и скверном характере.

Они оба – трансценденталисты, говорящие об интуитивном постижении макрокосма через микрокосм, о сверхдуше, индивидуалисты, критикующие пуританство. Пишущие о великодушии у трансценденталистов, противопоставляя их Аристотелю, делают акцент в первую очередь на том, что Величайший не хочет принимать помощь, благоденствия от другого, но лишь стремится

к превосходству в благодеянии, тогда как Великодушный принимает помощь другого и считает ее столь существенной, что равный ответ становится невозможным. Великодушный в силу уже самих своих задач – в своем стремлении достичь высшего великодушия и сверх-души – нуждается в помощи друга в большей степени, чем обычный человек, воспроизводящий стереотипы, идеи, нормы общества и своего окружения, конформный, не стремящийся порвать с социальным окружением и самим собой вчерашним. Иными словами, помощь другого нужна для того, чтобы оторваться от социума.

### Краткий итог

Мышление как диалог возможно, когда в него вовлечены говорящие на одном языке и думающие одинаково: Аристотель и Эмерсон сближаются друг с другом в попытке помыслить человека как начало поступка и мира. Их радикальное различие в том, что Величавый Аристотеля, будучи началом поступка, включает в него и весь мир и другого (друга), становится философским идеалом – т.е. способом помыслить мир, в его единственности, целостности и единстве. Он основан на цепи отождествлений. Великодушный Эмерсона во многом остается в ряду других «великодушных» истории этого понятия, лишенных вызывающего «переворачивания» Аристотелем повседневных оценок и представлений о добродетели, но он парадоксальным образом сближается с античным мыслителем именно в той точке, в которой отличается от него. А именно: он делает ставку на максимальный отрыв Великодушного от социума (чего нет у Аристотеля, строящего идеальный полис как пространство поступка) и в этом пафосе приближает его к Величавому как презирующему все, что пытается лишить его начальности.

Великодушный Эмерсона не достигает самодостаточности и единственности Величавого Аристотеля в силу того, что его образ гносеологизирован – он стремится достичь истины, а не поступать. Источник истины находится внутри индивида в его слиянии со сверх-духом, поэтому Великодушный есть тот, кто полагается на себя – но полагается на себя не в поступке, а в познании. Для Эмерсона обращение к природе есть в первую очередь ее познание и использование сопоставления с ней для лучшего познания себя: это не жизненный выбор, а своего рода гносеологический прием, позволяющий путем аналогий между природой и человеческими нравами (аналогий, подобных поэтическим сравнениям) уйти от принятой в обществе фальши и лжи. Именно в этом смысле очищения собственных представлений Эмерсон говорит о том, что античное «Познай самого себя» и современное предписание «Изучай природу» становятся в конце концов одной максимой. Для трансценденталистов подлинный Великодушный возможен лишь как истинный философ в том смысле, что великодушие невозможно без некоего идеального исследования, познавательного акта, ведущего к слиянию со сверх-душой – а по сути, к достижению некоей высокой точки, с которой взгляд на мир и самого себя лишен конформизма, полностью оторван от ценностно-нормативного пространства социальности. Таким образом, великодушие у Эмерсона выступает своего рода

гносеологическим принципом и задачей, и в этом смысле оно радикально оторвано от аристотелевской философии поступка.

Аристотель и Эмерсон, описывая своих Величавого и Великодушного, часто совпадают (в стремлении помыслить человека как начало), но часто и полностью расходятся, как в сюжетах о дружбе и благодарности. Но главное, на мой взгляд, различие в том, что Величавый есть принимающий решение за человечество и сообщество, являя свое решение исключительно в поступке, а Великодушный есть стремящийся освободиться от социума в первую очередь в качестве познающего истину.

### **Ralf W. Emerson and Aristotle: Self-sufficiency versus Self-reliance**

*Olga P. Zubets*

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-3409-4696

e-mail: olgazubets@mail.ru

The history of the Aristotelian concept *μεγαλόψυχος* (Great-souled) extends over almost two and a half millennia and is the history of the loss of the Aristotelian concept itself. Ralph Emerson belongs to those thinkers in whose views the concept of magnanimity is not accidental and significant. The article proposes to see it, first of all, in direct correlation with the image of the Great-souled in Aristotle. The main source when referring to Emerson's magnanimity is his famous essay "Self-reliance". It is permeated with the desire to free a person from conformism, following of ideas, norms, evaluations imposed by society. This liberation allows a person to rely on themselves and rise to the over-spirit, thus seeing the truth, first of all, about oneself. This desire of Emerson seems similar to Aristotle's attempt to consistently think of man as the beginning of action and the world, as a result of which the image of the Great-souled is born; this kinship is manifested in the affinity of many themes and ideas. Thus, Emerson strives to free man not only from society, but also from their own past and future, i.e. think of them in the actual present, outside of time, which echoes the Aristotelian understanding of an act as an actual reality, as a whole and self-sufficient. Disagreeing with the opposition of Aristotle and Emerson on the basis of their understanding of the role of external goods or reducing it to separated judgments, the author sees the key difference in the following: the Great-souled sets the world of people, the polis, with his decision-action, he is self-sufficient and one-and-the-only, while the Magnanimous seeks to rely on himself by rejecting society: being primarily a cognizer and not an actor, he does not achieve self-sufficiency and oneness.

**Keywords:** Aristotle, Emerson, *μεγαλόψυχος*, magnanimous, "Self-reliance", self-sufficiency, Great-souled

### **Литература / References**

*Арендт Х. Vita Activa, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетея, 2000.*

Arendt, H. *Vita Activa, ili o deyatel'noi zhizni* [Vita Activa Oder vom tätigen Leben], trans. by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. (In Russian)

*Аристотель. Большая этика* / Пер. с древнегреч. Т.А. Миллер // *Аристотель. Соч.:* в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984б. С. 295–374.

Aristotle. “Bolshaya etika” [Great Ethics], trans. by T.A. Miller, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Complete Works: in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 295–374. (In Russian)

*Аристотель. Никомахова этика* / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.:* в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984а. С. 53–293.

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Complete Works: in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // *Этич. мысль / Ethical Thought.* 2013. № 13. С. 105–132.

Zubets, O.P. “Nuzhen li drug tomu, komu malo chto nuzhno?” [Does Someone Who needs Little need a Friend?], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2013, No. 13, pp. 105–132. (In Russian)

*Плутарх. Сравнительные жизнеописания:* в 2 т. Т. 2. 2-е изд. / Пер. М.Н. Ботвинника, И.А. Перельмутера, ред. пер. С.С. Аверинцева, коммент. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1994.

Plutarch. *Sravnitel'nye zhizneopisaniya v dvuh tomah* [Parallel Lives in 2 Vol.], Vol. 2, trans. by M.N. Botvinnik, I.A. Perel'muter; ed. S.S. Averintsev, M.L. Gasparov. Moscow: Nauka Publ., 1994. (In Russian)

*Эмерсон Р.У. Доверие к себе.* М.: б.и., 1996.

Emerson, R.W. *Doverie k sebe* [Self-reliance]. Moscow: s.n., 1996. (In Russian)

*Эмерсон Р.У. Доверие к себе* // *Эмерсон Р.У. Нравственная философия.* М.: Харвест: АСТ, 2001. С. 61–84.

Emerson, R.W. “Doverie k sebe” [Self-reliance], in: R.W. Emerson, *Moral'naya filosofiya* [Moral Philosophy]. Moscow: Harvest, AST Publ., 2001, pp. 61–84. (In Russian)

*Эмерсон Р. Представители человечества.* Т. 2. СПб.: Изд. ред. «Нового журнала иностранной литературы», 1902.

Emerson, R.W. *Predstaviteli chelovechestva, T. 2* [Representative Men, Vol. 2]. St. Petersburg: “New Journal of Foreign Literature” Publ., 1902. (In Russian)

Brown, E. “Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self-Sufficiency”, *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, eds. P. Destrée, M.A. Zingano. Leuven: Peeters Publishing, 2014, pp. 111–133.

Corsa, A.J., Schliesser, E. “A Composite Portrait of a True American Philosophy on Magnanimity”, *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity*, ed. S. Vasalou. Oxford: Oxford UP, 2019, pp. 235–265.

Deiss, J.J. *Humanity, Said Edgar Allan Poe, Is Divided Into Men, Women, And Margaret Fuller* [<https://www.americanheritage.com/humanity-said-edgar-allan-poe-divided-men-women-and-margaret-fuller>, accessed on 30.03.2024].

Emerson, R.W. *Self-reliance* [<https://archive.vcu.edu/english/engweb/transcendentalism/authors/emerson/essays/selfreliance.html>, accessed on 05.12.2023].

Gasser-Wingate, M. “Aristotle on Self-Sufficiency, External Goods, and Contemplation”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2020, No. 102 (1), S. 1–28.

Vasalou, S. (ed.) *The Measure of Greatness: Philosophers on Magnanimity.* Oxford: Oxford UP, 2019.

Tessitore, A. *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy.* Albany: SUNY Press, 1996.