

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 11

Москва
2011

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Апресян Р.Г.</i> Коммуникативный источник морального должествования	5
<i>Максимов Л.В.</i> «Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи	30

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый	53
<i>Серебрянский Д.С.</i> Классический утилитаризм: основные теоретические проблемы	90
<i>Александров Л.Г.</i> Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали	105

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>Скарантино Л.М.</i> Насилие и великодушие: эпистемный подход	120
<i>Прокофьев А.В.</i> Климатическая справедливость: российский контекст	140
<i>Дженкс К.</i> После Беслана: детство, сложность и риск	164
Резюме	191
Summary	195
Об авторах	197

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Megalopsykhos¹, Magnanimus, Величавый

В истории философии есть не так уж много сюжетов, отрывков, произведений, написанных в жанре портрета. Их еще меньше, если речь идет о нравственно-поведенческом портрете человека в его исключительности – благородный муж Конфуция, величавый Аристотеля, сверхчеловек Ницше. Самый живой и самый компактный портрет создан Аристотелем. Это небольшой отрывок из «Никомаховой этики», соответствующий ему текст «Эвдемовой этики» и совсем маленький отрывок из «Большой этики». Надо сказать, что Аристотель обращается к megalopsykhos и в других произведениях – в частности во «Второй Аналитике» и в «Риторике». Но только описание величавого (megalopsykhos) в «Никомаховой этике» приобрело статус самостоятельного произведения. А именно: ему посвящены исследования и рассуждения, рассматривающие его в качестве отдельного текста. В отличие от соседствующих с ним описаний добродетелей, для него исследователи предлагают разнообразные исторические прообразы, ему находят персонифицированные корреляты в других культурах. С ним вступают в диалог не только философы, но и писатели и поэты².

¹ Существуют различные традиции латинского написания данного термина, в частности, более распространен вариант megalopsuchos. В данной статье, тем не менее, используется вариант megalopsykhos по той причине, что именно он приводится в том переводе и издании «Никомаховой этики», который используется для цитирования: *Аристотель*. Соч: В 4 т. Т. 4. М., 1984. См. С. 795.

² Литература, прямо относящаяся к Фрагменту и образу величавого, чрезвычайно обильна. Назовем лишь наиболее значимые относительно современные работы: комментарии R.A.Gauthier и J.Y.Jolif к EN, комментарии F.Dirlmeier ко всем трем этикам, книга R.A.Gauthier «Magnanimite» (1951) (посвященная

Судьба данного Фрагмента (будем для удобства называть так текст EN, 1123a 34–1125a 35) **необычна: довольно часто самостоятельную жизнь** обретают монологи из пьес, арии опер, даже отдельные поэтические строчки, точно также обычным является самобытное существование отдельных философских идей. Но история аристотелевского Фрагмента о megalopsykhos исключительна, т. к. самостоятельность в истории мысли и культуры обрел именно отрывок философского произведения со всем многообразием его возможных интерпретаций и ассимиляций. Подобное своеобразие сочетается с действительно особым местом, которое занимает описываемая во Фрагменте добродетель в этическом рассуждении Аристотеля. Но если исследование последнего предполагает стремление к верному пониманию античного мыслителя, к наиболее, насколько это возможно, точной реконструкции его взглядов, то обращение к истории Фрагмента связано с выявлением многообразия его интерпретаций, вплоть до отдельных интеллектуально-эмоциональных реакций на него, в их собственном развертывании, в их далеко уходящей от первоисточника биографии. Впрочем, обращения к многочисленным извращенным переложениям, *misunderstandings*, неприятиям также – хотя и не прямолинейно – может вести к лучшему пониманию Аристотеля.

Большинство исторических собеседников Аристотеля сталкивается с обычной проблемой перевода. Как пишет переводчица «Никомаховой этики» Н.В. Брагинская, «перевод “Этики” есть такая игра, в которой можно по-разному проигрывать, но выиграть нельзя»³. Это в полной мере относится к греческому термину. Если взять английские и русские источники, то разброс окажется достаточно значим: в английском это и буквальное «*great-souled man*», и «*proud man*», и «*proper pride*», и «*self-respect*», и «*high-minded man*», и пришедшее от Цицерона и средневековой мысли «*magnanimity*».

понятию величавости в античности и средневековье), работы: *Schmidt E.A., Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago, 1952. Chapter IV: Aristocratic Virtue. P. 44–58; Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. 64: 27–56; Hardie W.F.R. «Magnanimity» in Aristotle's «Ethics» // Phronesis. 1978. Vol. 23. № 1. P. 63–79.* В то же время существует ряд исследовательских работ в области филологии, истории и т. п., также непосредственно посвященные Фрагменту Аристотеля о величавом (например, в связи с 94 сонетом Шекспира).

³ *Аристотель. Указ. соч. Т. 4. С. 692.*

(Естественно, каждый, кто обращается к Фрагменту и его герою, в большей или меньшей степени определяется с терминологией. Так, Бертран Рассел отвергает предлагаемый Оксфордской энциклопедией термин «proud man», предпочитая ему «great-souled». У Оссовской речь идет о «по праву гордом» – взятом из «Политики» и перенесенном в «Никомахову этику».) В трех этиках на русском мы обнаруживаем разные переводы: «величавый» в «Никомаховой этике», «великодушный» в «Эвдемовой этике» и «благородный» в «Большой этике». Тем не менее речь идет об одном и том же слове, одной и той же добродетели, об одном и том же ее воплощении. На мой взгляд, наиболее содержательно полным и точным на русском языке выглядит термин «величавый», особенно если учесть, что слово «великодушный» обременено совершенно иным значением, а «гордый» требует дополнительного рассмотрения (в том же отрывке Аристотель использует слово, переведенное как «гордыня» – с негативным оттенком). Н.В.Брагинская обосновывает свой выбор тем, что греческое слово по значению гораздо шире русского «великодушие» и включает гордость, благородство, значительность, масштабность. А предполагаемый некоторыми авторами налет иронии в отношении описываемого характера заставляет переводчика отдать предпочтение величавости перед величием⁴. Можно предположить, что само описание Аристотелем *megalopsykhos* оказало влияние на историю ряда языков и, таким образом, подготовило почву для собственного перевода. Греческое слово нашло продолжение в латинском *magnanimitas* или *magnitudo animi*. Именно *magnanimitas* стал предметом рассмотрения в «Сумме теологии» Фомы Аквинского. В современном английском это *magnanimity*, во французском – *magnanimité*. Тем не менее в переводе – в частности, английском, так же как в переводе на русский «Эвдемовой этики», отдается предпочтение полному буквальному переводу (аналогичному тому, что некогда был сделан с греческого на латынь) – великодушный, *great-souled*, *high-minded*.

Предметом нашего рассмотрения будет не столько реконструкция аутентичного смысла образа величавого у Аристотеля в его первоизданном виде, сколько его интеллектуальная судьба, его понимание в истории мысли, его осмысление и использование и как философского образа, и как личностного идеала. Надо сказать,

⁴ См.: *Аристотель*. Указ. соч. С. 712.

что в отличие от многих других понятий и образов, одиссея «величавого» отличается длительностью: это тот случай, когда некоторый образ переживает эпохи, сохраняя содержательную связь с несколькими страницами (табличками) текста из IV книги, III главы «Никомаховой этики». Обращение к образу величавого постоянно сопровождалось смущением по поводу понимания данного аристотелевского текста и попытками преодолеть ту трудность, с которой он вписывался в собственные представления философов, писателей и просто любопытствующих о морально позитивном. Но даже неверная с точки зрения строгих историко-философских реконструкций интерпретация является проявлением жизни мысли и формой самой истории философии, а также и формой осмысления порожденной исходным текстом проблемы.

Данный отрывок становился предметом специальных исследований, монографий и статей. Таким образом, он обрел свою собственную жизнь, хотя и связанную с целым «Никомаховой этики» и с учением Аристотеля в его полноте, но, тем не менее, и относительно независимую от последних: в том смысле, что сами они превращались в средство для анализа и понимания данного текста. Исследователи относились к отрывку с дотошностью и подозрительностью детектива: одним из поводов этому служит аристотелевское «по-видимому» («seems») в отношении величавого. Сам Аристотель осторожен в суждении о нем, фиксирует видимость и предполагает то, что есть. Из этого рождаются разнообразные догадки: нет ли иронии в самом тексте, не доминируют ли в нем суждения о том, как сам величавый воспринимает себя, не является ли текст буквальным портретом, например, Сократа. Аристотель действительно создает портрет (если говорить не о его прототипе, а о жанре), но не автопортрет – он описывает аристократический идеал, т. е. такой, который предназначен немногим и непрозрачен для самого философа. Собственно, все аристократические идеалы, нормативные образы создавались исключительно из внеаристократического источника внеположенным аристократизму автором. Точность Аристотеля заключается в этом непрерывном повторении «по-видимому», «видимо», «пожалуй»... И в этом случае в тексте как раз превалирует серьезность. Но есть и еще одно объясняющее предположение – Аристотель ответственно позволяет себе лишь предположитель-

ные суждения о том явлении, которое не поддается всеобщим обобщениям и не подчиняется общей норме⁵. Далее к этой возможности еще вернемся.

Хотя Фрагмент воспринимается многими как самостоятельное, самодовлеющее произведение, те же многие пытаются понять его, исходя из его места, роли и своеобразия в общем развертывании описания добродетелей в «Никомаховой этике». Он занимает в их ряду срединное положение – т. е. по установлению Аристотеля является серединой средин. Это своего рода кульминация добродетелей. Более того, это такая особая добродетель, противоположность которой не является пороком и обозначается Аристотелем как благоразумие (когда достойный малого считает себя достойным малого). Не являются пороками и те крайности, по отношению к которым величавость выступает серединой – это формы несоответствия того, кем себя считает человек, тому, чем он является – спесивость и приниженность. В основе величавости не просто адекватное восприятие человеком самого себя, а некое совершенно иное качество, выделяющее ее из аристотелевского ряда, делающее ее своего рода кульминацией самой философской идеи автора. В этом смысле величавость – не столько добродетель, сколько нечто, стоящее за добродетелями или над ними, словами Аристотеля – «своего рода украшение добродетелей», «венчающее» их. Является ли величавость добродетелью, стало одним из вопросов, специально анализировавшихся Фомой Аквинским, не допускающим возможности над или пред-добродетельной природы величавости⁶. Та страсть, с которой он вписывает великодушие в общий ряд добродетелей, вызывает особый интерес в силу того, что величавость у Аристотеля близка понятию аристократической гордости (не случайно одним из официально, в Оксфордском сло-

⁵ Это предположение принадлежит А.А.Гусейнову.

⁶ Фома Аквинский приводит аргументы оппонентов в пользу идеи, что величавость вообще не является добродетелью: она не сочетается с умеренностью, усредненностью; можно обладать добродетелью не будучи величавым; величавость связана с некоторыми телесными проявлениями – величавый неспешен, у него глубокий голос. И, возможно, главное: ни одна добродетель не противостоит другой добродетели, но величавость противопоставлена смирению. Кроме того, величавый имеет качества, осуждаемые в обществе. Особо принципиально возражение Фомы, заключающееся в обосновании того, что величавость и смирение не противостоят друг другу, не взаимоисключающи.

варе, зафиксированных переводов слова является именно ‘гордость’), а гордость в христианском, в первую очередь средневековом, мышлении и теологии также является своего рода венцом: эта мать и корень всех грехов с наибольшей энергией подстерегает наиболее добродетельных, разрушая достигнутое ими благочестие посредством все уничтожающей гордыни. Чем более нравственно возвышается человек, тем с большей вероятностью он может стать ее жертвой. Если аристократическая величавость-гордость есть великое в добродетели, есть воплощение героического богоподобия, то христианская гордость как претензия на богоподобие есть самый большой и всеуничтожающий грех, самая устрашающая сила. Скрытое в величавости родство с гордостью разрывается средневековыми интерпретаторами, что неизбежно приводит к утрате величавостью своей изначальной сущности.

Сложность и насыщенность историко-философской биографии Фрагмента связана не только с явной и имеющей основания (о них позже) потребности в придаче ему иного смысла, но и с тем, что сама философская теория, видимо, испытывает нужду в понятии такого рода, в понятии, стоящем над рядом добродетелей и осуществляющем их связь с человеком в качестве субъекта морали⁷. Можно предположить, что посредством понятия величавости мыслители пытаются дать объяснение и основание того, как обычный эмпирический человек оказывается способен на нравственное

⁷ Не случайно через тысячелетия В.Дильтей пишет: «Высшая из всех страстей – *genegosite*, она – самоуважение, основанное на правильном и строгом применении свободы воли, которое делает нас способными к великим делам, сближает с другими людьми, освобождает от зависти, страха и гнева (Страсти души. III. 153, 156, 161). Это понятие определено до Декарта Аристотелем как среднее между преувеличенным самолюбием и малодушием: *μεγαλοψυχία* (*magnanimitas*). Это понятие параллельно Спинозистской любви к Богу тем, что определяет высший аффект, который освобождает душу и устраняет вредные страсти. Но от понятия Спинозы оно отличается тем, что выражает светский и человеческий идеал этой великой эпохи Франции: радость жизни, направленность на великие дела, в сочетании с нежным нравственным чувством, бесстрашием и способностью быть выше обычных страстей... Теперь мы можем прийти к завершающему выводу: хотя Декарт и не утверждает это отчетливо, но из его жизненных понятий следует, что страсти преодолеваются не разумом, а высшей страстью, основанной на совершенном знании ценностей страстей» (Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации // <http://www.musa.narod.ru/dilt.htm>).

величие, на отрыв от эмпирических обстоятельств и соображений, на то, чтобы исходить в своем авторском поведении из великого основания – основания, сопоставимого по своему величию с космосом, в конечном итоге – из нравственного закона Канта.

Обратимся к краткому обозначению основных моментов Фрагмента для того, чтобы очертить круг вопросов, задаваемых по его поводу, или определить точки смыслового напряжения – которые и по теоретическим и по собственно-рефлексивным основаниям задевали и задевают читателей этого текста.

* * *

Особенностью Фрагмента является то, что он не дает читающему остановиться и успокоиться на определенном тезисе – в нем постоянно происходит разнообразное по форме опровергающее уточнение предшествующих утверждений – а также он постоянно задевает нравственные устои читателя, его представление о хорошем человеке. Даже многоопытные исследователи не могут избежать негативных реакций, доходящих до предложения исключить Фрагмент из учения Аристотеля наравне с его идеями, касающимися рабства и женщин. Росс (Ross) **жалуется, что герой Фрагмента погружен в себя и в целом неприятен**, Рассел считает, что Аристотель проявляет в своем этическом идеале эмоциональную бедность, Макинтайр признает, что сам Аристотель не мог быть хорошим человеком. Якоб Хоулэнд объясняет очевидную, по его словам, двойственность Фрагмента двойственностью философского исследования как такового, воспроизводящего видение добродетели в ее собственном описании себя и видении ее как части целого: добродетели вообще и совместной, политической жизни. Обычное видение добродетели ущербно, т. к. упускает ее связь с целым. Таким образом, понять исключительную добродетель величавого можно, увидев его, как он сам видит себя глазами полиса, а также глазами фронеzisа, практической мудрости, обзирающей целое добродетели⁸. Аристотелевская добродетель делает правильной цель, а рассудительность делает правильными средства для ее достижения –

⁸ Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. 64: 27–56. Cambridge. P. 30–31.

но в отношении величавого сочетание цели, связанной с величием, и рассудительности также порождает особую, усложненную ситуацию, т. к. величавость «почти» игнорирует средства, задавая собой иной масштаб реальности. Двойственность коренится и в родственности величавого с героическим идеалом: его, как и богов, нельзя хвалить, т. к. «похвала предполагает соотнесение» (EN 1101b 21⁹). Величавый выше похвал – подобно божеству и высшему благу (См. EN 1101b 30) – но это создает сложность в описании добродетели в ее портретном индивидуальном воплощении, в создании такого идеала человека, который недостижим для похвалы. Аристотель оговаривает, что исследовать сам душевный склад или его обладателя – безразлично. Речь идет не об отчужденном идеале, а о реальном, человеческом бытии морали, о поведении, о действиях.

Величавый (по-видимому) «считает себя достойным великого, будучи этого достойным» (EN, 1123b, 2). Один из первых вопросов к Фрагменту, ставших камнем преткновения, – вопрос о том, что есть великое. Ответы можно суммировать таким образом: это или нечто очень значимое, трудное, большое...; или значимое в публичном смысле, поворотное в судьбе рода или полиса; или это все, что делает величавый (подобно тому, как героическое есть то, что совершает герой); или это сама способность человека совершать ответственные «от-себя» поступки, прерывая цепь причин и следствий и устанавливая себя в качестве ценностного начала. Величие в последнем случае заключается в самой способности быть моральным субъектом. Аристотель замечает – величавому «мало что важно» и он «ничего не признает великим» (EN, 1125a, 15) (поэтому он не повышает голос). Это один из «озадачивающих» интерпретаторов моментов: ведь величие – суть величавости.

Фома Аквинский рассуждает так: добродетель связана с привычкой, и величавым называют человека, главным образом, потому, что он настроен на совершение великого дела. Дело же может быть названо великим в двух смыслах: пропорциональном (тогда оно может быть связано с использованием малых или обычных вещей – например, если их удачно используют), но дело является просто и абсолютно великим, когда оно заключается в наилучшем использовании величайших вещей. (Слово 'использование' звучит

⁹ Все тексты «Никомаховой этики» даются нами в переводе Н.В.Брагинской по изданию: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 54–293.

в контексте аристотелевского Фрагмента странно – ведь величавому мало что нужно и он предпочитает прекрасное бесполезное). Величайшая из всех таких вещей – честь (она наиболее близка добродетели и она оказывается Богу и наилучшим, а также потому, что ради чести и чтобы избежать позора человек отбрасывает все остальное). Таким образом, величавость касается чести подобно тому, как смелость – сложных и опасных вещей.

Действительно, Аристотель пишет, что величайшим является честь, но объясняет, что честь есть величайшая из внешних благ. Величавый, таким образом, считает себя достойным прежде всего чести, причем по достоинству (См.: EN, 1123b, 20–24).

Но далее Аристотель пишет: «даже к чести он не относится как к чему-то величайшему»(EN, 1124a 17). Кроме того, бесчестье «по праву ...не может его коснуться»(EN, 1124a, 12). Что означает «... для кого даже честь – пустяк, для того и все прочее (ничтожно)» (EN, 1124a 19)? – это еще один озадачивающий интерпретаторов момент. (Вопрос о связи величавости с честью и почестями – также один из наиболее обсуждаемых, в том числе и Фомой). Замечание Аристотеля о том, что достоинство касается внешних благ, утрачивает свою абсолютность на фоне целого ряда замечаний о пустяжности чести. Иными словами, эти дополнения позволяют предположить, что когда он говорит о величавом как достойном великого, речь идет не только и не столько о внешних благах, но и о чем-то ином¹⁰. К такому же предположению ведут и два примера из «Второй Аналитики», где величавыми (*megalopsykhos*) являются (считаются, называются) и те, кто яростно отстаивает свою честь, и те, кто безразличен к внешним благам, дарам и ударам судьбы. Во Фрагменте Аристотель замечает, кроме того, что «нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели» – и если величие проявляется в добродетели, то никакие почести не могут быть соразмерны ей, а потому и всякая честь – ничто. Соответственно, ничто и всякая оценка извне (а она и есть главное содержание чести и почести) совершаемого величавым поступка.

¹⁰ Сравнительный анализ «Никомаховой» и «Эвдемовой» этик показывает, что в ЕЕ величавость, главным образом, связана с честью, с почестями, с положением правителя, тогда как в EN речь идет в сущности о добродетели и о независимости от внешних благ. Такова точка зрения Шмидта (E.A.Schmidt) и следующего за ним Риза (D.A.Rees).

Вопрос о значении чести, а в сущности – оценки извне, возможно, даже если это собственный взгляд, но с точки зрения полиса – поднимается Аристотелем уже в I книге «Никомаховой этики» в рассуждении о трех образах жизни, в частности – о государственном образе жизни, именно в котором честь, почет являются главной целью. Но «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают» (EN, 1095b 25–26), стремятся к нему, чтобы удостовериться в собственной добродетели – то есть ради нее – поэтому для добродетельного человека добродетель «лучше почета» (EN, 1095b, 30) (кроме того, добродетель трудно представить целью государственного образа жизни, т. к. обладать добродетелью можно и «всю жизнь бездействуя» (1095b 35) – бездействие и вторичность чести по отношению к добродетели величавости опять оказываются рядом во Фрагменте. Будучи достоин великого, величавый бездействен и празден в ожидании его). Таким образом, величие не может определяться тем, что порождено почестями, т. е. оценками других людей, его нельзя поставить в зависимость от взгляда извне.

Если понимать под величием определенные качества действий, нечто уже отчужденное от деятеля, то очень сложно примирить суждение о неважности великого с определением величавости. Но если величие есть сама субъектность человека, то ничто вне него действительно не есть великое, ибо уже отчуждено, уже порывает свою связь с автором и принадлежит мнению людей, силе изменчивых обстоятельств, капризам богов.

Когда Аристотель переходит к сравнению с приниженным – то ведет речь уже не о достоинстве как достоинности величайшего (блага, чести), а о достоинстве как отношении к себе.

Поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели – признак величавого. Ради чего совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого? Этот риторический вопрос Аристотеля привлек мало внимания исследователей, и, тем не менее, он может считаться исключительно существенным. Для megalopsykhos в мире обстоятельств, условий, почестей нет ничего, чтобы определяло его поступки, основанием которых выступает он сам – поэтому «и говорит, и действует он явно» – не только потому, что не робок, но и потому, что является изначальным основанием своих действий, их свободным субъек-

том. Поэтому – в силу своей самодостаточности – он склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами. Величавость открыта миру, т. к. сама ценностно структурирует его.

Что означает «не нуждаться ни в чем»? В том числе, это значит и не нуждаться в основаниях собственных действий вне себя.

В тексте «Никомаховой этики» величавость возникает в первой книге именно в этом качестве, как способность не зависеть от случайностей жизни – «не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости» (EN, 1100в 33).

Если портрет, то чей? Для многих исследователей своего рода подсказкой к вопросу о том, кого описывает Аристотель во Фрагменте (а интерпретация его в качестве портрета снимает многие вопросы, в том числе уже отмеченные), является то место из «Второй Аналитики», в котором Аристотель указывает на способ нахождения сущности: «Теперь же мы скажем о том, как нужно находить то, что сказывается в сути вещи <...>

Искать же при этом следует, обращая внимание на подобное, т. е. на неразличимое [по виду], и прежде всего на тождественное в каждом, затем в свою очередь на другое, что хотя и принадлежит к тому же роду, что и те [вещи], и само оно одного и того же вида, но отличается от тех [вещей] [по виду]. ...пока не дойдут до одного понятия. Оно-то и будет определением вещи. Если же доходят не до одного понятия, а до двух и больше, то ясно, что искомое имело бы не одну суть, а несколько. Я имею в виду, например, если мы хотим выяснить, что такое благородство (так переведено слово *megalopsykhia*, соответственно *megalopsykhos* переведен в «Аналитике» как благородный), то следует у некоторых благородных людей, которых мы знаем, посмотреть, что же тождественного имеется у них всех как благородных людей; например, если Алкивиад благороден или Ахилл и Аякс, то что же тождественного у них всех? То, что они не терпят бесчестья, ибо [из-за этого] один начал войну, другой был охвачен бурным гневом, третий лишил себя жизни. Затем следует обратить внимание на других [благородных], например, на Лисандра или Сократа. Если же они остаются невозмутимыми и в счастье и в несчастье, то, уловив оба [признака], я обращаю внимание на то, что есть [тождественного] в невозмутимости при превратностях судьбы и нетерпимости к бесчестию. Если же у них нет ничего тожде-

ственного, то было бы два рода благородства» (An. Post. II 13 96a; 13 97b¹¹). Во Фрагменте Аристотель дает ответ, когда не упоминает о двух родах величавости.

Данный отрывок из «Аналитики» чрезвычайно важен для понимания образа величавого в «Никомаховой этике» еще и тем, что практически обесмысливает споры некоторых исследователей о том, является ли megalopsykhos образом героя-войны или философа¹². В данном отрывке из «Второй Аналитики» Аристотель принимает за исходное то, что и гомеровский герой и философ являются примерами megalopsykhos и допускает наличие между ними тождественного, которое и позволило бы понять суть понятия megalopsykhia. Туллий Цицерон (цитируемый Фомой Аквинским) определяет magnanimity как то, что не дает ход ни взбудораженному уму, ни человеку, ни судьбе. (De Offic. I). Таким образом, он указывает на нечто общее, что есть в Ахилле и Сократе и что не имеет другого наименования, кроме как величавость. Сам Аристотель дает ответ спорящим о том, какому образу жизни в наибольшей степени соответствует величавость: он пишет: «Легко видеть, что люди, всего выше ставящие досто-

¹¹ Цит. по: *Аристотель*. Вторая Аналитика // *Аристотель*. Указ. соч. Т. 2. М., 1978. С. 255–346.

¹² Вопрос о том, кто описан во Фрагменте, кто является прообразом величавого или персонифицированным воплощением величавости, ставится множеством авторов и лежит в основе целого направления в интерпретации Фрагмента. Так, например, Готье и Жолиф берут за основу философски обоснованное сократовское безразличие к судьбе. Они опираются на следующие моменты. 1. Аристотель описывает величавого как лучшего (aristos) и как обладающего совершенной добродетелью, но совершенная добродетель – теоретическая, созерцательная. 2. Описание величавого восходит к сократовскому описанию философа в 6-й книге «Государства» Платона и в «Гезетете». 3. Величавый празден, нетороплив, это человек немногих действий, его образ жизни ближе к созерцательному. Контраргументы Хоуланда таковы: Аристотель нигде не утверждает, что величавый является лучшим или воплощающим совершенную добродетель, он ведет речь о том, каким величавый видит себя. В приводимых местах из сочинений Платона идет речь о различии между мудростью и любовью к мудрости, при этом философ описывается как совершенно оторванный от человеческой жизни. И далее – величавый празден и нетороплив, но только до тех пор, пока речь не идет о великом деянии, он совершает немного, но великое и исключительное. (См.: *Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics*. 2002. 64: 27–56. Cambridge. P. 43–44). О споре по данному вопросу также См.: *Hardie W.F.R. Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1980. P. 372.

инство и честь, почти всегда избирают из этих двух образов жизни – практически деятельный и философский; так было раньше, так обстоит дело и теперь» (Pol. 1324a 30–35).

Как уже было сказано, одним из моментов описания величавого, вызывающим непонимание и неприятие современных интерпретаторов, является следующее: «Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет, притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно – об оказанных им». Казалось бы, Аристотель дает объяснение этому наблюдению – «облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства» (EN, 1124b 10–15), оказывать благодеяние – признак превосходства, а принимать их – превосходства другого. Кроме того, признак величавого – ни в чем или крайне редко в чем-то нуждаться, но охотно оказывать услуги. Можно было бы удовлетвориться таким объяснением – жаждет превосходства. Но ведь величавый «не гонится за тем, что почетно, и за тем, в чем первенствуют другие». В чем тогда превосходство величавого? Оно явно не носит количественно-качественного характера – т. е. речь не идет вовсе о том, что величавый делает что-то больше и лучше, чем другие. Его превосходство основано не на сравнении одинаковых действий, а именно на том, что действие принадлежит деятелю, что благодеяние есть Его благодеяние, Его действие. И в девятой книге «Никомаховой этики», где речь идет о благодеянии, Аристотель дает неожиданное философское объяснение описанной особенности величавого: «Причина в том, что для всех бытие (to einai) – это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynamēi), его творение являет в действительности (energeiai). Вместе с тем, если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радуется его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни» (EN, 1168a 6–9).

Итак, получение другим благодеяния и есть собственное творение человека, поэтому оно любимо больше, чем полученное им самим.

Данное объяснение согласуется с тем объяснением, которое дает Аристотель во Фрагменте, где он связывает оказание благодеяния с признаком превосходства, а принятие его – с превосходством другого. Если принять во внимание, что величавый – по праву, изначально, по рождению достоин великого, он не нуждается в подтверждении своего превосходства. Точнее, само его превосходство не является результатом соревнования, сравнения, а предшествует поступкам. Это аристократическое превосходство. Поэтому он, как пишет Аристотель, «способен оказывать благодеяние», но если он реализует эту способность, то вовсе не ради проявления превосходства, а, скорее, из причастности к бытию в деятельности. Иными словами, это есть способ, форма бытия величавого, о котором он «помнит», в отличие от забывания тех, кто его облагодетельствовал. Данный момент в описании величавого стал камнем преткновения (наряду с остальными) для христианских интерпретаторов, наиболее основательным из которых стал Фома Аквинский, посвятивший отдельный раздел «Суммы теологии» спорам вокруг «*magnanimitas*». В частности, он обращается к ассиметрии в отношении величавого к себе и к другим.

Обратимся к одному странному обстоятельству биографии Фрагмента – в многочисленных посвященных ему работах в качестве вспомогательных источников интерпретации часто привлекается уже приведенная нами цитата из «Второй Аналитики», но нигде (насколько можно судить) авторы не обращаются еще к одному аристотелевскому тексту, который по одному основанию мог бы претендовать на особое значение для понимания Фрагмента – а именно, в нем речь также идет о величавости, о *megalopsykhos*, причем он также написан в жанре портрета – описания определенного характера, психологического типа человека. Это то место в «Риторике», где Аристотель описывает юношу, старца и зрелый возраст как середину между этими двумя крайностями и где, как пишет В.П.Зубов, «Аристотель отказывает старикам в “мегалопсихии”, т. е. в способности сознавать свое собственное достоинство и величие, ибо “жизнь смирила их”»¹³. Противостояние вели-

¹³ Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М., 2009. С. 26–27.

чавости и малодушия персонифицируется в «Риторике» в образах юноши и старца. (Это заставляет вспомнить, как переосмыслил Шелер понятие ресентимента Ницше, выведя его из контекста аристократ–раб и связав с раздробленной сетью отношений неравенства – мужчина–женщина, юноша–старик и т. д., и тем самым теоретически оскопив его). Зрелый возраст выступает своего рода серединой, уходящей от крайностей как юности, так и старости. Нельзя утверждать, что величавость (великодушие) не свойственна зрелому мужу, но именно в связи с описанием юноши Аристотель дает определение величавости (велико-душия): юноши великодушны, т. к. жизнь еще не смирила и не принизила их и они еще не испытали на себе силы нужды (необходимости). Далее Аристотель пишет, что величавость (*megalopsykhia*) заключается в восприятии себя как достойного великого – это чувство свойственно тому, кто полон надежды. Старик же малодушен, ибо не желает ничего великого или необычного, но только необходимого, полезного, он смирен жизнью.

Данный фрагмент из «Риторики» вписывает величавость в контекст изменения человека в ходе жизни, в пространство жизненных утрат, психологических реалий и т. п. Но особое значение имеет замечание, что величавости противостоит сила необходимости (Rhet. II, 12, 1389a), замечание, указывающее на возможность и «обратного» хода мысли: сущность величавости заключается именно в противостоянии необходимости, вернее, в способности поступать от своего имени в пространстве необходимости.

Главным раздражающим моментом в образе величавого, главным источником потребности в теоретическом смертном приговоре ему явилось то, о чем в отрефлексированном виде практически никто из современных комментаторов не проговаривается, но о чем как о явной этической задаче говорят более ранние авторы: во-первых, как возможно признать в качестве нравственного идеала человека, чья идеальность заключается в превосходстве над другими и в осознании этого превосходства, человека, исходящего в отношении к себе именно из своей исключительности, вершинности. Уточним: любой нравственный идеал, любой предельный моральный образ превосходит, иногда вплоть до полной недостижимости, жизненные реалии людей (особенно если рассматривать их в качестве единого уравненного морального субстрата), но со-

держит в себе возможность если не достижения, то стремления к себе, соотнесения с собой. Но величавый – подобно гомеровским героям – несет в себе божественное начало в том смысле, что превосходит других не в силу совершенного, а изначально. Альтернативой такому превосходству может быть лишь оценка себя опосредованно – через оценку собственных поступков и иных форм объективации другими людьми. Но добродетель величавости венчает ряд добродетелей отношения человека к себе вне опосредования мнением других (даже через норму), т. к. отношение к себе выступает как изначально, как основа того, что человек является моральным. В сущности, речь идет о превосходстве начала, установления себя как субъекта. Возможно, именно поэтому Аристотель, используя обычный для себя путь описания, говорит лишь о вероятности, кажимости того, каким величавый является – ведь к величавости нельзя подойти через ее представленность другим людям. Конечно, по следствиям можно в некоторой степени судить о разных сторонах причины, но нельзя через них устанавливать ее именно в качестве единственной, исходной первопричины. Подобно тому, как человек может бросить свой взгляд на творения бога, но не может увидеть бога его собственными глазами, не может знать, как бог видит сам себя, также и гражданам, чье видение описывает Аристотель, дано увидеть поступки величавого, вплоть до манеры двигаться и говорить, но невозможно увидеть его взгляд на самого себя – а это и есть пространство величавости. Отсюда и второй вопрос, волнующий последующую этическую мысль: как можно считать центральной этической фигурой того, чей моральный статус не является производным от его поступков и соответственно не является результатом оценки этих поступков с точки зрения всеобщей нормы, с точки зрения людской или божественной? Подобно гомеровским героям, он по рождению своему достоин великого, к великому человек приходит не в качестве цели поступков, оно является основанием самих поступков, способности к поступанию. Как пишет А.А.Гусейнов, «героя делает героем то, что он отождествляет себя со своей божественной половиной и решается подниматься вверх»¹⁴. Так же и герой аристотелевского Фрагмента становится собой не в результате совершения некоторых поступков, получения достойных почестей от сограждан, а в

¹⁴ Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2003. С. 11.

результате изначального, аристократического отождествления себя с великим. И если героическое есть то, что делает герой, добродетель есть то, что делает добродетельный человек, то величавость есть то, каков величавый – именно поэтому описание добродетели величавости приобретает вид портрета¹⁵.

Подтверждением этого является и сочетание аристотелевского указания, что никакая честь, почесть, оценка не может соответствовать добродетели и что сам величавый не обсуждает людей, «ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN, 1125a, б), с замечанием о том, что величавый «празден и нетороплив», он деятелен в немногих, но великих делах. (Неактивность величавого является еще одной раздражающей загадкой для интерпретаторов: он может быть чествован лишь за свои поступки, почему же таких великих дел должно быть немного?) Можно сказать так: поступок есть единственная форма данности добродетели, но ничто и никто в мире не определяет его морального качества, кроме самого поступающего – в том числе и того качества, которое названо великим.

Аристотель в стремлении описать добродетель, пространством которой является видение человеком себя, (а именно это и означает формулировка «считает себя достойным великого»), приходит к тому, что она занимает совершенно особое место в ряду добродетелей, такое особое, что уже утрачивает и некоторые особенности добродетелей (ее крайности не являются пороками, ее отсутствие не делает человека порочным). Но Аристотель – завершив описание ряда добродетелей, который венчает величавость, – переходит к описанию добродетелей, пространством которых является отношения человека с другими, пространство полиса, пространство политики. Возникает вопрос – есть ли в этом пространстве место величавому, есть ли в ценностном мире, порожденном сообществом равных, место ценностному миру, порожденному отношением человека с собой в исключительности и единственности себя? Во всяком случае, допустимо спросить, находит ли Аристотель место для него в полисном пространстве. Ответ на этот вопрос Аристотель дает в «Политике». Он обосновывает то, что добродетель хорошего человека и хорошего правителя тождественны, но добродетель гражданина и человека не могут быть совершен-

¹⁵ Даже если Аристотель не формулирует в явном виде некоторые идеи, уже само утверждение им аристократического идеала позволяет говорить о них.

но тождественными, т. к. гражданином является и подчиненный. Гражданин есть тот, кто способен и желает и подчиниться и властвовать. Если человек обладает избытком добродетели и политических способностей, явно не равен другим, то такой человек «был бы все равно что божество среди людей»– «для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон» (Pol. 1284a, 12–14). Отсюда следует, что в законодательстве следует иметь в виду равных и по происхождению, и по способностям (вырывать те колосья, которые слишком выдаются свое высотой, убирать из хора тех, кто поет громче и красивее всего хора). Но что делать, если такой человек отличается избытком добродетели? «Ведь не сказать же, что такого человека нужно устранить или удалить в изгнание; с другой стороны, нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом» (Pol. 1284b, 25–35) Остается только всем повиноваться такому человеку, пожизненному царю. Вероятно, речь идет именно о том, кого признают величавым: кто есть сам – закон. (Сам величавый по отношению к власти государя, а также к богатству и ко всякой удаче и неудаче ведет себя умеренно: даже к чести он не относится, как к чему-то величайшему, а власть государя избирают ради чести или, во всяком случае, хотят быть за нее в чести (EN, 1124a, 15).) И в этом – в величии, избытке добродетели – осуществляется прорыв к существу морального бытия человека, когда никто и ничто не может задать ему смысл поступка, диктовать его цели, давать ему закон. И неспешность, и неважность многого, даже чести и самого великого и все в megalopsykhos, что ставит в тупик смотрящих на него, читающих о нем, объясняющих его, является выражением именно этого – сути бытия моральным субъектом, тем, кому ни отдельный мыслитель, ни вся человеческая рать, ни боги, ни природа не могут задать закон и кого нельзя объяснить, подведя под общее основание, под норму.

Главное «озадачивание» интерпретаторов Фрагмента связано именно с тем, что величавость видится ими как такая добродетель и единственная добродетель, которая связана с неравенством людей, с чрезвычайным превосходством величавого и – в их понимании – недоступностью данной добродетели для абсолютного

большинства свободных граждан. Именно в этом направлении – в направлении приспособления образа величавого к идее равенства субъектов морали двигалась их мысль.

Взгляд человека с точки зрения, с позиции других порождает понятие равенства, которое основано на равном отношении к чему-то третьему, опосредующему – это может быть идеал, моральный принцип, закон права. Именно такое понятие равенства, положенное в основу идеи универсализуемости и общезначимости морали, стало озадачивающим основанием для интерпретации и переосмысления аристотелевского величавого, именно для нужд такого равенства приспособлялась описанная Аристотелем добродетель. И в этом изначально было заложено противоречие, т. к. эта добродетель выражает, воплощает отношение человека к себе, основана на его взгляде на себя и на таком взгляде на мир, который тождественен взгляду на себя. Такой взгляд действительно лишает понятие равенства какой-либо основы, за исключением тождества человека самому себе. Равенство для него не является актуальным, при том что каждый человек – в первую очередь, как моральное существо, – с необходимостью обращает свой взор на себя – не только в форме разнообразных рефлексий, но в форме изначального установления себя в качестве субъекта, автора своих поступков. И в этом смысле люди равны: они равны в том, что устанавливают свое авторство, свою ответственность. (Люди при этом равны не опосредованно через отношение к некоторому отчужденному идеальному образу, понятию, принципу, закону, а равны в своей человеческой способности быть свободными, ответственными и незавершенными – это, по выражению А.А.Гусейнова, равенство в бесконечности.) Иными словами, именно единственность, превосходство являются тем, что видит взгляд человека, обращенный на себя, – он видит именно только себя в качестве ценностной реальности, он превосходит других в том смысле, что они существуют лишь настолько, насколько они присутствуют в нем, в его ценностном бытии. Он превосходит других именно в силу того, что только он несет ответственность за свои поступки, никто и ничто не причиняет их. Он является моральным субъектом именно поскольку и настолько, насколько он сам выступает единственным основанием собственных поступков. И эта единственность является источником универсальности морального требования – как требования единственного субъекта к самому себе.

(Эта имеющая откровенно аристократические корни идея порождения универсальности единственностью может быть обнаружена еще у Гераклита, для которого «воля одного есть одна воля»¹⁶.) Но свою изначальность, свое превосходство человек обнаруживает и во взгляде на мир – но в таком взгляде, посредством которого он выступает законодателем этого мира – в этом отношении его взгляд на мир и есть его взгляд на себя, т. к. он в своем нравственном существовании тождественен миру.

Заданное образом megalopsykhos направление взгляда, таким образом, потенциально заключает в себе особое направление этической мысли, осуществленное в истории философии лишь фрагментарно. Доминирующим стало направление, ставящее мораль в один ряд с иными так называемыми формами регуляции поведения, различающимися, главным образом, теми идеальными формами, которые опосредуют связи человека с человеком в социуме. И, конечно, такое направление мысли не может включить в себя величавого без его кардинального оскотления.

Многое, что нашло свое выражение в образе аристотелевского величавого, в ходе этических рефлексий позднейшего времени было утрачено, перелицовано, вписано в совершенно иное философско-этическое содержание, не допускающее морального превосходства, изначальности, аристократической повернутости к себе и многих других черт megalopsykhos, оставшегося непонятым одиночкой в ряду идеальных героев истории культуры, но в то же время вечно притягательным и загадочным для любого этического рассмотрения.

* * *

Новую – хоть и иную – жизнь аристотелевскому герою дал Цицерон в работе *De officiis* («Об обязанностях»¹⁷). Он дал ему и новое имя, с которым величавый вошел в средневековую и нововременную культуру, – *magnanimus*. Но переименование, почти перевод, приводит к переоблицовыванию, инако-пониманию образа megalopsykhos.

¹⁶ Гусейнов А.А. Античная этика. С. 44.

¹⁷ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 58–156.

Цицерон обращается к стоическому определению храбрости как доблести, сражающейся за справедливость, к Платону и связывает нравственно-прекрасное со справедливостью. Именно поэтому, чтобы храбрость не обернулась простой дерзостью, он утверждает необходимость того, чтобы храбрые мужи были в то же время великими духом (*magnanimus*)¹⁸: И понятно, почему далее рядом идут понятия «храбрый» и «великодушный» (*Fortes igitur et magnanimi* (65)). Великодушные оказываются некоторым средством направления храбрости в русло справедливости, оно утрачивает то исключительное место, которое занимает в ряду аристотелевских добродетелей. Тем не менее Цицерон обращает внимание на то, что люди высокого и великого духа (*magnitudine animi* (64)) имеют непомерное желание первенствовать. Он приводит описание Платоном нравов лакедемонян – «чем большим величием духа человек обладает, тем сильнее хочет он быть первым из всех, вернее, единственным» (64). Но ведь трудно, когда пожелаешь превзойти всех, соблюдать равенство, в высшей степени свойственное справедливости»¹⁹. Так Цицерон фиксирует вопрос, ставший камнем преткновения для большинства последующих обращений к образу величавого, а именно – вопрос, как возможно присутствие величавого в пространстве морали, столь важным для которой является понятие равенства. Как возможно присутствие аристократа, превосходящего других, в мире моральных ценностей – что он привносит, что выражает или что разрушает в нем? С печалью признает Цицерон, что эти люди стремятся достичь возможно большего могущества, «предпочитая превосходить других силой, а не быть равными им своей справедливостью»²⁰. Далее он предлагает считать великодушными и храбрыми тех, кто отвергает противозаконие. Интересно, что Аристотель обращается к образу величавого, того, кого считают величавым, – вполне телесно воплощенному, живому, описывает то, как *он* видится, каким *он* кажется, и описывает добродетель именно через действия, поступки, манеру своего *героя*. Цицерон не хочет опираться на «заблужде-

¹⁸ Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae. (*De officiis*, I, XIX, 63).

¹⁹ Цицерон. Указ. соч. С. 74.

²⁰ Там же.

ние неисключенной толпы», на славу, на кажимость – нравственная красота основана на деяниях. Иными словами, он предлагает узнавать великодушного и храброго не по отдаваемым им почестям, а по другим проявлениям. Во-первых, по презрению к внешним обстоятельствам, по тому, что он не поддается ни человеку, ни душевному треволнению, ни судьбе, и, в сущности, презирает дела человеческие. Во-вторых, по деяниям, которые велики, необычайно полезны, а кроме того – трудны, преисполнены лишений и опасностей. Именно с последним связаны блистательность, величие и, что подчеркивает Цицерон, – польза.

Аристотелевский megalopsykhos, не ценящий полезное и не стремящийся к трудностям и опасностям, достоин великого изначально. Он узнаваем не по деяниям, он по рождению величав, и Аристотель признает его узнаваемость и помимо великих дел, которых он достоин. Иными словами, величавый является таковым до и вне совершения великого дела – он ожидает его, достоин его, но может никогда его не совершить в пределах собственной жизни. Возможно, само отношение к себе как достойному великого, установление себя в качестве исходного начала в отношении к поступкам и их ценности, а не практика великого, является основанием данной добродетели.

Для Цицерона важно наличие деяний определенного рода – он совершает по отношению к величавому тот катастрофический поворот мысли, когда о человеке начинают судить по его поступкам, по тому, как он объективизирует себя в мире человеческих действий, каковы его деяния – т. е. действия, получающие оценку в пространстве ценностей. Человек сводится к этой своей объективации, как бы безразличен к внешним обстоятельствам он ни был – он зависим от них именно в силу того, что узнаваем по особым поступкам. Великое деяние встает на место величавого, творение – на место автора. Поэтому уже не бросается в глаза то, как Цицерон от описания противоречивого magnanimitos переходит к «надо» и формулирует требования свободы от душевных треволнений. Это означает конец тому тексту, который посвящен magnanimitos – и интересующий нас образ появляется только в исключительно препарированном виде. Так, Цицерон советует не слушать тех, «кто сочтет нужным глубоко негодовать на своих недругов и признает это свойственным великому духом (magnanimi) и храбро-

му (*fortis*) мужу; ибо качество, самое похвальное, самое достойное великого и прославленного мужа, – способность смягчаться и милосердие»(XXV, 88)²¹.

Итак, Цицерон положил начало как пониманию, так и основательному искажению, преобразованию аристотелевского образа *megalopsykhos*. Он дал новое имя добродетели – *magnanimitatis* (*De offic.* I. XLIII, 152). Он определил интересующий нас образ человека как «храброго и великого духом», на много веков зародив дискуссию о взаимоотношении мужества и великодушия (величавости). И он лишил образ величавого того, возможно главного, что дал ему Аристотель – ценностной изначальности по отношению к поступку, гордости по праву. Величавый Цицерона обращен не к царю, не к аристократу, а к рядовому римлянину – и дает, видимо, первый пример омещанивания величавого как способа преодоления неприемлемых для мещанина проявлений *megalopsykhos*. Еще одно кардинальное изменение заключалось, видимо, в том, что добродетель, которую олицетворял *megalopsykhos*, была – вместе с новым именем – оторвана от своего воплощения, своего автора и в новом – бесплотном – виде начала новую жизнь в ряду добродетелей.

Аристотель также говорит о добродетели величавости, но она находит свое воплощение в аристократическом образе *megalopsykhos*, он – ее единственное воплощение, ее реальность. Цицерон же, столкнувшись с аристократическим образом храброго и великого духом мужа и не находя возможности признать его в качестве морально безупречного, отрывает добродетель от ее персонификации, столь полной плоти и крови у Аристотеля, и с неизбежностью превращает ее в долженствующую идею, придает ей статус того, к чему надо стремиться в ряду со стоическими добродетелями. Он лишает ее не только аристотелевской исключительности, но и самой сути – это подобно призыву человека быть автором, сопровождаемому утверждением, что авторство невозможно, призыву быть исключительным и единственным ответственным моральным субъектом на основе уравнивания с другими.

²¹ Цицерон. Указ. соч. С. 80.

* * *

Наиболее известное непосредственное обращение к образу magnanimitas как аристотелевскому принадлежит Фома Аквинскому. В «Сумме теологии» (II–II, 129) он последовательно рассматривает такие вопросы, как: имеет ли величие души отношение к почестям? Связано ли величие души в сущности с великими почестями? Является ли величие души добродетелью? Является ли величие души частью мужества, силы духа? Значимы ли дары судьбы для величия души?

Фома Аквинский ставит перед собой задачу вписать аристотелевские ценности в кардинальные добродетели христианства. Величавость порождает в связи с этим множество проблем. В частности, как быть с тем, что, например, мужественным может быть и физически слабый человек, он может быть столь же мужественным, что и силач, в то время как величавость оказывается абсолютно недостижимой для среднего человека, даже если он обладает всеми другими добродетелями в той же степени, что и величавый. Фома Аквинский пытается хотя бы часть величавости определить в понятиях внутреннего настроения, независимого от социально-политического статуса и материальных благ: каждый человек может иметь внутреннюю готовность к величавости, своего рода величавый настрой, но не иметь возможности практиковать ее в силу внешних обстоятельств. Но, как отмечает К.Бузер²², Фома Аквинский все равно не может преодолеть недостижимости величавости для «малых» людей – в области великих дел, требующих особых больших возможностей. Фома, далее, делает то, что полностью искажает аристотелевский смысл величавости как своего рода кульминации ряда добродетелей: он подчиняет ее мужеству, т. к. для достойного совершения великих дел, связанных в силу своего величия с преодолением больших трудностей, требуется мужество. Более того, Фома Аквинский делает попытку доказать, что величавость и смирение не противостоят друг другу: величавый считает себя достойным великого в силу тех даров, что дал ему Бог (именно в силу которых – «будучи достоин великого»),

²² *Boozer R.A. Magnanimity: Aquinas' Examination of the Aristocratic Virtue // <http://www.thefreelibrary.com/Magnanimity%3A+Aquinas'+examination+of+the+aristocratic+virtue-a0211236250>*

а смирение заставляет думать о себе совсем не в ореоле великого в силу слабости человеческой природы (в сравнении с божественной). Смирение заставляет ценить других более себя, т. к. и они являются носителями божественных даров, а величавость позволяет думать о них с презрением, т. к. они не слишком удачно этими дарами распоряжаются. Фома пишет: «Смирение заставляет человека невысоко ставить себя, имея в виду собственную ущербность, а величавость заставляет его презирать других, поскольку они отступают от дарованного им богом... очевидно, что величавость и смирение не противоположны друг другу» («Сумма теологии». II–II, 129, 3). Величавый понимает, что только Бог может оценить добродетель, так что, хотя он и считает себя достойным высшей чести от людей, он презирает ее, т. к. она ничто в сравнении с божеским воздаянием. Таким образом, Фома Аквинский разрешает ряд вопросов, мучающих любого интерпретатора Фрагмента, но при этом превращает величавость не просто в подчиненную мужеству добродетель, но еще и в такую добродетель, которая выражает разорванность внутреннего основания поступка, морального целеполагания и реального поступка, определяемого внешними обстоятельствами, демонстрирует парадоксальную душевную «привычку» к великому деянию вне самого свершения этого деяния – иными словами, низводит величавость до смиренных претензий души, оторванных от гордого богоподобного прорывающего необходимости поступка. Душа у Фомы становится тем веществом, которое уравнивает людей, – тогда как именно «видение» себя в своей субъективности как великого и достойного великого начала, как превосходящего всех бытия составляло суть аристотелевской величавости – украшения добродетелей и идеала человека в его исключительности и превосходстве. Христианские души уравнины актом творения, героико-аристократический идеал человека исключителен в своей полубожественности: в рассуждении Фомы Аквинского о величавости эти два основания этики находятся в прощальном объятии.



Существующая связь между аристотелизмом Гоббса и высокой оценкой им аристократических добродетелей²³, возможно, легла в основу того, что можно считать проживанием исторических перипетий megalopsykhos как образа аристократического превосходства в пространстве одного философского учения. Предпосылками возвращения к нему послужили и Возрождение и особенности английского менталитета, ориентированного на аристократические ценности. В работе «Элементы закона естественного и политического» («The Elements of Law Natural and Politic»²⁴, 1640) Гоббс обращается к magnanimity – к величавости, величию духа. Изначально он связывает ее со славой, но славой, которая опирается на определенный опыт силы (могущества), такой силы, которая позволяет достигать цели открыто, прямыми путями. Слава, по Гоббсу, есть внутреннее чувство самодовольствования, триумф души, в основе которого лежит воображение или представление о собственной силе и ее превосходстве над силами того, с кем человек состязается. Справедливой, обоснованной такая слава является, только если представление о собственной силе и ценности определено опытом собственных действий, а не доверчивым восприятием чужих оценок или воображением. Не воображаемая, а основанная на реальных действиях, на собственной поведенческой активности, слава ведет все к новым и новым действиям, к соревнованию. Тут уместно вспомнить, что аристотелевский величавый считает себя достойным великого не только помимо внешних оценок, но и независимо от своей поведенческой энергичности – он, наоборот, бездеятелен до тех пор, пока речь не пойдет о великом, а великое есть то, что совершает величавый. Таким образом, он как бы замкнут на себя, подобно тому, как замкнут на себя бог – творец: существует лишь то, чему он придает существование.

²³ Об этой связи пишет Лео Штраус в главе «Аристократическая добродетель» в книге «Политическая философия Гоббса» (*Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago, 1952. Ch. IV: Aristocratic Virtue. P. 44–58*).

²⁴ Под таким общим названием было издано две работы Гоббса, одна из которых переведена на русский язык под названием «Человеческая природа»: *Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 441–514*. В англоязычной комментаторской и исследовательской литературе речь чаще всего идет о работе «Elements...».

Величие души Гоббса есть слава, основанная не просто на испытанной силе, но на такой силе, которая позволяет успешно и открыто достигать цели – именно в этом сущность величия души, что становится ясно из определения противопоставленного ей малодушия. Малодушие вытекает из осознания собственных недостатков (словами Аристотеля – того, что недостойн великого) и есть сомнение в возможности достижения целей. Таким, образом, содержательное ядро величия души и малодушия – это способность достигать цели, а сама цель есть победа в соревновании. Вот знаменитое суждение Аристотеля: «Подобно тому, как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так и в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (EN, 1099a 3–6). А вот что пишет Гоббс: «Человеческую жизнь можно сравнить с состязанием в беге ... единственная цель и единственная награда каждого из участников этого состязания – оказаться впереди своих конкурентов»²⁵. Для Аристотеля этот пример есть форма объяснения того, что добродетель есть деятельность сообразно добродетели, что она существует в поступках. (В этом смысле величавость есть нечто особое, отличающееся от других добродетелей, именно в силу того, что ее ткань, ее поступок – это сама готовность и способность к моральному поступку.) Гоббс помещает величие души в область страстей и человеческой конкуренции, войны, где все оценивается с точки зрения успешности опережения других. В сущности, речь здесь идет не о сфере морали (если понимать ее согласно самому Гоббсу), не о специфическом моральном целеполагании.

Великому душой у Гоббса противопоставлен малодушный (кто одобряет страсть, противоположную славе, тот называет ее смирением²⁶, а другие – малодушием и убожеством. Гоббс же называет противоположное величию души именно малодушием).

Именно в описании противоположного проявляется то, что величие души у Гоббса – как и величавость Аристотеля – не зависит от оценок другими, а лишь от воплощаемой в успешных, победных действиях силы. Когда Гоббс приводит ряд примеров малодушия, он выявляет, что их отличает зависимость человека от

²⁵ Гоббс Т. Человеческая природа. С. 490.

²⁶ Там же. С. 480.

оценок извне, а не от себя как основания поступка. Именно это обуславливает противопоставление величавости и малодушия. Быть довольным или недовольным собственной славой, известностью означает одно и то же – зависимость от оценок другими, порожденная неспособностью опереться на собственную силу. Точно также и умения и ошибки человека являются примерами малодушия в силу того, что зависят от чужого невежества, а не от нас. Сюда же Гоббс относит и хвастовство предками – т. к. если у человека есть собственная сила и власть, он предпочтет гордиться ими. Склонность к ярости, гневливости выявляет сложности в осуществлении власти, реализации силы. Такова же и враждебность по отношению к низшим. Таково же и высмеивание других, т. к. оно основано на чужих недостатках, а не на собственных способностях. Нерешительность есть также проявление недостатка силы, позволяющей игнорировать небольшие моменты, затрудняющие принятие решения. Все эти примеры того, что противостоит величавости, объединены двумя моментами: ориентацией на оценку извне и недостаточностью опоры на себя. Таким образом, величие духа выступает как обладание такой силой, человеческим могуществом, которое позволяет исходить из себя и открыто (а не хитростью и плутовством) побеждать в конкуренции с другими, преодолевать препятствия с легкостью. Главная несовместимость гоббсовского величия духа в «Элементах...» с аристотелевской величавостью заключается в том, что оно определяется особенностью средств (легко и открыто в силу мощи) и успешностью в конкуренции с другими – т. е. результатом действия. И то и другое чуждо аристократическому этосу и системе ценностей, и то и другое чуждо величавому. Величавость выражает свободу от тех причинно-следственных связей и логики, которые определяют средства и результаты поступка. Но величавость также не есть намерения и мотивы в их содержании. Что есть тогда она – если это и не намерения, и не средства, и не непосредственная цель поступка (т. е. та цель, которая описывается как его результат)? Это то, что есть в поступке помимо перечисленного. Это то, что есть у лучшего из принимающих участие в олимпиаде вне его мотивов, манеры бега и факта победы: то, что он совершает свой бег от своего имени и придает ему ценность именно этим. Он совершает публичное, общественно значимое действие как собственное, индивидуально

поименованное, которому он сам законодатель, и это не способны отменить никакие законы и правила соревнования, сколько бы их ни было и сколько бы судей ни сидело на трибунах. Для аристократического сознания соревнование есть игра, в которой результат не существенен: он значим только своей исключительной принадлежностью играющему, но не соотносительностью с результатами других. Такова аристократическая включенность и в охоту, и в политику, и в войну. Для Гоббса вся деятельность подчинена результату, победе в конкуренции, и потому сама она обесценена, как обесценен в силу этого и сам деятель – он менее значим, чем результат его поступка, он «умирает» в этом результате, он подчинен ему (и порожден им), подобно тому, как исчезает в товаре, в отчужденном продукте буржуазный субъект.

В «Элементах...» Гоббс утверждает, что благородство, честь есть единственный закон войны: мужество или величие духа не допускают жестокости, тогда как только страх толкает человека на убийство²⁷. Его взгляды изменятся, и это особо отразится на рассматриваемом понятии.

В «Левиафане» Гоббс по-прежнему связывает понятия силы, могущества, благородства (честь) и величавости. (В изданном переводе на русский – великодушие.) Достойное для него – все (владение, действие или качество), что является явлением собственной силы, могущества. Поэтому достойными будут величавость, щедрость, надежда, мужество, уверенность, так как они порождены сознанием силы. (Следует заметить, что в данном перечислении величавость и мужество присутствуют в качестве отдельных добродетелей, точно так же допустимо интерпретировать и их соседство в «Элементах», хотя Лео Штраус утверждает, что Гоббс отождествляет их²⁸). Действия, связанные с лишениями и основанные на справедливости, являются, по Гоббсу, достойными как свидетельства величавости, ибо величавость есть свидетельство силы (могущества).

²⁷ Эта идея потенциально несет в себе совершенно не гоббсовский, а, скорее, ницшевский поворот в этике. Во всяком случае, в ней есть зародыш совершенно иного понимания морали, в рамках которого центральное место мог бы занять аристотелевский величавый или родственный ему образ.

²⁸ См.: *Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago, 1952. Ch. IV: Aristocratic Virtue. P. 44–58.* Значимым является то, что свою главу об аристократической добродетели в книге «Политическая философия Гоббса» Лео Штраус полностью посвятил величавости.

В контексте данного рассмотрения очевидно принципиальным становится вопрос, что есть та сила (могущество), о которой говорит Гоббс и которая лежит в основе величавости. Исходя из приведенного описания из «Элементов», можно сказать, что существенным является принадлежность силы индивиду, она есть проявление исключительно его собственного бытия, она есть его способность исходить из себя, самому действовать – не ориентируясь на оценки других.

Великое деяние свидетельствует о могуществе, силе человека и вызывает уважение независимо от того, справедливо ли оно. Гоббса (в отличие от Цицерона) не смущают приводимые им примеры восхваляемых античных богов, деяния которых велики независимо от их возможной моральной оценки (если бы они, например, совершались не богами, не величавыми), когда одинаково значимо изобрести музыку и выкрасть стадо. Но о великодушии, величавости все же свидетельствует следование справедливости²⁹.

В VI главе «Левиафана» величие духом описывается как основание двух других добродетелей – храбрости и щедрости: «Величие духа. Пренебрежение малой помощью или незначительными препятствиями при достижении наших целей называется величием духа.

Храбрость. Величие духа, проявляемое под угрозой опасности быть убитым или раненым, называется храбростью, мужеством.

Щедрость. Величие духа в пользовании богатством называется щедростью³⁰. «Деяния, проистекающие из чувства справедливости и сопряженные с потерями, есть нечто почетное, ибо они суть признаки великодушия, а великодушие есть признак могущества. Хитрость, коварство и пренебрежение справедливостью, напротив, нечто позорное»³¹; «величие души сказывается в презрении к несправедливым или бесчестным средствам»³².

²⁹ Обращение к текстам Гоббса, в которых он упоминает *magnanimitas*, иногда заставляет предположить, что это понятие, возможно, для него не является концептуальным, что это своего рода слово-попутчик, дань традиции, ностальгия по аристократическим ценностям и образам.

³⁰ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 42.

³¹ Там же. С. 70.

³² Там же. С. 55.

Именно на основании этих отрывков Лео Штраус делает вывод о том, что в «Левиафане» великодушие понимается как основа, источник всех добродетелей: не только мужества и щедрости, но также и справедливости и чести (что позволяет понять, почему «гоббсизм» стал существенным моментом образа подлинного джентльмена после Реставрации). Далее Штраус делает ударение на отличии гоббсовского понимания от аристотелевского³³ – великодушие понимается не как украшение³⁴ уже существующих добродетелей, а как порождающее их основание, при том что добродетель понимается им не как состояние, но исключительно как намерение: «они (моральные философы) усматривают все их значение в умеренности страстей, как будто бы не причина, а степень дерзновения составляет мужество или же не причина, а размер дарения составляет щедрость»³⁵. Если добродетель, как ее определяет Гоббс, есть путь к миру, то великодушие выступает в качестве основания, источника тех мотивов, намерений, которые ведут к миру и являются, таким образом, добродетелями. Гоббс прямо делает акцент на намерении в 27 главе: «каждый (вне гражданского права. – О.З.) является судьей самому себе и может быть обвинен лишь своей совестью и признать себя оправданным на

³³ Хотя при более широком рассмотрении Гоббс и Аристотель именно сходятся в этом.

³⁴ По Аристотелю, это «своего рода украшение добродетелей, придает им величие и не существует без них» (EN, 1124a 1). В связи с этим хотелось бы сделать два замечания. Во-первых, то величие, которое описано как украшение, в ходе истории морали, вероятно, превращается в неотделимое, необходимое, сущностное качество бытия морального субъекта, и даже в его долг – яркое выражение чего можно найти у Канта в его рассуждении о гордости, как проявлении способности человека следовать моральному закону: «не отречься от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится уже в понятии добродетели); и такая самооценка есть долг человека перед самим собой» (*Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. II. М., 1965. С. 373*). Именно уверенность в собственной моральной ценности Кант называет моральной гордостью (*atrogantia moralis*). Это не гордость чем-то свершенным или обладаемым, это некоторое исходное отношение к самому себе как существу, способному быть субъектом морального закона, существу внеэмпирическому, ноуменальному. Во-вторых, величавость у Аристотеля, вероятно, есть такое «украшение», в котором сущностная основа достигает наибольшей проявленности.

³⁵ Там же. С. 123.

основании чистоты своих намерений. Если поэтому его намерение честно, его поступок не является грехом. В противном случае его поступок – грех...»³⁶.

Как с сожалением отмечает Лео Штраус, понимание аристократически масштабного великодушия как основания всех добродетелей встречается у Гоббса только в «Левиафане». Да и в этом произведении, в котором автор отвергает гордость как возможное основание подчинения закону и установления мира, было бы невозможно сохранить значение величия души при том, что оно неотделимо от гордости. Гордость несовместима с идеей равенства: «Если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях. Вот почему я в качестве девятого естественного закона устанавливаю здесь, что каждый человек должен признать других равными себе от природы. Нарушение этого правила есть гордость»³⁷. Таким образом, Гоббс оказывается среди тех, кто, отвергая аристократические ценности, не может принять величавого в качестве центральной фигуры социально-философского и этического дискурса. Гордость оказывается в ряду других пороков, которые ведут к войне и «никогда не могут стать правомерными, так как никогда не может быть, чтобы война сохраняла жизнь, а мир ее губил». Величие души и гордость, неразрывно связанные с благородством

³⁶ Кант И. Метафизика нравов. С. 226–227.

³⁷ Там же. С. 119. Важным является то, что при формулировке девятого закона Гоббс напрямую вступает в спор с Аристотелем: «Вопрос о том, кто является лучшим человеком, не имеет места в естественном состоянии, где (как это было показано ранее) все люди равны. Существующее в настоящее время неравенство было введено гражданскими законами. Я знаю, что Аристотель в первой книге своей “Политики” устанавливает в качестве основы своей доктрины, что некоторые люди предназначены самой природой к управлению, именно наиболее мудрые (к каковым он причислял и себя как философа), другие же – к службе (именно те, кто обладает сильным телом и не является, подобно ему, философом), как будто разделение на хозяев и слуг было установлено не соглашением людей, а различием ума, против чего говорит не только разум, но и опыт. В самом деле, мало найдется таких дураков, которые не предпочитали бы сами управлять собой и не быть управляемыми другими; и те, кто считает себя мудрым, не всегда, не часто и почти никогда не одерживают победы, когда они вступают в борьбу с теми, кто не доверяет собственной мудрости» (Там же. С. 118–119).

и бывшие в «Элементах» единственным законом войны, противостоящим жестокости, к которой ведет страх, отвергаются теперь Гоббсом, разрывающим с аристократизмом. Гоббс избирает страх в качестве основания следования законам, обосновывая это тем, что страх совместим со свободой и равенством. (Это страх смерти, иногда речь идет о страхе бесчестной смерти.) Возможно, понимание Гоббсом величия души, хотя и имело аристократическую оболочку, внутри изначально содержало принципиально антиаристократическое содержание, несовместимое с аристотелевской идеей и образом *megalopsukhos*. **Есть существенное различие между бытием первым и превращением желания быть первым в основание поступков.** В каком-то смысле, они отрицают друг друга. Гоббс же воспринимает возвышение человека как результат его личного решения и усилия. С одной стороны, по его словам (см. ссылку 38), мало найдется таких дураков, которые не предпочитали бы сами управлять собой и не быть управляемыми другими, а с другой – тот, кто считает себя более мудрым (т. е. лучшим), скорее ошибется, или – иначе – возвеличивание себя в своей самооценке является источником ошибок и падений. То есть его герой – своего рода анти-величавый: ему не стоит соотносить себя с великим, но стоит бороться за величие. Аристотелевский гордый по праву, изначально превосходящий, видящий себя в центре мира и в тождестве-владении им, не нуждается в борьбе за свое возвышенное место. Это – очевидная данность аристократизма. Но это и особенность того, кто совершает моральный поступок. И в этом смысле величавость есть именно не украшение, не итог, а начало. Ценность морального поступка не вписывает его в ряд целей и средств, замыкается на себя – «поступки, сообразные добродетели будут доставлять удовольствие сами по себе» (EN 1099a 22) – и величавость есть такое качество добродетельного поступка, которое выражает достаточность его оснований в самом человеке. Именно это сливает в единое «украшение» и основание. (Объективированные результаты, следствия поступка не могут быть его результатом как морального явления уже в силу того, что они превращают поступок в производное множества факторов, определяющих судьбу поступка как принадлежащего уже законам мира вне субъекта. Признать основанием поступка его следствия, включающие его оценку другими, его место в причинно-следственных связях

мира – значит отказаться от себя в качестве причины, основания данного поступка.) Поэтому вовсе не превращение Гоббсом величия духа в основание ряда добродетелей контрастно отличает его от Аристотеля (о чем пишет Л.Штраус), но идея теоретической необходимости равенства и конкуренции.

Для Гоббса уже в «Элементах...» счастье человека есть «постоянно обгонять всех»³⁸ («постоянное стремление превзойти того, кого он видит» – в переводе с английского (Elements of Law, I, ix, 21)). Иными словами, аристотелевский величавый считает себя достойным великого, будучи этого достойным – он не стремится к величию, он есть само величие, осознающее себя таковым и полагающее его – т. е. себя – в основу поступка. Человеку Гоббса, «радость которого состоит в сравнении себя с другими людьми, доставляет удовольствие только то, что является выдающимся»³⁹ – т. е. само стремление к выдающемуся делает это выдающееся вторичным – оно служит сравнению себя с другими. Стремление к миру есть главная моральная обязанность гоббсовского человека, а «сам Гоббс фундаментальным для установления мира считал лишенное интереса принятие других как равных себе»⁴⁰. В аристотелевском Фрагменте «другие» присутствуют, причем в качественном разнообразии: это и «добропорядочные люди», воздающие почести, это и «случайные люди», облагодетельствованные и благодетельствующие. В этом отношении Фрагмент густонаселен. Но все эти Другие существуют лишь настолько, насколько они включены в отнесенность величавого к самому себе, и причем главным образом в качестве отвергаемого оценочного фона. Есть еще и необозначенные те, чье мнение и видение величавого, возможно, воспроизводит автор. Но и они подчинены величавому именно как носители видимости, мнения. Иными словами, Другие существуют «посредством» ценностного существования величавого, как часть его бытия. Сам величавый единственен, равенство дано ему лишь как равенство самому себе. Таким образом, аристотелевскому величавому нет места в этическом рассмотрении Гоббса, ну а добродетелям гоббсовского человека никогда не быть коронованными величавостью.

³⁸ Гоббс Т. Человеческая природа. С. 491.

³⁹ Гоббс Т. Левиафан... С. 131.

⁴⁰ Оукиот М. Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002. С. 168.

Тем не менее М.Оукшот, желая найти у Гоббса нечто, противоположное человеку покорному и страшашемуся, находит идеал, родственник аристотелевскому. Этот идеал основан на «добродетели гордости» (М.Оукшот), славе неуязвимости, «которая основывается на мужестве, приводит к великодушию, а великодушие – к миру»⁴¹. Эта гордость выступает «основанием для сохранения своей собственной природы и освобождения от страха позорной смерти и от борьбы, которую этот страх вызывает»⁴². Но, тем не менее, даже если у Гоббса и был такой план рассмотрения и даже если у него можно найти аристократические устремления (хотя Оукшот ставит это слово в кавычки и говорит – «как-бы “аристократические”»), он отказывается от них в поиске одного закона для льва и для быка, тогда как аристотелевский величавый – тот, кому закона не нужно, он сам себе закон.

* * *

Так Гоббс, сохранивший в философском дискурсе понятие *magnanimitas*, в итоге полностью лишает его аристотелевского содержания и уводит заложенную в нем перспективу этического философствования в своего рода подполье. Сущностно связанные с величием души благородство и гордость из оснований добродетельных поступков становятся источниками пороков. Впрочем, Гоббс делает и ту оговорку, что их главный недостаток в контексте задачи построения его социально-философской теории заключается лишь в принципиальной немассовости. Иными словами, философия снова сталкивается с особой проблемой: насколько допустим этический дискурс, сориентированный на исходное неравенство, исключительность, превосходство описываемого субъекта морали? Или уже в сами ценностные основания такого дискурса должны быть заложены аксиомы равенства и множественной тождественности моральных субъектов? В последнем случае аристотелевский *megalopsykhos* оказывается выброшенным за его пределы. Собственно говоря, уже начиная с Цицерона, и особенно откровенно у Фомы Аквинского, философия пытается сочетать

⁴¹ Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. С. 190.

⁴² Там же.

аристотелевский образ с желанием придать ему универсальный, равнодоступный характер, превратить его не в аристократический, а в общечеловеческий идеал. Но избранный ею путь был путем унижения и обескровливания этого образа, низведения его до уровня мелкобуржуазного сознания. Это никак не доказывает невозможность философского построения морали, основанной на восхождении от отождествленности и уравниности к возвеличенной единственности, к такого рода превосходства, который есть принципиальное, сущностное превосходство морального субъекта над вещным, причиненным миром.

Универсализуемость, всеобщность морального сознания может основываться не только на идее равенства, но и на идее единственности – это, на мой взгляд, и есть ценнейшее содержание всего смыслового поля, продуцируемого образом megalopsykhos, не нашедшее продолжения в строго очерченных рамках этики, но не утраченное в более широком поле философии, и тем более – в пространстве культуры и в пространстве морали. Для иллюстрации последнего можно было бы обратиться к уникальной судьбе одного из воспроизведений аристотелевского величавого в литературе, чья судьба во многом походит на судьбу своего прообраза – героя 94-го сонета Шекспира. Но главное – в нем величавый сохраняет свои утраченные в ходе историко-этического переосмысления индивидуальные портретные черты, которыми раздражает классического нововременного, да и современного моралиста.

Но это тема иного рассмотрения.

Библиография

1. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294.
2. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991.
3. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. II–II. Вопрос 129.
4. *Цицерон*. Об обязанностях // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 58–156.
5. *Hardie W.F.R.* «Magnanimity» in Aristotle's «Ethics» // *Phronesis*. Vol. 23. № 1 (1978). P. 63–79.
6. *Hobbes T.* The Elements of Law, Natural and Politic. Oxford: Oxford Univ. Press, 1994.
7. *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man // *The Review of Politics*. (2002). 64: 27–56.
8. *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. [Chapter IV: Aristocratic Virtue]. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1952. P. 44–58.