

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 14

Москва
2014

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Мораль в единственном числе	5
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и цивилизации	25
<i>Сырودهева А.А.</i> Малое и большое: открывая другую сторону	35
<i>Прокофьев А.В.</i> Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы	43

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Апресян Р.Г.</i> Проблема Другого в философии Аристотеля	65
<i>Зубец О.П.</i> Об одном месте из «Никомаховой этики»	86
<i>Гечмен Д.</i> Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита	111
<i>Аванесов С.С.</i> Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия	148
<i>Сочилин А.А.</i> Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности»	160
<i>Белов В.Н.</i> Этика в системе философского критицизма Германа Когена	174
<i>Троицкий К.Е.</i> Макс Вебер как Анти-Толстой	200
<i>Кашуба М.В.</i> Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии	217
<i>Плотников Н.С.</i> Очерк о феноменологической этике Д.И.Чижевского	240
<i>Демидова Е.В.</i> Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина	271
Резюме	289
Summary	294
Об авторах	299

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Р.Г. Апресян

Проблема Другого в философии Аристотеля

Проблема Другого Аристотелем актуально не ставится; он теоретически не озадачен ею. Разбирает ли Аристотель проблемы человеческих взаимоотношений в их частных аспектах, анализирует ли отношения *phylia* как отношения зависимости, приязни, дружественности, он говорит главным образом о человеческом отношении как таковом. Фокус его внимания порой останавливается на качественном своеобразии человеческих отношений, порой смещается в сторону участников отношения и фиксируется то на активном участнике, то на пассивном, то на ценностных предпочтениях участников отношения-*phylia* (ориентируются ли они на пользу, удовольствие или благо само по себе), то он воспринимает участников отношения как равных и связанных взаимностью; но всегда для Аристотеля важно само отношение, и участники этого отношения, по-хоже, выступают у него лишь функциями отношения. Аристотель говорит об отношении к «другому», «другу» («возлюбленному»). Но это не то отношение Я к Другому, которое известно современному читателю. Другой у Аристотеля – не противорядом-стоящий Я, обнаруживаемый тем, кто позиционируется в качестве Я, конкурентно-солидарный тому, кем является Я и т. д. У Аристотеля отношение Я к Другому – это отношение одного к другому как иному, или одного «другого» к другому «другому». В этом смысле у Аристотеля к Другому относится не Я, а, условно говоря, «Он».

* * *

Тексты Аристотеля могут оставлять впечатление незначимости для него той проблематики, которая ассоциирована с проблемой Другого. Такое впечатление подсказывается его этическим идеалом, в целом перфекционистским – идеалом не просто добродетельного, но блаженного, самодостаточного человека. Важно принять во внимание, что у Аристотеля этически совершенный человек – это человек эвдемонийный, или счастливый, и условием эвдемонии является именно автаркия-αὐτάρκεια, или самодостаточность. Если совершенный человек, по Аристотелю, – самодостаточный, о каком отношении к Другому, о какой проблеме Другого может идти речь; разве самодостаточный не таков, что ему никто не нужен?

Самодостаточность обретается в деятельности, не нуждающейся ни в каких вещах. Действия могут быть прекрасными и великолепными, например, у военачальника или государственного деятеля, но и тот, и другой совершают такие действия в рамках деятельности, направленной на что-то иное – победу, процветание государства. Такая деятельность постоянно нуждается в средствах внешней поддержки, без которых она неосуществима. Ни военные, ни государственные дела невозможно совершить в одиночку, в них всегда нужны соратники и помощники. К тому же эти дела не оставляют времени для досуга. Только деятельность ума, а это созерцательная-θεωρητικὴ деятельность, не требует сподвижников и не нуждается в пополнении средств и ресурсов. Созерцание не предполагает партнеров, в этом деле не может быть конкурентов. Оно не выражается во внешних действиях, т. е. объективированных и содержательно определенных действиях-операциях, которые всегда что-то оставляют после себя¹ помимо совершаемого преднамеренно. Все это вместе взятое и позволяет избравшему созерцательный образ жизни сохранять свою самодостаточность.

Не вполне понятно, как этот нравственный идеал созерцательной жизни соотносится с другим идеальным образом в этике Аристотеля – образом величавого, данным в разделах (ε) 4.7–9(III) «Ни-

¹ См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1177b // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4 / Ред.: А.И.Доватур, Ф.Х.Кессиди. М., 1983. С. 282. Далее при ссылках – EN, с указанием стандартного округленного номера строк и страницы по данному изданию. Сверка терминов производилась по изданию: Aristotle's *Ethica Nicomachea* / Ed. J.Bywater. Oxford, 1894.

комаховой этики». О.П.Зубец видит в образе величавого действительный этический идеал, идеал добродетельного человека². Как кажется, Аристотель, перечисляя все выдающиеся и неординарные качества величавого, нигде прямо не представляет этот характер в качестве идеального. И в то же время, у Аристотеля встречаются замечания, заставляющие думать, что не всякий величавый величав: «...Величавый, если он не добродетелен, предстанет во всех отношениях посмешищем»³, из чего следует, что отменное качество есть результат соединения величия с добродетелью. Добродетель усиливается величием, поэтому величавость и признается Аристотелем «украшением добродетели»⁴; но не значит ли это, что, будучи украшением добродетели, величавость не может быть ее совершенным воплощением? Мы видели, что самодостаточность утверждается Аристотелем в качестве одного из существенных признаков счастья. В рассуждении о величавости самодостаточность упоминается лишь однажды: самодостаточность величавого в том, что он «склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами»⁵.

Принято считать⁶, что образ величавого персонифицирован в лице таких известных исторических персонажей, как Алкивиад, Лисандр, Сократ, и таких гомеровских персонажей, как Ахилл и Аякс,

² Зубец О.П. *Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый* // Этическая мысль. Вып. 11 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2011. С. 59–60, 67; Зубец О.П. *Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?* // Этическая мысль. Вып. 13 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2013. С. 105, 107, 122. Увязывание этического идеала Аристотеля с образом величавого оказывается возможным, как мне кажется, в результате фрагментирования темы величавого, произведенного Зубец, которая фактически «вырезает» пассаж 4.7–9(III), называет его «Фрагментом» и дальше работает с ним так, как если бы он и был фрагмент. Вследствие такой процедуры Аристотель оказывается уподобленным ранним греческим философам, от наследия которых, в самом деле, остались только фрагменты. При том, что 4.7–9(III), действительно, выделяется по ряду оснований в структуре «Никомаховой этики», логика и композиция трактата такова, что не оставляет поводов к восприятию образа величавого в качестве *этического* идеала. Следует иметь в виду разъяснения, даваемые Аристотелем относительно того, как определяется счастье и как определяется высшее счастье, с чем, собственно, и ассоциируется личностный идеал в этом трактате.

³ EN, 1123b30. С. 131.

⁴ EN, 1124a1. С. 131.

⁵ EN, 1125a10. С. 134.

⁶ Howland J. *Aristotle's Great-Souled Man* // *The Review of Politics*. 2002. Vol. 64. № 1. P. 32. Это мнение разделяет и О.П.Зубец.

соединенных в галерее, представленной в пассаже 97b «Второй Аналитики». Эти фигуры по многим признакам величавы, но только Сократа в полной мере можно охарактеризовать как самодостаточного⁷. Ни Алкивиад – афинский политик и полководец, ни Лисандр – спартанский военачальник просто по своему жизненному предназначению не соответствуют условиям, предполагавшимся Аристотелем для осуществления идеала созерцательной жизни, а именно обладание досугом; ни у государственных деятелей, ни у военачальников не бывает досуга. Можно сказать, что и Ахилл, и Аякс показали себя величавыми в своем отношении к чести и бесчестию – ведь «величавый... имеет дело прежде всего с честью и бесчестьем»⁸, – но в силу особенностей архаического этоса честь и бесчестье настолько тесно связаны с материальными знаками достояния, успеха и власти (и это хорошо видно по разным сюжетам, связанным как с Ахиллом, так и с Аяксом), что говорить о самодостаточности этих воинов-героев в том смысле, какой задает Аристотель в десятой книге «Никомаховой этики», было бы большим преувеличением. Характерно, что сам Аристотель нигде и не говорит о них в таком качестве.

Заслуживает внимания замечание Аристотеля относительно величавого, что при том, что тот никогда не станет приспособливаться к иному человеку, есть исключение, и это исключение составляет друг⁹ – к другу и величавый может начать принаравливаться. Взять персонажей из галереи, приведенной во «Второй аналитике», раз уж мы признаем, что это галерея величавых. Благодаря «Пиру» Платона известно, как настойчиво стремился Алкивиад, по его собственным словам, приспособиться к Сократу. Из «Илиады» известно, как отзывчив был Ахилл на призывы Патрокла, как живо воспринимал Аякс соратнические обязательства, дружеские узы, общественные связи – и сам постоянно проявлял свою верность им и апеллировал к ним, призывая Ахилла отложить в сторону гордыню, усмирить свое жестокосердие и вернуться в сражения.

⁷ Да и Сократ, сколь мы можем судить по преданиям, дошедшим до нас благодаря Платону и Ксенофону, лишь единожды проявил совершенную самодостаточность, когда во время военного похода периода Пелопонесской войны, задумавшись, застыл и простоял в *размышлении* целые сутки (Платон. Пир, 220c–d / Пер. С.К.Апта // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. М., 1970. С. 153).

⁸ EN, 1124a5. С. 131.

⁹ EN, 1125a1. С. 133.

Впрочем, Аристотель ведь отнюдь не безапелляционен в утверждении, что счастливый – самодостаточен. В счастье, заключающемся в созерцательной деятельности ума, человек оказывается подобным богу, да и само это начало в человеке, направляющее его к добродетели, высшей добродетели и счастьем в созерцании, не может быть иным, как божественным¹⁰. Созерцательная деятельность составляет подлинное счастье, поскольку ум – высшая способность, присущая человеку от природы, поскольку «человек и есть в первую очередь ум»¹¹. Но провозглашая самодостаточность счастливого и связывая самодостаточность с высшим состоянием счастья, Аристотель вместе с тем признавал, что счастье разнородно – так же, как разнородны добродетели. Есть добродетели ума (дианоэтические добродетели), и есть добродетели нрава (нравственные, этические добродетели). Наряду со счастьем, соответствующим добродетелям ума, есть счастье, соответствующее добродетелям нрава. Деятельность, соответствующая добродетели, – человеческая деятельность. Через добродетели эта деятельность сопряжена с рассудительностью-фронезисом-φρόνησις, и поэтому она также приносит счастье. Это счастье второго уровня¹². Добродетели нрава, например справедливость или мужество, проявляются в поступках, которые люди совершают друг по отношению к другу; при совершении этих поступков нередко проявляются страсти, которые возбуждаются телом. Но в той мере, в какой это добродетельные поступки, они сопряжены с рассудительностью. Как рассудительные они являются человеческими.

«Двухранговость» счастья уже была предвосхищена в первой книге «Никомаховой этики», где Аристотель, приступая к определению счастья, указывал, что для счастья нужны «внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств»¹³. Эта мысль получает завершение в заключительной книге, когда Аристотель говорит о потребности в необходимых вещах, и эта потребность актуальна как в случае нравственных добродетелей, так и (пусть в меньшей мере) в случае добродетелей ума. Щедрый нуждается в деньгах, мужествен-

¹⁰ EN, 1177a15. С. 281.

¹¹ EN, 1178a5. С. 283.

¹² См.: там же.

¹³ EN, 1099a30. С. 68.

ный – в силе. Аристотель добавляет, что у ведущего созерцательный образ жизни ни в чем таком нет нужды. Но это так лишь постольку, поскольку он занят созерцательной деятельностью. Однако хотя созерцательная деятельность ума божественна и посвятивший себя ей уподобляется богу, созерцающий, оставаясь человеком, «живет сообщая с кем-то, он предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели»¹⁴, а значит, чтобы существовать как человек, он будет нуждаться в деньгах, в силе и других подобных вещах, необходимых для добродетельного образа жизни.

В пространстве этого опыта и актуализируется проблематика взаимоотношений и, стало быть, проблема Другого, с которым соотносится и к которому приравнивается человек. В «Никомаховой этике» эта проблема затрагивается трижды – в рассуждении о расплате, или «взаимном воздаянии» (взаимопретерпевании)¹⁵, в рассуждении об общих характеристиках общения и общительности¹⁶ и в учении о дружбе¹⁷. Далее мы остановимся главным образом на учении о дружбе, затрагивая другие моменты Аристотелевой этики по мере надобности.

* * *

Аристотелевская концепция дружбы – именно об отношении Я к Другому. Идеальный Другой – это друг. В этой связи заслуживает внимания набор принципиальных идей, которые выделяет в аристотелевском учении о дружбе К.Гил: а) забота о другом ради него самого, забота о другом, каков он есть сам по себе; б) отношение к другу, как ко «второму Я»; в) в дружбе обнаруживается наше реальное Я¹⁸. Надо отметить, что эти идеи, непосредственно характеризующие феномен дружбы, изоморфны этике Аристотеля в ее систематической целостности.

¹⁴ EN, 1178b. С. 285.

¹⁵ См.: EN, 1132b25–1133a5. С. 154–155.

¹⁶ См.: EN, 1126b10–1127a10. С. 138–139.

¹⁷ См.: EN, 1155a1–1172a15. С. 219–266.

¹⁸ Gill C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford, 1998. P. 346.

В «Никомаховой этике» дружбе посвящены восьмая и девятая книги, проблематика которых гораздо шире того, что современный читатель ожидает увидеть в рассуждении о дружбе. Это обусловлено как тем, что значение самого греческого слова φίλια, которое переводится в современных языках как «дружба», довольно широко, и Аристотель, хотя и с разной степенью подробности, затрагивает все составляющие этого значения; так и тем, что выделенные Гилом идеи проговариваются Аристотелем в первопреходческой, по сути, работе по выделению, если не сказать, конституированию феномена тех особых отношений, которые действительно релевантны предмету этики как поиску пути к счастью.

Учение о дружбе Аристотель развивает, разбирая встречающиеся мнения. Этого метода он придерживается во всей своей этике. Что это за мнения? Это *некие* «мнения», в смысле логически возможных точек зрения¹⁹. Это и обычные мнения, высказываемые в обиходе, оформившиеся в пословицы; в пословицах закрепляются и мнения поэтов, и их Аристотель тоже упоминает; но вместе с тем мнения поэтов нередко упоминаются им наряду с суждениями мудрецов и философов. Не всегда Аристотель уточняет, приводит ли он мнение философов, поэтов или обычных людей. Да и обычные мнения Аристотель упоминает и разбирает, принимая во внимание не их расхожесть, а их значимость для своего собственного рассуждения. Если по какому-то мнению идут споры, то это, по Аристотелю, заслуживает внимания²⁰. Но и из тех мнений, по которым не идут споры, Аристотель какие-то не замечает, о каких-то ограничивается упоминанием, а по каким-то высказывается. Одним только упоминанием у Аристотеля разрозненные мнения становятся фактом философского обсуждения, не говоря о тех, что стали предметом Аристотелевых комментариев. Несомненно, что в своих комментариях даже по расхожим мнениям Аристотель выступает как философ, и в учении о дружбе, как и в этике в целом, нет границ, отделяющих Аристотеля-философа от некоего Аристотеля-обывателя, повторяющего «известное» и «обычное». Вот один из примеров такого перехода от мнения к философскому суждению. «Принято считать, – говорит Аристотель, – что всякий питает дружбу к благу для самого себя, и, хотя благо есть предмет

¹⁹ На это указывает Н.В.Брагинская. См.: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 753.

²⁰ EN, 1172a25. С. 267.

дружеской приязни в безотносительном смысле, для каждого [благом является] благо для него»²¹. Благо вообще и благо для самих себя не всегда согласуются²². Дружба же отличается тем, что в ней «нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благо вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне»²³, и возникает она «при взаимном расположении (εὔνοια)», при том, что расположение – это желание другу «благо вообще ради него самого»²⁴. Переход от обычного мнения к философскому суждению здесь очевиден, но самим переходом и в соотнесенности с ним обычное мнение преобразуется в тезис, т. е. ученое суждение, которому противопоставляется антитезис, т. е. другое ученое суждение, в единстве и образующие философское рассуждение.

Рассуждение о дружбе Аристотель начинает с краткого обзора ее внешних и внутренних характеристик, среди которых важнейшими являются следующие. Дружба представляет собой разновидность добродетели или по крайней мере то, что имеет к ней непосредственное отношение. Никакие блага жизни не перевесят наличие друзей. Друзья необходимы и в несчастье, и в благоденствии. В дружбе нуждаются и молодые, поскольку друзья удерживают их от ошибок, и старики, поскольку им необходима поддержка в немощи; она необходима и людям в расцвете сил для их благих дел, поскольку они легче совершаются в совместности.

Как было сказано, значение слова «φιλία» в древнегреческом ранней, да и классической античности довольно широко. Этим словом охватывались и основанные на сильной привязанности отношения, такие как семейные или любовные отношения, и обычное знакомство, и отношения, основанные на выгоде, и отношения взаимной пользы и доверия, порождающие особого рода обязательства, в частности союзы, заключающиеся по политическим соображениям, и возвышенно-духовные отношения. В более широком плане это слово могло обозначать отношения совместности или даже просто соотнесенности (в пространстве или деятельности). Филія, в восприятии Аристотеля, добродетель, но вместе

²¹ EN, 1155b20. С. 221.

²² Там же.

²³ EN, 1155a30. С. 221.

²⁴ Там же.

с тем она обладает свойствами, указывающими на то, что она не только добродетель. Так, способность к филлии и потребность в ней заложены от природы. Она свойственна не только людям, но и животным. Филлия связывает граждан внутри государства. В государстве филлия важнее даже справедливости, и законодатели стремятся всячески поддерживать дружелюбные отношения между гражданами, видя в них залог единомыслия. Впрочем, и справедливость в своих высших воплощениях проявляется как дружественность. Филлия, как мы видим у Аристотеля, это также отношения заимодавца и должника, благотворителя и нуждающегося, родителей и детей и т. д. Иными словами, филлия – это практически всякие позитивные отношения между людьми, и прежде всего добровольно устанавливаемые отношения.

У Аристотеля есть и узкое понятие филлии, и здесь мы можем говорить о дружбе в знакомом нам значении слова. Аристотель рассматривает дружбу в разнообразии ее проявлений. Дружеские отношения различаются по содержанию мотивов (из стремления к удовольствию, пользе или из добродетели), по типу партнеров (дружба юношей или стариков, супругов, домочадцев и родственников, соратников, любовников, гостя и гостеприимца и т. д.), по характеру отношений (дружба равных или неравных). Этически значимо дружба проявляется, в особенных – добродетельных и прекрасных (нравственных, нравственно достойных) – отношениях. Строго говоря, только в нравственно прекрасных отношениях человек в полной мере может проявить себя как добродетельный.

Для понимания дружбы представляет интерес рассуждение Аристотеля об общении-*φιιλία*. Крайности в общении – это «угодничество» и «вздорность». Поведение «угодника», или в другом переводе «подобострастника» (*ἄρεσκος*), отличается особым отношением к Другому. Подобострастник старается доставить Другому удовольствие, и потому делает комплименты, ничему не перечит, он убежден, что «не следует кому бы то ни было причинять страдания»²⁵. Вздорный не заботится о том, чтобы не причинить страдание. И угодничество, и вздорность – крайние проявления в отношении к Другому, и как крайности они достойны осуждения. В «Евдемовой этике» Аристотель говорит, что подобострастный

²⁵ EN, 1126b15. С. 138.

«от всего готов отказаться ради другого и ставит себя ниже всех»²⁶. Дружелюбие-общительность проявляется в том, что Другому не причиняются страдания, ему делается и говорится приятное, его желания удовлетворяются, и при всем при этом не теряется достоинство действующего, Я. В общительности нет той степени привязанности и страсти, которая свойственна дружбе. Но в общительности проявляется качество, важное для понимания того, как Аристотель видел нравственные отношения и нравственный характер: при равных и достойных отношениях «человек примет и что следует, и как следует и соответственно отвергнет... [О]н будет одинаково вести себя с незнакомыми и знакомыми, близкими и посторонними, хотя, конечно, так, как подобает в каждом отдельном случае, ибо ни одинаково заботиться о близких и о чужих, ни [одинаково] причинять им страдания неприлично. Сказано, стало быть, что такой человек будет общаться со всеми как должно, а соотнося [все] с нравственной красотой и пользой, он будет стараться не доставлять страданий или доставить удовольствие»²⁷. Что следует принимать, а чего не следует, Аристотель проясняет в своих замечаниях относительно благодеяний: поскольку «прекрасно само по себе добро, а не [делать его], чтобы получить [добро] в ответ»²⁸, то и принимать благодеяния следует от друга и «от того, кто творит [добро] ради самого добра»²⁹.

Дружелюбный стремится доставить удовольствие другу и удерживается от причинения страдания. Однако в этом он отличен от угодника тем, что не стремится непременно угодить; и в содействии удовольствию, и в отвращении страдания он исходит *не* из желания Другого, а из понимания прекрасного и стремления практически его утвердить. Если возможное удовольствие Другого противоречит тому, что дружелюбный человек считает нравственным, или это удовольствие может выставить Другого в неприглядном свете, он не станет такому удовольствию содействовать. Добродетельный одинаков в отношении с незнакомыми и знакомыми, в отношении и к тем, и к другим он исходит из своего понимания

²⁶ Аристотель. Евдемова этика, 1233b35 / Пер. с др.-греч. Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой. М., 2005 ЕЕ. С. 103. (Далее при ссылках: ЕЕ.)

²⁷ EN, 1126b18, 26–30. С. 138.

²⁸ EN, 1163a1. С. 241.

²⁹ EN, 1163a5–7. С. 241.

прекрасного, ко всем он относится, как надлежит; но свои поступки он всегда сообразовывает с лицами. Он различает высокопоставленных особ и простых людей, более и менее знакомых, он принимает во внимание и прочие различия, – но при этом неизменно привержен прекрасному, которое и является для него мерой удовольствия и страдания.

Перечисляя важнейшие характеристики дружбы, Аристотель указывает на то, что дружба предполагает желание Другому блага и содействие благу Другого. Друг ценен сам по себе. При том, что добродетельный стремится к счастью, он не себялюбец и «ради другого делает свое дело»³⁰. Дружеские отношения различны – это могут быть и личные, интимно-дружеские отношения, и просто товарищеские отношения, устанавливаемые в особого рода союзах, необходимых в жизни полиса. Определяя важнейшие характеристики дружбы, Аристотель задает основной тон дружеских отношений: друзья стремятся к совместному времяпрепровождению, к тому, чтобы доставлять друг другу удовольствие и наслаждаться одинаковыми вещами³¹; друзья «наслаждаются взаимным общением»³².

Благоволение Другому – существенная черта дружбы, и она не противоречит идее счастья-εὐδαιμονία. Счастье – это именно счастье того, кто к нему устремлен. Достижение эвдемонии – нравственное предназначение человека. Но это – перфекционистская задача. Человек стремится к счастливому образу жизни, который целостно освобожден Аристотелем от какого-либо гедонистического и прагматического содержания. Счастье – удел добродетельного человека. А смысл добродетели, как утверждает Аристотель в «Риторике», состоит в том, чтобы «благодетельствовать всем»³³; близкая мысль проводится и в «Никомаховой этике»: «...Оказывать благодеяния – свойство добродетельного и добродетели»³⁴. Эвдемония, т. е. обретение человеком блага, не связывается напрямую с благоволением Другому, однако посредством идеи добродетели

³⁰ Аристотель. Большая этика, 1212a 31 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 371. (Далее при ссылках: ММ.)

³¹ EN, 1157b22–23. С. 226.

³² EN, 1158a, 1. С. 227.

³³ Аристотель. Риторика, 1367b5 // Античные риторики / Под ред. А.А.Тахо-Годи. М., 1978. С. 46.

³⁴ EN, 1169b10. С. 259.

эти два этических концепта – счастье и благоволение – оказываются прочно сцепленными. По-видимому, в «Риторике» и в *Этиках* Аристотелем предполагаются разные образы Другого. Т.Ирвин, имея в виду «Риторику» и более широкий контекст приведенного высказывания – «...если человек щедр ко всем встречным, он будет таковым и по отношению к своим друзьям»³⁵, – указывает на то, что благоволение мыслится Аристотелем надлежащим в отношении ко всем³⁶. К.Гилл, отталкиваясь от рассуждений Аристотеля в «Никомаховой этике» и «Евдемовой этике», подчеркивает, что аристотелевский Другой, на которого направлено благоволение, это как раз, наоборот, не любой и не всякий Другой, но из своего круга – круга дружеских привязанностей³⁷, пусть и разной степени дружественности.

* * *

Благоволение, или благосклонность (εὐνοία) – основа дружеских отношений, предпосылка к дружбе, потому что благосклонность проявляется лишь в *желании* блага Другому. Дружба проявляется в активных действиях, направленных на обеспечение блага Другого. Такие действия оказываются возможными и действительными при единомыслии, которое Аристотель понимал как общность не только мысли, но и побуждений, предпочтений, устремлений. Дружба невозможна без взаимности. В «Евдемовой этике» Аристотель задается вопросом о «первой дружбе», т. е. о том, что составляет минимальное и необходимое условие дружбы, то, без чего дружба невозможна. От других отношений дружбу отличает, по Аристотелю, привязанность, а также осознанное предпочтение, по которой она проявляет себя. Привязанность в дружбе носит взаимный характер. Это – главное (и первое) в определении дружбы: взаимно-ответная дружественность благих людей, а также «то взаимное предпочтение (ἀντιπροαίρεσις), которое они оказывают

³⁵ *Аристотель*. Риторика, 1367b5 // *Античные риторика*. С. 46.

³⁶ *Irwin T.H.* Aristotle's Conception of Morality // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 1 / Ed. J.J.Cleary. Lanham (MD), 1986. P. 127.

³⁷ *Gill C.* Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // *Reciprocity in Ancient Greece* / Ed.: C.Gill, N.Postlethwaite, R.Seaford, Oxford, 1998. P. 319.

друг другу». И далее Аристотель добавляет: «Ибо дружескую привязанность вызывает любимое у любящего, а друг – это тот, кто любим и отвечает любовью»³⁸.

Люди, соединенные нравственной дружбой, как бы представляют части единого целого. Отсюда возникает образ друга как «второго Я»³⁹. К другу и относятся, как к самому себе, «потому что друг – это иной [я сам]»⁴⁰. Однако это не естественное отношение. Чтобы к другу относиться, как к самому себе, чтобы друг не только воспринимался и признавался в качестве «второго Я», но и в самом деле был таковым, «необходимо, чтобы друга каждый чувствовал как самого себя, и точно так же познавал самого себя, как познает друга»⁴¹. Самого себя нельзя познать иначе как через друга. Поскольку друг – это «второе Я», Другой выступает своего рода «зеркалом», посредством которого человек познает себя⁴². Поэтому самодостаточный нуждается в дружбе, чтобы познать самого себя⁴³. Таким образом происходит смена точки зрения в дружбе. Аристотель задает иную перспективу для устройства дружеских отношений – не от себя к другу, а от друга к себе, не к другу относиться, как к самому себе, но к себе относиться, как относишься к другу.

Мне уже приходилось в другой работе отмечать смену угла зрения в дружбе у Аристотеля, благодаря которой дружащий не только по себе познает друга, но и себя познает, глядяваясь, как в зеркало, в друга⁴⁴. Такую мою интерпретацию О.П.Зубец считает «странный»: «Но разве, когда мы смотрим в зеркало, мы видим

³⁸ См.: ЕЕ, 1236b3–4. С. 239; 1237a35. С. 245.

³⁹ ЕЕ, 1245a31. С. 287. Возлюбленный как «второе Я» – важный мотив в платоновском «Пире», заданный в речи Аристофана учением о том, что в любви каждый стремится найти свою исконную половину (См.: Платон. Пир, 192–193).

⁴⁰ EN, 1166a32. С. 250–251.

⁴¹ ЕЕ 1243a35. С. 287.

⁴² ММ, 1213a20. С. 373. Образ Другого как зеркала, посредством которого человек познает себя, Аристотель мог позаимствовать из платоновского «Алкивиада Ю» (Платон. Алкивиад I, 132e–133c // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи. М., 1990. С. 262–263). Этот образ встречается и в «Федре», в котором говорится о возлюбленном: «во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя» (Платон. Федр 255d6 // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М., 1970. С. 192).

⁴³ ММ, 1213a25. С. 373.

⁴⁴ *Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика: Сб. научн. тр. к 70-летию А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 168.*

зеркало? – пишет она. – ...Когда человек видит себя отраженным в друге, он смотрит именно на себя, на свою проекцию в мир, на того, кого он активно “дружит”, собственно он видит свой поступок, который тождественен ему, есть его бытие»⁴⁵. На мой взгляд, Зубец гипертрофирует роль образа величавого в аристотелевской этике, необоснованно принимая этот образ за тот смысловой фокус, посредством которого Аристотелем высказывается все существенное и сокровенное, что ему есть сказать о добродетельном человеке. При этом самого величавого Зубец трактует в духе штирнеровского «единственного» или ницшевского «аристократа», эгоцентристски сосредоточенных на себе и не видящих в мире вокруг себя ничего, кроме проекции на него собственного Я. Зубец убеждена, что «весь пафос аристотелевского идеала заключается в том, что речь идет о предпочитающем себя, свой поступок, свое бытие и исключаящем другого в качестве основания своего поступка, он принципиально не взаимен»⁴⁶. Приводимыми выше цитатами я стремился показать, что взаимность является важной характеристикой для Аристотеля не только как величайшего представителя древнегреческой мысли, но и как для философа, заложившего систематические основы этики⁴⁷, что добродетельность, по Аристотелю, невозможна без активного благотворения. Даже когда Аристотель говорит что-то, что может быть истолковано как «предпочтение себя», «своего бытия», это говорится им в предположении двойственности человеческой души и необходимости предпочтения высокого в ней в противовес низменному, предпочтения самодостаточности зависимости.

⁴⁵ Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // Указ. изд. С. 128.

⁴⁶ Там же. С. 123.

⁴⁷ О роли и смысле категории взаимности в философии Аристотеля см.: Gill C. Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // *Reciprocity in Ancient Greece*. P. 303–328, а также другие статьи в этом сборнике. См. так же: McNeill D. Alternative Interpretations of Aristotle on Exchange and Reciprocity // *Public Affairs Quarterly*. 1990. Vol. 4(1). P. 55–64; Judson L. Aristotle on Fair Exchange // *Oxford Studies in Ancient Philosophy* / Ed. C.C.W. Taylor. Vol. XV. Oxford, 1997. P. 147–175; Danzig G. The Political Character of Aristotelian Reciprocity // *Classical Philology*. 2000. Vol. 95(4). P. 399–424; Theocarakis N. Antipeponthos and Reciprocity: the Concept of Equivalent Exchange from Aristotle to Turgot // *International Review of Economics*. 2008. Vol. 55(1). P. 29–44; Curzer H.J. Aristotle and the Virtues [Ch. 14: Practical Wisdom and Reciprocity of Virtue (NE VI.12–13)]. Oxford, 2012. P. 293–317.

Последовательно стремясь отделить Аристотеля-философа от Аристотеля – собирателя расхожих мнений, Зубец выражает недоумение относительно попытки Дж.Аннас «приписывать философу в качестве философского откровения столь “оригинальную” мысль, что дружба отличается взаимностью»⁴⁸. Мысль о взаимности дружбы, конечно, не оригинальна для классической античности, но для Аристотеля она важна, как можно судить по тому, сколь часто и в каких смысловых связках он эту мысль проговаривает. Оригинальность Аристотеля – в развитии этой мысли, в том, как он вписывает идею взаимности в свое учение о дружбе.

Единомыслие и общность предпочтений, без которых невозможна дружественность, не формируются сами по себе. Они задаются особым отношением к другу, при котором благо друга не творится, не навязывается ему, не измышляется «поступающим», но признается как благо само по себе, друга как такового. Это возможно благодаря тому, что в определении блага мнение Другого оказывается приоритетным: «предпочитать друг должен не то, что ему самому нравится, а то, что другу»⁴⁹. Конечно, это уже предполагалось в утверждении о том, что друг стремится способствовать благу друга ради него самого, а не ради своего удовольствия или пользы для себя. В своих действиях он должен отталкиваться от возможной точки зрения друга, руководствуясь разумом, не угодничая, не потакая слабостям друга, не содействуя ничему возможно дурному в нем.

Ключевая идея здесь – основная формула дружбы: «к другу относятся, как к самому себе». Но чтобы к другу отнестись по-дружески, надо подружиться с самим собой, надо в отношении с самим собой освоить добродетельно-дружеский тип отношений, надо стать добродетельным. Чтобы подружиться с собой, надо узнать себя. Однако узнать себя можно, обратившись к другу, в друге увидев себя, посмотрев на себя глазами друга, отнесясь к себе с позиций друга.

Не только к друзьям, но и в более широком кругу человек относится к Другому так, как он относится к самому себе: «Проявления дружбы к окружающим, по которым и определяются дружбы,

⁴⁸ Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // Указ. изд. С. 114.

⁴⁹ БЕ 1245b36–38. С. 291.

похоже, происходят из отношения к самому себе»⁵⁰. Эта мысль повторяется: «...Дружба – это общность, и, как относятся к самому себе, так и к другу»⁵¹ – и повторяется не раз. Все признаки дружбы⁵², которые выделяет Аристотель, раскрывая отношения между друзьями, одновременно характеризуют отношение добродетельного человека к самому себе. Без такого, дружеского, отношения к самому себе невозможно и дружеское отношение к Другому. Для дружеского отношения к себе человеку надлежит находиться в *согласии* с самим собой. Только тогда он желает себе блага и практически содействует этому ради самого себя, а точнее, ради мыслящей части своей души, через которую и проявляется человек как он есть. Он желает себе целостности и невредимости и сохранения собственной идентичности. Добропорядочному приятно проводить время с самим собою; и он сам с собою делит и горе, и радость.

Только на первый взгляд специфицирующее уточнение Аристотеля относительно добродетельного человека, а именно: что если он что-то делает самому себе, то делает ради самого себя, может показаться излишним. Это уточнение не случайно. Аристотель как раз и хочет показать, что не всегда отношение человека к себе дружественно и благотворительно. Например, невоздержный, заботясь о себе, может на самом деле наносить себе вред, потому что его забота о себе будет определяться не разумной частью его души, а страстью и вожделением. Так же и дурной человек ничего не может сделать ради собственного блага. И у негодая, как и у невоздержного, нет согласия с самим собой. Человек порочный не бывает и не может быть один, наедине с собой. Его душа – как бы толпа, и от бушующего в себе разногласия человек не может ни понять себя, ни позаботиться толком о своем благе. Только душа добродетельного человека «внутри себя содержит две половины, которые по природе желают быть в дружбе, и разлучить их невозможно»⁵³, отчего он может искать дружбы с самим собой и достигает ее. Так что отношение добродетельного человека к себе беспримесно, ибо все, что он ни делает самому себе, он делает это ради себя самого.

⁵⁰ EN, 1166a1. С. 249.

⁵¹ EN, 1171b,30. С. 284.

⁵² EN, 1159a30–1159b20. С. 231–232; см. также: 1166a1–35. С. 249–251.

⁵³ EE, 1240b30–31. С. 263.

Можно сказать, что дружба с самим собой представляет идеал. Но и другое будет верно: идеальные отношения между друзьями подобны дружбе человека с самим собой. Поэтому в «Большой этике» Аристотель, говоря о признаках дружбы, замечает: «мы относим их либо к дружбе с самим собой, либо к совершенной дружбе»⁵⁴. А о совершенной дружбе Аристотель говорит как о дружбе «между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными»⁵⁵. Хотя, конечно, обычные нравы далеки от совершенства, и большинство людей скорее себялюбивы, чем добродетельны.

Одно из наиболее известных высказываний Аристотеля: «человек – есть существо общественное», – содержится в «Никомаховой этике», в учении о дружбе, причем в рассуждении об одном из основных для него вопросов: нуждается ли в друзьях счастливый, т. е. человек самодостаточный и блаженный? Утверждение о том, что блаженным и самодостаточным нет нужды в друзьях, Аристотель относит к некоему мнению. Это мнение порождено формальным рассудком, прямолинейным мышлением: блаженный и самодостаточный обладает благом и ни в чем не чувствует недостатка, значит, и друзья ему не нужны. Но таково приземленное мышление, понимающее недостаток как нехватку удовольствий и полезного и, стало быть, признающее самодостаточность в отсутствии потребностей, в том, что доставляет удовольствия и приносит пользу. Друзья при таком подходе мыслятся как источник благ, а дружба – как средство их обретения.

Аристотель своим учением о дружбе вносит дополнительный вклад в изменение точки зрения на блаженство, согласно которой оно заключается в материальном достатке. Самодостаточность как верный признак счастья состоит в том, что человек не нуждается во внешних, в смысле материальных, благах. Но это не значит, что человек не нуждается в друзьях, т. е. в том, что «считается самым важным из внешних благ»⁵⁶. Друзья друзьям рознь, и Аристотель готов разделить мнение тех, кто утверждает, что самодостаточному не нужны друзья, но в том ограниченном смысле, в котором «друзьями» называют полезных людей⁵⁷.

⁵⁴ MM, 1211a2. С. 367–368.

⁵⁵ EE, 1156b5. С. 223. См. также: 1156b30. С. 224; 1158a10. С. 227.

⁵⁶ EN, 1169b10. С. 259.

⁵⁷ EN, 1169b20. С. 260.

Существует немало аргументов, доказывающих, что «у счастливого есть нужда в друзьях»⁵⁸. Аристотель приводит их в разделе 9.9(IX). В обобщенном виде они состоят в следующем: (a) счастливый – добродетелен, а «оказывать благодеяния – свойство добродетельного и добродетели»⁵⁹, (b) в отношениях с друзьями «свойственнее делать добро, а не принимать»⁶⁰, (c) «делать добро друзьям прекраснее, чем посторонним»⁶¹; (d) нелепо считать, что блаженный – одиночка⁶², а его самодостаточность обнаруживается в единственности, замкнутости на самом себе, «человек – общественное [существо], и жизнь сообща прирождена ему»⁶³, (e) между друзьями существует определенная общность, родственность, а между добродетельными друзьями эта общность обнаруживается в приверженности добродетели, (f) добродетель – это то, что доставляет удовольствие, а тем более добродетельному, (g) добродетельные поступки, совершенные другими, доступнее для наблюдения, чем свои собственные, при этом добродетельные поступки друзей вдвойне приятны: тем, что они добродетельны, и тем, что совершены друзьями, (h) «добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам)»⁶⁴, так что он не только свое бытие избирает, но и «почти так и бытие друга», а для этого ему «нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли»⁶⁵. Из всего этого Аристотель делает вывод, что счастливые, хотя они самодостаточны и блаженны, нуждаются в друзьях⁶⁶.

⁵⁸ EN. 1169b20. С. 259.

⁵⁹ EN. 1169b10. С. 259.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² EN. 1169b15. С. 259.

⁶³ Там же.

⁶⁴ EN. 1170b5. С. 262.

⁶⁵ EN. 1170b10. С. 262.

⁶⁶ EN. 1170a1. С. 260; 1170b15. С. 262.

* * *

Учение о дружбе Аристотеля предстает значимым теоретическим контекстом, внутри которого возможна проблематизация Другого, во многом и потому, что в истории мысли это учение органично вписано в динамику определенного идейного содержания – от любви-ἔρως Платона (в «Пире») к любви-ἀγάπη христианства. Одним из фокусов этой динамики является Другой. У Платона в учении об эросе Другой телесен, но почти безлик, в учении, излагаемом устами Сократа, со слов Диотимы, Другой растворяется в аскетически-перфекционистской программе духовного самовозвышения человека, в которой эротическая составляющая оказывается практически сведенной на нет. В ней отношение к высшему благу и отношение к Другому взаимно опосредствованы, однако при этом отношение к Другому не просто подчинено отношению к высшему благу, но и полностью снимается в нем. Эта программа раскрывается в контексте иерархии красоты: через правильное отношение к Другому человек восходит к высшему благу, и первое оказывается неперменным условием второго. Как, поняв красоту тела вообще, человек забывает о красоте отдельного тела, отбрасывает свое влечение к конкретному, так и на высших стадиях постижения красоты нрава, характера, суждения, идеи человек может забыть об отдельном как таковом. Платон в «Пире» представляет этику, смысл которой исчерпывается индивидуальным совершенствованием человека, в конечном счете остающимся наедине с прекрасным высшим благом. Имея в виду такую особенность платоновского эроса, некоторые исследователи готовы настаивать на его эгоцентричном характере⁶⁷. Хотя, вслед за Д. Шиндлером, мы можем признать благо-центричный и прекрасное-центричный характер эроса у Платона⁶⁸, в интересующем нас плане в нем сохранялось главное: ненаправленность любящего на Другого.

Коммуникативно-этическая парадигма Аристотеля иная: Аристотель начинает с высшего блага, продолжает о благом в человеке и фактически завершает о благом, т. е. сообразном благу, в

⁶⁷ *Vlastos G.* An Individual as Object of Love in Plato [1969] // *Vlastos G.* *Platonic Studies*. 2nd ed. Princeton, 1973. P. 6, 20.

⁶⁸ *Schindler D.C.* Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2007. Vol. 40(3). P. 202.

отношениях между людьми. Другой у Аристотеля сохраняет в дружбе свою значимость, самоценность. Таким образом, альтруистическая компонента в этике Аристотеля существенно сильнее, чем у Платона и даже у Ксенофонта⁶⁹. Аристотелевская трактовка дружбы близка концепции любви-агапе, но в ее ветхозаветной версии: благорасположение к Другому Аристотель считал возможным главным образом между близкими (духовно близкими) людьми. Аристотелевский альтруизм – неуниверсальный; универсальный альтруизм – это продукт позднего стоицизма и христианства.

Хотя в истории идей аристотелевская концепция дружбы в значительной степени снимается христианским учением о милосердной любви, именно идея Другого, благо которого желается ради него самого, и идея отношения к Другому, как к самому себе, прочно вошли в христианскую этику и через нее стали впоследствии одним из краеугольных камней нововременного понятия морали.

Библиография

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

Аристотель. Большая этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

Аристотель. Евдемова этика / Пер. с др.-греч. Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005.

Аристотель. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

Аристотель. Риторика, 1367b5 // *Античные риторика* / Под ред. А.А.Тахо-Годи. М., 1978.

Брагинская Н.В. Комментарии // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4 / Ред.: А.И.Доватур, Ф.Х.Кессиди. М., 1983.

Гусейнов А.А. Античная этика. М.: Гардарики, 2003.

Зубец О.П. Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый // *Этическая мысль* / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 11. М., 2011.

Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // *Этическая мысль* / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 13. М., 2013.

Платон. Алкивиад I // *Платон*. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи. М., 1990.

⁶⁹ Об альтруизме у Аристотеля см., помимо упоминавшегося выше Гила: *Kahn C.H.* Aristotle and Altruism // *Mind (New Series)*. 1981. Vol. 90. № 357. P. 20–40.

Платон. Пир / Пер. С.К.Апта // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М., 1970.

Платон. Федр // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М.: Мысль, 1970.

Annas J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // *Mind* (New Series). 1977. Vol. 86. № 344.

Aristotle's Ethica Nicomachea / Ed. J.Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

Curzer H.J. Aristotle and the Virtues [Chapter 14: Practical Wisdom and Reciprocity of Virtue (NE VI.12–13)]. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Danzig G. The Political Character of Aristotelian Reciprocity // *Classical Philology*. 2000. Vol. 95(4).

Gill C. Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // *Reciprocity in Ancient Greece* / Ed.: C.Gill, N.Postlethwaite, R.Seaford. Oxford, 1998.

Gill C. Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // *The Review of Politics*. 2002. Vol. 64. № 1.

Irwin T.H. Aristotle's Conception of Morality // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* / Ed. J.J.Cleary. Vol. 1. Lanham (MD), 1986.

Judson L. Aristotle on Fair Exchange // *Oxford Studies in Ancient Philosophy* / Ed. C.C.W. Taylor. Vol. XV. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Kahn C.H. Aristotle and Altruism // *Mind* (New Series). 1981. Vol. 90. № 357.

McNeill D. Alternative Interpretations of Aristotle on Exchange and Reciprocity // *Public Affairs Quarterly*. 1990. Vol. 4(1).

Schindler D.C. Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2007. Vol. 40(3).

Theocarakis N. Antipeponthos and Reciprocity: the Concept of Equivalent Exchange from Aristotle to Turgot // *International Review of Economics*. 2008. Vol. 55(1).

Vlastos G. An Individual as Object of Love in Plato [1969] // *Vlastos G. Platonic Studies*. 2nd ed. Princeton, 1973.