

Виктор КОСТЕЦКИЙ

ПЕРЕСКАЗ В ФИЛОСОФИИ:

Как не стать попугаем

Каждый, обученный грамоте, может читать. Образованные люди могут даже знать значение всех слов в прочитанном тексте. Но если специализация текста и читателя сильно разнится, то возникает комичная ситуация: прочитать текст можно, а пересказать нельзя — не получается. Возникает только цитирование и слепой пересказ «близко к тексту». Ситуация становится далеко не комичной, когда преподаватель философии не может пересказать классический философский текст, заменяя пересказ собственным «анализом» или становясь экскурсоводом по цитатам.

Вот вроде бы простой и наглядный пример: аристотелевские тексты по этике. Текстов много, в хорошей сохранности, с хорошими переводами; тема всем понятна по жизненному опыту. Естественно, что Аристотель — далеко не простой автор и к банальностям не склонный. А судя по профессорским пересказам — склонный, и даже сверх меры. Например, в академическом издании «Краткая история этики» Аристотелю отводится самое большое число страниц (больше, чем Гегелю), однако от этики Аристотеля не остается никакого впечатления. Вроде бы все тексты рассмотрены, всем поворотам аристотелевской мысли уделено внимание с соответствующим цитированием. Однако ответить на простой вопрос: что есть такого особенного в учении Аристотеля, что оно нам, современникам развитой цивилизации, нам, русским, интересно — после долгого прочтения будет совершенно невозможно.

Между тем без понимания этики Аристотеля идеология России или продуктивная реформа образования, о которых все чаще говорят, невозможны, — эта мысль только выглядит непонятной. Через Аристотеля, как и других великих мыслителей, нельзя «перепрыгнуть», как нельзя дереву плодоносить, пропустив цветение. У Аристотеля этика, воспитание, образование не просто так связаны с политикой. Этика Аристотеля — не рассуждения о нравственности, не стремление создать особую науку («этика» — термин Аристотеля), а жесткая личная позиция. Аристотель в этике не менее категоричен, чем кантовский «категорический императив». Только императив лежит в другой плоскости, и называется он «прекрасный поступок». Формулируется просто, но категорично (кстати, термин «категория» тоже Аристотеля): «...не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам» [Аристотель, 1984, с. 67]. Слово «поступок» — это не отсыл к «практике», к «действиям», как трактуют авторы академического издания. Термином и, соответственно, понятием в аристотелевской этике является не «поступок», а «прекрасный поступок» — как одно понятие. Вторым по значимости термином является требование «радости»: в ответ на созерцание объективно «прекрасного поступка» у достойно воспитанных людей однозначно возникает

Виктор Валентинович Костецкий — доктор философских наук, профессор. Родился в 1955 году на Крайнем Севере, учился в Ленинграде, жил и работал в Сибири. С 2000 года преподает в разных вузах Санкт-Петербурга, в настоящее время — профессор Академии художеств.

ет эмоция радости. Если именно эта эмоция не возникает, то о добродетели не может идти речи. «Ибо, — добавляет Аристотель, — и правосудным никто не назвал бы человека, который не радуется правому, а щедрым — того, кто не радуется щедрым поступкам, подобным образом — и в других случаях» [Аристотель, 1984, с. 67].

«Прекрасный поступок» в философии Аристотеля — не фигура речи. Есть люди, которые в своей жизни ни разу не совершили «прекрасного поступка»: они-де не дураки. И таких людей не просто много, а большинство. Это их поговорки: «Рыба ищет, где глубже, а человек — где лучше», «Не делай другим добра, не получишь зла». Прекрасный поступок рискован: он за справедливость, а не за выгоду. В истории человечества были периоды, когда человек искал возможность — никогда не упуская случая — совершить прекрасный поступок; особенно этим отличалось рыцарство. Н. А. Бердяев рассматривал рыцарство как метафизическую категорию, аналогично Аристотелю, о чем писал: «...категории рыцарства и буржуазности — категории религиозно-метафизические, а не социально-исторические... Рыцарство остается вечным заданием человеческого духа <...> Дух рыцарства призван хранить подлинный, небесный аристократизм моральных ценностей» [Бердяев, 1989, с. 472].

В аристотелевской философии этика и эстетика неразрывно связаны между собой за счет центрального понятия этики — «прекрасный поступок». Прекрасный поступок прекрасен не тем, что за поступок похвалили словом «прекрасно!», а тем, что у добродетельных людей возникает эмоция радости, при которой лица преобразуются. Преображение радостью, вызванное прекрасным поступком, вносит определенность «прекрасного» в поступок того, кто на него решился. При радости некрасивые лица некрасивых людей преобразуются объективно: глаза лучатся, лицо светится, и даже ставший привычным лик подлости на время оставляет свидетеля прекрасного поступка. Прекрасный поступок лишает мещанство уверенности своего пресловутого «успеха». Не пытаясь осмыслить аристотелевское понятие «прекрасный поступок», авторы академического издания тем не менее замечают его присутствие и вводят от себя термин «моральная личность». «...Моральная личность, — пишут они, — имеет критерий в самой себе, она как бы светится изнутри. Во всех своих этических сочинениях Аристотель то и дело возвращается к этому положению...» [Гуссейнов, Иррлиц, 1987, с. 143]. Образ «свечения» есть у самого Аристотеля: «...нравственная красота (to kalon) продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья — и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости» [Аристотель, 1984, с. 71].

Если идея «прекрасного поступка» в контексте рыцарства понятна, то возникает вопрос: кто из ведущих специалистов Института философии Академии наук, философских факультетов университетов обращал внимание на понятие «прекрасный поступок» в философии Аристотеля? Никто. Более того, в авторитетном издании даже цитаты из Аристотеля о «прекрасном поступке» подменяются расплывчатыми комментариями. «Добродетельные поступки сами есть величайшее удовольствие, — пишут сановные профессора философии. — И кто не радуется таким поступкам, не испытывает наслаждения при их свершении, тот не может считаться счастливым» [Гуссейнов, Иррлиц, 1987, с. 119]. Очевидно, что это совершенно не аристотелевская позиция. Прекрасный поступок и радость за него не обращены к наслаждению и удовольствию, тем более не обращены к счастью. Очевидно, что это ложный пересказ цитаты из текста Аристотеля, вырванной из контекста. По тексту понятно, что прекрасный поступок для добродетельного человека самодостаточен и не требует привязки к удовольствиям и наслаждениям. И уж тем более он не есть «величайшее удовольствие», особенно учитывая возможно трагические последствия. Так, в трагедии Еврипида

«Антигона» все «добродетельные поступки» заканчивались либо казнью, либо самоубийством. Очевидно, что рыцарский аристократизм аристотелевской позиции авторы учебника подменяют бытовым мещанством. То есть в самом существенном месте текста дается максимально далекий от текста комментарий, отчего результат следует поговорке «Ложка дегтя бочку меда портит». Конечно, авторов не следует корить в злонамеренности: они просто не понимают того, о чем пишут, — и сами этого не понимают. Это не безобидная ситуация: сначала ученые недопонимают, а потом министерские реформы не приводят к результатам.

То, что остается вне понимания в государственной академической науке, повторяется в утрированном виде в высшей школе, где тоже любят комментировать Аристотеля. В учебном пособии А. Н. Чанышева, профессора МГУ, четверть «Курса лекций по древней философии» посвящена Аристотелю, при этом нет ни слова о «прекрасном поступке». Между тем это учебное пособие, изданное тиражом почти 100 000 экземпляров, стало авторитетным на десятилетия по всей России: не без его влияния о «прекрасном поступке» напрочь забыли. В таком случае, что остается от этики Аристотеля? «Итак, — писал московский профессор, — этические добродетели — это мудрая середина между крайностями. Так, щедрость — середина между скупостью и мотовством» [Чанышев, 1981, с. 352]. После мудростей подобного рода уже столетия раздаются голоса о том, что Аристотель — величайшая посредственность, «аптекарь», «эмпирик». Между прочим, Аристотель предвидел возможность неадекватного прочтения его размышлений о «срединности» добродетели, о чем не преминул упомянуть. Середину, замечает он, надо понимать по-разному. Например, середина между числами 10 и 2 — это 6. «Но не следует понимать так середину по отношению к нам» [Аристотель, 1984, с. 85]. Для одного 10 мало, для другого 2 много, так что 6 не является серединой ни для одного, ни для другого.

Аристотель, конечно, писал про «середину между крайностями», но в другом контексте, с учетом «прекрасного поступка». Это понимал Ф. Ницше как великий педагог, а не пресловутый автор «Воли к власти». «Человек, — писал Ницше, — это канат, натянутый между животным и сверх-человеком, — канат над пропастью» [Ницше, 1990, с. 9]. Речь идет о том, кто может пройти по канату, когда слева и справа типичные пороки на основе нарушения меры. У Ницше это «сверхчеловек», у Аристотеля — те люди, которые радуются прекрасному поступку (они добродетельны). Кто не радуется прекрасному поступку или не совершает его — не пройдет по канату; в пропасти пороков их удел.

В этике Аристотеля пороки надо знать поименно, они возникают закономерно, если в системе воспитания нет однозначной ориентации на «прекрасный поступок». Мало совершать «прекрасные поступки» — требуется в ответ радость окружающих, радость и понимание. Как следствие, возникает энтузиазм гражданской и военной жизни, который Аристотель определял следующим образом: «...энтузиазм есть возбуждение нравственной части души» [Аристотель, 1984, с. 636]. И. Кант эту мысль Аристотеля не оставил без внимания: «...идея доброго, соединенная с аффектом, — писал он, — называется энтузиазмом» [Кант, 1966, с. 282]. Радость, о которой писал Аристотель в ответ на прекрасный поступок, есть именно аффект по-настоящему добродетельных людей. Радость-в-аффекте заразительна и создает тот дух народа, тот общенародный энтузиазм, без которого настоящего патриотизма просто не бывает. В русской культуре прекрасный поступок бытийствен: например, спасти утопающего с риском для жизни и остаться незамеченным. Это означает «творить добро», вид творчества — духовного, без налета религиозности.

Тема энтузиазма была особенно близка Г. Гегелю, который в своей философии следовал не Платону, а Аристотелю. Именно по этой причине в центре гегелевской фи-

лософии оказывается понятие «дух». Диалектика, о которой много и замечательно писал Гегель, касается энтузиазма, «силы духа» во всех сферах жизни-бытия: в религии, в искусстве, в мышлении, в истории и даже в природе. Дух диалектичен, а не пресловутое «развитие» и «саморазвитие», как судачили в «материалистической диалектике». Дух понимается Гегелем как реальность типа боевой дух, дух народа, дух семьи, дух времени. Да, Гегель никогда не давал определения в общем виде того, что такое «дух» (Geist), как будто исходил из того, что кто не понимает «духа», тому нечего делать в философии. Представление о духе закладывается школьным образованием, особенно при переводах художественных текстов с языка на язык.

Г. Гегель к философии подошел довольно поздно, к тридцати годам. Первые философские опыты были связаны с тем, что в христианстве, по его мнению, становится как-то мало духа религии, все больше литературности в вероучении и все больше театральности в богослужении. Сопоставляя «дух религии» с «духом христианства», Гегель фиксировал их историческое расхождение. Следующий шаг по пути «философии духа» привел к тому, что существование «духа науки» в самой науке стало вызывать сомнение. В своей диссертации «Об орбитах планет» Гегель высмеял стремление науки проводить аналогии между земными и космическими процессами. В частности, критике подверглась методология И. Ньютона. По Ньютону, если раскручивать ведро на веревке, то возникает центробежная сила, которая компенсируется центростремительной силой, — ей в космических масштабах соответствует введенная им «сила всемирного притяжения». По мнению Гегеля, подобные аналогии полезны для производства вычислений, но совершенно неуместны для понимания существа физики. Законы макрофизики и микрофизики качественно различны в силу различия в количественных масштабах. Когда дух физики соподчинен духу совсем другой науки, математики, физика теряет собственную основательность.

Особое внимание Г. Гегель уделял духу и логике духа в искусствах. Например, в музыке изменение темпа произведения существенно меняет его смысл. Темп — количественный параметр, смысл — качественный. По известному утверждению Моцарта, «нельзя ошибаться в темпе!» Точно так же нарушение целостности произведения при увлечении частями лишает его художественности. Напротив, художественность произведений возрастает при соблюдении логики содержания и формы, чему Гегель уделял наибольшее внимание. Для Гегеля неприемлемо распространенное выражение «О вкусах не спорят». При соблюдении логики искусства в отношении ряда категорий: количество-качество, содержание-форма, часть-целое, необходимое-случайное, единичное-общее и ряда других — «хороший вкус» является доказуемым. Есть дух чувственности, и в нем тоже есть логика. Даже в любви, как она существует во времени, есть логика, не говоря уже о логике духа в музыке или поэзии, живописи или театре, в жестах тела и танце.

Есть дух музыки, есть дух поэзии. Могут быть и такие случаи: в музыкальном произведении отсутствует дух музыки, а в архитектурном произведении присутствует. Аналогичным образом в ином поэтическом произведении отсутствует дух поэзии, а, допустим, в музыкальном или театральном произведении его в избытке. По А. Шопенгауэру, дух музыки всеобщ: он есть в любом духе, даже в духе природы или в боевом духе. Дух — странная реальность: в нем есть сила, но, кроме того, есть что-то от музыки, что-то от поэзии, что-то от театра и живописи, а также нечто от религии и творческого самопознания.

Естественно, что есть дух философии. Соответственно, есть дух аристотелевской философии или дух гегелевской философии. Пересказ в истории философии должен опираться на дух той или иной философии, не только на ее тексты. Через тексты на-

до понять дух и именно дух подвергать пересказу с использованием текстов. При этом следует учитывать, что формулировки авторского текста могут быть хуже мыслей самого автора. Даже Гегель извинялся за то, что текст «Науки логики» сам редактировал семь раз, а не семьдесят семь. И эта самокритичность не беспочвенна. Например, во всех томах гегелевских сочинений не найти вразумительных пояснений «духа», а вот Л. Н. Толстой сделал это с большой художественной и научной точностью, причем на основе осмысления личного педагогического опыта. «Есть в школе что-то неопределенное, почти не подчиняющееся духу учителя, — писал Толстой, — что-то совершенно неизвестное науке педагогике и вместе с тем составляющее сущность, успешность обучения — это дух школы... Этот дух школы есть что-то быстро сообщаемое от одного ученика к другому, сообщаемое даже учителю, выражающееся, очевидно, в звуках голоса, в глазах, в движениях, в напряженности соревнования, что-то весьма осязательное, необходимое и драгоценнейшее, потому должное быть целью всякого учителя» [Толстой, 1989, с. 29].

В истории философии у каждого крупного философа есть свой дух философствования, со своей спецификой. Например, Платон рассматривал каждую вещь в связке с идеей, а Демокрит с атомами. Гегель четко различал философию и науку: наука занимается вещами, а философия — духом вещей, например: дух народа, дух времени, дух человечества, дух города (района, здания).

Точно так же есть совершенно неповторимый дух Аристотеля в философии. Причем дух аристотелевской философии, например, неожиданно однозначно проявляется в сочинениях Цицерона или Сенеки, Гегеля или Ницше, Шпенглера или Хайдеггера. Мыслители разные, времена разные — прививка к философии общая, Аристотель.

Вернемся, однако, к вопросу об этике Аристотеля. Ее центр — понятие «прекрасный поступок». Сенека очень точно понял Аристотеля, поверх его текстов, когда столкнулся в натуре с «дурными поступками» своего воспитанника, будущего императора Нерона. Именно тогда Сенека понял, насколько прав Аристотель в своем противостоянии Платону. Будучи приверженцем «академиков», признававших вслед за Платоном высшей реальностью «благо», Сенека в своих нравственных сочинениях вдруг категорично заявляет: «Благо делается благом в сообществе с честностью, честность и сама по себе благо» [Сенека, 1986, с. 327]. Под «честностью» в данном контексте речь идет не о воровстве, а о поведении «человека чести», том самом, по Аристотелю, который совершает «прекрасные поступки» как существенное проявление собственной жизни. Жизнь становится «благом», когда в жизни есть «люди чести», или не становится — без них. На прекрасных поступках можно и должно строить воспитание, но при одном условии, заявленном Аристотелем: в ответ на прекрасный поступок у окружающих должна (!) возникать эмоция радости. Если она не возникает, то это свидетельствует о том, что у людей чего-то нет в их собственном духе (совести). Так Сенека приходит к понятию совести (*conscientia* — со-весть, со-знание). Исходный смысл понятия «совесть» исходит из соотношения эмоция — знание, где знание касается «прекрасного поступка», а эмоция — ответная на него радость. Как отмечал переводчик трактатов Сенеки, «понятие совести как осознанной разумом и в то же время пережитой чувством нравственной нормы было введено в стоицизм Сенекой» [Сенека, 1986, с. 409].

Во времена Платона и Аристотеля такого понятия, как «совесть», не существовало, хотя слово было (*συνείδησις*). Аристотель в своей этике лишь однажды его вспомнил. «Так называемая совесть, — писал он, — которая позволяет называть людей совестящимися и имеющими совесть — это правильный суд доброго человека» [Аристотель, 1984, с. 184]. Очевидно, что контекст этого пояснения не этический, а судебный — как это и было принято в те времена. Сенеке принадлежит заслуга термином «совесть»

выразить аристотелевскую конструкцию добродетели через соотнесение «прекрасный поступок одних — ответная радость с пониманием других». В итоге: бессовестные люди те, кто не испытывает радости за прекрасные поступки кого бы то ни было, даже врагов. Так, античная трагедия приучала уважать врагов, если они совершали прекрасные поступки ради своего народа.

Довольно странно, что в своем ставшем известным учебнике по истории этики авторы позволяют себе опустить тот факт, что понятие «совесть» введено Сенекой, величайшим моралистом с огромным эпистолярным наследием. Уделяя Сенеке пару страниц, они пишут: «Сенека отступает от интеллектуализма стоической этики и говорит об ощущении добра, которое сохраняется даже у крайне порочных индивидов, о чувстве совести как недремлющем и самом строгом суде человеческой личности...» [Гуссейнов, Иррлиц, 1987, с. 183]. Но Сенека, вводя в моральную философию новое понятие — совесть, совсем не об этом вел речь. Пафос Сенеки обусловлен ужаснувшим его открытием: некоторых людей бесполезно воспитывать, а именно тех, у кого нет совести с детства. Отсюда его сетование: «Воспитание — ненадежное дело».

Сенека пришел к понятию совести в связи с личной трагедией неудачи с воспитанием Нерона, которую он теоретически объяснил тем, что его воспитанник оказался изначально без какого-то неизвестного элемента душевности. Подобные случаи среди молодежи стали повторяться все чаще: о наглости «золотой молодежи» времен перехода к империи первым начал возмущаться еще Цицерон. Выводы, к которым приходил Сенека, сводились к тому, что бессовестных людей воспитывать бесполезно; чтобы этого не случилось, с детства надо закладывать основы совести. Как писал Аристотель в «Никомаховой этике»: «Так что вовсе не мало, а очень много, пожалуй даже все, зависит от того, к чему именно приучатся с самого детства» [Аристотель, 1984, с. 79].

Между прочим, положение Аристотеля с воспитанием сына царя Македонии было немногим лучше, чем у Сенеки. Аристотель разрешил проблему воспитания непокорного подростка с замашками «золотой молодежи» тем, что привил ему понимание «прекрасного поступка». Уже став взрослым, Александр Македонский обронил фразу о том, что отцу он обязан жизнью, а Аристотелю — тем, что дает ей цену. Наследник македонского тирана не стал хорошим человеком, но радость армии и гордость за него в веках он вызывал в том числе прекрасными поступками.

Аристотелевская философия «прекрасного поступка», давшая начало его «этике», во многом обращалась к тому, что позднее будет называться «тактом». Например, он пишет: «Порядочность и порядочный человек — это тот, кто довольствуется меньшим того, на что имеет законное право» [Аристотель, 1984, с. 338]. Понятно, что «порядочный человек» — это тот же «человек чести», поданный с позиции, которую Сенека определял как «совесть». В аристотелевской этике нет понятия «такт», «тактичность», но есть соответствующие образы. Например, тот человек мужествен, «кто выносит, что следует, и ради того, что следует, так, как следует и тогда, когда следует...» [Гуссейнов, Иррлиц, 1987, с. 142]. Фразеология такта в этике Аристотеля типична: каждый может рассердиться, — писал он по другому случаю, — это легко; но рассердиться тогда, когда нужно, на того, кого нужно, и так, как нужно, — это дано не каждому.

Этика Аристотеля — в метафизическом смысле «рыцарская» (Бердяев) — призывает человека быть в своем поведении тактичным. Отсюда его призывы к середине между крайностями: «Прежде всего нужно уяснить себе, что добродетели по своей природе таковы, что недостаток и избыток их губят...» [Аристотель, 1984, с. 80]. Чувство такта как раз и позволяет держаться, например, с мерой достоинства — то есть без приниженности или спеси. По сути дела, сами добродетели: достоинство, мужество, щедрость, порядочность и другие, — это феномены прекрасных поступков, несвершение ко-

торых и образует пороки. Порочность души начинается не с крайних пределов порока, а с неспособности к прекрасным поступкам и радости за них. В этом дух аристотелевской этики, а не в пресловутой «середине между пороками» или разделении добродетелей на «этические» и «дианоэтические» в угоду теоретикам. Конечно, это разделение имеет смысл, но в контексте «прекрасного поступка», а не в контексте классификаций.

Аристотель к этическим добродетелям относит те, которые становятся привычкой к прекрасному поступку, они совершаются с пафосом искренней страсти, аффективно, без «рассуждений» (диа-ноэсиса), без заботы о себе. Щедрый человек не высчитывает то, как ему не впасть в мотовство или, напротив, в скупость. Не высчитывает как раз в силу того, что он щедр. Конечно, щедрость можно проявить не от широты души, а ради приличия, обдуманно и взвешенно — это будет тоже неплохо, но не будет этической добродетелью. Добродетели-без-аффекта Аристотель к этике не относит.

В настоящее время в философии существует проблема пересказа: для себя, в качестве конспектирования; для обучения; для исследований; для исполнения. Какая-то часть работы сводится к тому, что можно назвать «экскурсией по цитатам» — как части текстологического анализа. Однако за всеми цитатами стоит логика духа авторского текста, с которого и следует начинать пересказ. Логика духа может не совпадать с терминологией авторского текста, что чаще всего и бывает. Например, Гегеля не пересказывать из Гегеля, равно как Хайдеггера не пересказывать из Хайдеггера. Не случайно существуют традиции пересказов, например, Платона или Гераклита. Иногда традиции пересказа удачные, иногда малоудачные — как, например, с Демокритом, иногда совсем неудачные — как с Пифагором, от которого почти нет письменных свидетельств, или Аристотелем даже в самых доступных его текстах.

Литература

- Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1984.
 Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
 Гуссейнов А. А., Иррлицц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.
 Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
 Толстой Л. Н. Педагогические сочинения. М., 1989.
 Цицерон М. Избранные сочинения. М.: Худ. лит., 1975.
 Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981.