

Коммуникативное единство полиса Аристотеля

Платонов Роман Сергеевич. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

ORCID 0000-0003-2762-1328

В статье ставится цель раскрыть в практическом знании Аристотеля взаимодействие полиса и индивида как коммуникативную структуру, тем самым также разъяснить проблему соотношения блага полиса и блага индивида. Для этого проводится анализ развития человека, каким оно описано в «Этиках» и «Политике» Аристотеля, определяется роль законов, а также деятельности, интеллектуальных и моральных качеств конкретного человека в жизни полиса. Делается вывод, что полис и индивид взаимно определяют друг друга через ряд коммуникативных практик, как следствие, развитие коммуникации различных уровней ведет к полноценной реализации природы как полиса, так и индивида, тем самым снимая возможные противоречия между благом общества и благом отдельного человека.

Ключевые слова: коммуникация, этика, политика, единство, общество, государство, полис, человек, Аристотель, Гегель

Одно из известных противоречий практического знания Аристотеля (этики и политики) составляют его рассуждения о благе из первой и последней книг «Никомаховой этики»: утверждение в первой книге, что «более важным и более полным представляется все-таки благо государства <...> прекраснее и божественней благо народа и государств»¹, и описание в последней книге блага/счастья как «цели всего человеческого»² в виде индивидуальной созерцательной деятельности³. Еще В. Ньюман заметил, что, поставив на первое место благо полиса/народа, Аристотель «должен был бы сделать возвышение масс (“elevation of the mass of men”) одной и характеристик правильного полиса, но он этого не делает»⁴. Наиболее четко эту проблему формулирует А. Тротт, называя самым главным противоречием «утверждение в “Политике”, что люди – существа по своей природе политические, но в “Никомаховой этике”, что в конечном счете лучшая жизнь для людей философская»⁵. Учитывая, что в данном контексте Аристотель наряду с понятием «полис», которое чаще всего переводят как «государство», использует и «народ», а также принимая во внимание замечание Д. Росса о том, что «различие между государством и обществом было, действительно, непонятно любому греческому мыслителю»⁶, можно сказать, что в самом общем смысле речь идет о соотношении блага общества и блага индивида⁷.

Однако, на наш взгляд, в этом противоречии проявляется более существенная проблема, следствием которой оно и является, – проблема единства полиса (насколько самостоятельным в принятии решений и особенным в своем образе жизни может быть человек, оставаясь полноценной частью общества). На единство указывает и сам Аристотель, следуя установке телеологизма (именно общая цель определяет единство) – полис существует «для того, чтобы жить счастливо», в этом его цель и цель жизни каждого отдельного человека совпадают – «для людей конечная цель и в их государственном быту, и в частной жизни оказывается тождественной и так как, конечно, одно и то же назначение и у наилучшего человека, и у наилучшего государственного строя»⁸. Цель индивида включена в цель полиса, так как создается «общество, стремящееся к благоденствию всех»⁹. Но именно это всеобщее благоденствие и остается не проясненным. Поэтому совершенно справедлив вопрос Б. Рассела: «Если мы допустим, что благо, на достижение которого должны быть направлены справедливые поступки, есть благо всего общества или в конечном итоге всего человеческого рода, – представляет ли собою общественное благо сумму благ, которой пользуются индивиды, или же оно есть нечто, по сути принадлежащее целому, а не частям?»¹⁰.

С позиции единства рассматривает в философии Аристотеля связь полиса и индивида Г.В.Ф. Гегель, говоря, что полис «первый по разуму и истине», так как именно на уровне полиса «субъективная деятельность <...> достигает своего определения», а «этика <...> достигает своего завершения в народе». С этим связано, по мнению Гегеля, и определение человека как «политического животного»¹¹ – только в полисе человек обретает свою целостность,

«субстанциональность»¹², человек сам по себе не существует. Однако Гегель видит в этом и недостаток, ведь по этой причине Аристотелю «не могла прийти в голову мысль создать учение о так называемом естественном праве, он именно не мог рассматривать абстрактного человека вне реальной связи». Это, согласно Гегелю, характерно вообще для греческой культуры, которой «не было знакомо абстрактное право наших современных государств, изолирующее отдельного человека, дающее ему, как таковому, полную свободу действий и все же связывающее всех, как невидимый дух». Это недостаток также и потому, что ограничивает «самостоятельность целого», то есть полиса/государства¹³. Таким образом, прочтение Гегеля – это яркий пример поглощения полисом индивида, когда, отвечая на вопрос Рассела, можно сказать, что целому принадлежит все, а частям ничего. Хотя сам Гегель не формулирует эту проблему так, как это будет сделано позже в аристотелеведении, говорит он именно о ней и даже предлагает свое решение – «абстрактное право» (Гегель почти упрекает Аристотеля в том, что у того не было понятия «гражданское общество»). Поскольку роль полиса действительно велика, проблема единства по сути переходит в проблему самоценности индивида.

При этом логика поглощения не сходится с некоторыми рассуждениями Аристотеля. Согласно которым, если, с одной стороны, полис «есть общение подобных друг другу людей»¹⁴, с другой – «полис при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть полисом», ведь его составляют не просто «отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим качествам»¹⁵. Лучше всего эту специфику выражает фраза К.С. Льюиса, в которой он афористично передает свое понимание аристотелевского полиса, – «город – это единство непохожих»¹⁶. Можно сказать, что единство существует как сложная структура сходств и различий. Соответственно, необходимо прояснить то, что до этого только констатировалось. Так, например, П.П. Гайденок говорит: «В “Государстве” Платона ни одна из сфер жизни не является сколько-нибудь самостоятельной, а все предельно централизованно, подчинено целому и лишено всякого значения само по себе <...> у Аристотеля <...> требование централизации оказывается существенно ослабленным, хотя и не исчезает полностью»¹⁷. Но простая констатация не операциональна – она не дает лучшего понимания функционирования полиса, не имеет выхода на решение таких отдельных противоречий, как соотношение блага полиса и индивида.

I.

Подсказку для преодоления логики поглощения дает Г.Г. Майоров, полагая приоритет блага полиса над благом индивида более в качестве условности методологического характера, нежели существенного различия, как у Гегеля, тем переводя проблему из рассуждений о сущности, субстанциональности (онтологии, антропологии) в рассуждения о методе (гносеологии). Ведь дело не только в том, что «нравственным человек не может существовать вне общественной и государственной жизни и что поэтому нет “этики” вне “политики”», а еще и в том, что высшее благо как «высшая категория этики» выражает «высшую цель человеческого сообщества»¹⁸. Для того, чтобы раскрыть структуру единства, необходимо учесть, что этика – это не прелиминарная часть политики, а полноценная наука.

Находясь в иерархии практических наук, согласно Аристотелю, ниже политики как более объемной по своим прикладным задачам¹⁹, этика вместе с тем представляет тот уровень знания о человеке, который задает направление развитию любой практической деятельности. В этом смысле этическое учение и есть «своего рода наука о государстве»²⁰, а соотношение политики и этики амбивалентное. Так А.А. Гусейнов пишет – «адекватно понятая политика не может не быть продолжением морали, точно так же, как адекватно понятая мораль не может не развернуться в политику»²¹. Направленные – одна на индивида, другая на вид, – они образуют целостное практическое знание, развитие которого, скорее, напоминает герменевтический круг чтения текста (как движение от части к целому и обратно). Если попытаться развернуть этот круг знания в некоторую гносеологическую последовательность, то получится путь, описываемый В.Ф. Асмусом, который утверждал, что «в практических <...> науках познание идет от следствия к началу <...> это восхождение от индивида к семье и от семьи – к полису»²². Это не только соответствует изложению самого Аристотеля («Никомахова этика», как известно, заканчивается переходом к «Политике»), но и познавательной ситуации человека, который обнаруживает себя (индивида) уже как включенного в родовое развитие (что, опять же, соответствует

гносеологической установке Аристотеля – продвигаться от первого для нас к первому по природе). В соответствие с этими методологическими установками мв и рассмотрим структуру единства полиса и индивида.

II.

Отталкиваясь от первого естественного стремления к «продолжению потомства»²³, конституирование социальных практик только возрастает (семья → селение → полис), становясь чем-то большим, нежели просто жизнь в группе, которая свойственна и некоторым другим видам животных²⁴. Этому особенно способствует речь, выделенная Аристотелем в один из родовых признаков человека²⁵. При этом семья (οἰκία) содержит в себе все модели социальных связей, являясь своего рода социальной матрицей, где индивид обретает первичный опыт общения, проецируя его затем на все возможные отношения²⁶. Таким образом, человек с самого начала своего развития находится в процессе общения, а полис представляет собой максимально и предельно конституированное, развитое общение-общность (κοινωνία), где «самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием»²⁷. Соответственно, человека как «полисное животное» нужно рассматривать в первую очередь в процессе коммуникации, именно в ней ключ к той самой «субстанциальности», которая в изложении Гегеля скорее загадка, чем ответ.

Полис в буквальном смысле создает среду оформления и обитания человека: аккумулирует в себе все практики общения – «все сообщества (κοινωνία) – это как бы члены государственного сообщества»²⁸. Именно здесь создается досуг (σχολαστικόν)²⁹. Аристотель согласен с мнением, что «счастье заключено в досуге»³⁰, точнее – оно в числе того, «что признают за блаженным»³¹. Полис создает досуг как институт³², когда «собираются <...> вместе, оказывая почести богам и предоставляя самим себе отдых, сопровождаемый удовольствием»³³. Очевидно, что досуг является следствием самой упорядоченности жизни, направленной на благо всех, подобно тому, как «войну ведем, чтобы жить в мире»³⁴. Досуг также есть условие возможности беседы и созерцания. Обеспечивается это в первую очередь тем, что появляется внешнее регулирование поведения индивида – «право (δίκη)³⁵, служащее мерилom справедливости»; именно через такую институционализацию, то есть посредством «справедливого суда/судебного решения» (τοῦ δικαίου κρίσις) справедливость/правосудность (δικαιοσύνη) обретает свою регулирующую силу³⁶. То есть справедливость не принудительную и понятую лишь мудрецам-правителям, а сознательно принимаемую всеми субъектами общения. Как известно, Аристотель полагает правильным только соотносительный (геометрический) метод установления справедливости, где равенство устанавливается с учетом особенностей субъектов³⁷. Очевидно, что такая справедливость становится функцией общения – она создает справедливое равенство его субъектов, что делает возможным общение любого человека с любым человеком: с рабом «в той мере, в какой раб – человек»³⁸, более развитого и даже мудреца с менее развитым. Исключает себя из полноценной койнонии только «распущенный» (ἀκόλαστος), так как деформация им человеческой природы достигает критической точки – он уподобляется зверям³⁹, что фактически является выпадением из структуры общения.

Право опосредует общение как внешний регулятор – законы определяют жизнь во всех ее проявлениях, когда и «воспитание и занятия должны быть установлены по закону»⁴⁰. Но это же, в свою очередь, создает и внутренний – этический – способ регуляции, когда «законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными»⁴¹. При этом часть добродетелей, согласно Аристотелю, регулируют именно коммуникацию – реализуются при «взаимоотношениях (κοινωνεῖν) посредством речей и поступков (λόγων καὶ πραγμάτων)»⁴², то есть в вербальном и невербальном общении. Х. Мэй называет эту функцию полиса созданием «правовой среды» (legal ecology). Того же мнения придерживается и С. Броуди, говоря: «Граждане должны знать законы своего полиса, и законы закрепляют ценности и принципы добра и зла»⁴³. При этом в межличностном общении, согласно Аристотелю, появляется некое иррациональное «расположение» (εὔνοια)⁴⁴ одного человека к другому. Это состояние, когда я – субъект – уже не воспринимаю другого только как объект, но начинаю признавать в нем такого же человека тем, что εὐνοέω (хорошо думаю о другом, воспринимаю как хорошего, хорошо к нему отношусь). Также образуется и рациональное сближение – «единомыслие» (ὁμόνοια), которое устанавливается

посредством речи, без него поддержание предельной, а по сути и всякой, формы койнонии невозможно, так как невозможно реализовать справедливость как функцию общения. Вместе εὐνοια и ὁμόνοια являются основанием этического способа регуляции.

Таким образом, полис «предшествует каждому человеку»⁴⁵ не просто во времени, но именно этически, являясь носителем коллективного опыта, в своей актуализации задавая человеку собственно человеческую форму – вне полиса либо боги, либо животные⁴⁶. Но при этом и сам полис исторически образован индивидами в процессе их ступенчатого объединения (семья → селение → полис). Более того, развиваясь внутри полиса как среды структурированной правом, человек, обладающий должными способностями, выходит на самостоятельный уровень общения. Для добродетельного – «хорошего» (ἀγαθός) – человека все общение становится непосредственным, а регуляция поведения этической. Он «будет вести себя так, словно он сам себе закон»⁴⁷. Р.Г. Апресян обращает внимание на то, что ключевой характеристикой такого общения становится взаимность⁴⁸. Мы можем добавить, что в опосредованном общении взаимность определялась справедливостью/правосудностью, в непосредственном же она реализуется через ту самую справедливость как «полную добродетель в отношении к другому», то есть становится самодовлеющей⁴⁹, отталкиваясь от расположения и единомыслия. Пределом в индивидуальном развитии, по Аристотелю, оказывается не какое-либо слияние всех в коллективном разуме тотального единомыслия, определенного все возрастающей опосредованностью общения, а наоборот – роль опосредованного общения снижается и человек выходит к «совершенной дружбе» (непосредственному межличностному общению, основанному исключительно на моральном и интеллектуальном развитии субъектов дружбы с исключительной же целью их морального и интеллектуального развития, то есть достижения индивидуального блага). Можно сказать, что в пределе своего развития человек как бы превосходит полис. Общение такого человека становится не вне-полисным, но сверхполисным. На этом уровне развития его поддержать может лишь конкретный другой человек, а не предписанные стандарты поведения, традиции и проч. Он мыслит себя как нечто исключительное, в том смысле, что его поведение можно охарактеризовать как специфическую любовь к себе, в которой раскрывается и любовь к другому. Это «себялюбие» (φιλαυτία) схоже с обыденным пониманием эгоизма функционально – как «уделение себе самых прекраснейших и первейших благ», но содержательно отлично от мнения «дурного большинства»⁵⁰, ведь счастье как «деятельность, сообразная добродетели»⁵¹, не может быть без «совершения прекрасных поступков». Более того, определяемое постоянным «предпочтением нравственной красоты»⁵², оно требует этой красоты во всем, в том числе и в друге. Значит, подлинное индивидуальное благо нельзя свести к отвлеченной «созерцательной деятельности»⁵³. Оно должно созидать прекрасное в том числе и в другом человеке – «оказаться причиной (прекрасного поступка) для друга»⁵⁴. То есть угождать «самому главному в себе»⁵⁵ включает и другого, его развитие. Для человека невозможно счастье (достижение своего телоса) без другого человека, обретение же счастья представляет собой деятельность, причем настолько полную (стремящуюся к своему пределу), насколько взаимную.

Соответственно, благо индивида не становится вне-полисным и не сливается с общим благом, а интеллектуальная и моральная автономия развитого индивида создает как возможность обновления полиса, так и возможность конфликта индивида и конкретного полиса – конфликта между добродетельным человеком и недобродетельным государством (законами). Негативным вариантом конфликта является положение распущенного. В результате сам полис определяется входящими в него активными индивидами (как на уровне конструирования законов, так и на уровне частного поступка). Значение человека здесь равносильно значению судьбы (τύχη), у него появляется особая функция (ἔργον), которую С.А. Жебелев весьма удачно переводит глагольной формой – «сделать государство». Если все, что касается судьбы «мы и относим к области пожеланий», то «сделать государство достойным зависит уже не от судьбы, а от знания и свободной воли (ἐπιστήμης καὶ προαίρεσως)» его граждан (προαίρεσις – сознательный выбор – С.А. Жебелев переводит здесь с акцентом на волю, видимо, чтобы обозначить противопоставление судьбе/случаю). Только результатом такого влияния и может стать ситуация, когда «добродетель каждого в отдельности влекла бы за собой и добродетель всех, вместе взятых»⁵⁶, так как нельзя быть добродетельным чужой добродетелью, но добродетель одного может способствовать добродетели другого через коммуникацию (как опосредованную, так и непосредственную). Это задает особый ритм взаимовлияния, которое нельзя понять исключительно функционально: а)

здесь индивид – это гражданин с положенным набором социальных ролей, а полис – система регулирования и воспроизводства индивидов; б) ценностный аспект жизни переносится с частного на общее, или же, наоборот, общее имеет лишь силу следствия из индивидуальной жизни. Другими словами, имеется некоторое сущностное единство – полис и человек реализуются во взаимопроникновении⁵⁷ и это взаимопроникновение коммуникативно.

III.

Свободный и морально развитый индивид участвует в жизни полиса через коммуникацию. Поэтому, когда, например, Гегель упрекает Аристотеля в отсутствии в его системе «гражданской свободы» как качества субъекта коммуникации необходимого для преодоления противоречия между общим благом и частным, то дело не в том, что в его время, в отличие от античности, уже проявилась разница между государством и обществом, а потому, что не замечает, что у Аристотеля такое же качество («защиты своей отдельной личности») выражает моральная свобода, то есть не «каждый признается личностью», а только морально развитый и только в степени, пропорциональной его моральному развитию. Но морально развитую личность в этике Аристотеля Гегель ассоциирует непосредственно с царем, и даже с вполне конкретным, – «здесь уму Аристотеля, без сомнения, предносился образ его Александра, который должен господствовать подобно некоему богу, над которым, следовательно, никто не может властвовать, не может властвовать даже закон»⁵⁸. Это последнее утверждение – очевидное и сильное преувеличение⁵⁹. Тем более Гегелем не учитывается, как Аристотель отвечает на свой вопрос: «под какой частью полезнее находиться – под властью лучшего мужа или под властью лучших законов?»⁶⁰.

Этот вопрос Аристотеля затрагивает в первую очередь ту особенность законов, согласно которой они «выражают собой только общие положения и не заключают в себе предуждений на отдельные случаи». Сторонники царской власти, согласно Аристотелю, из этого делают вывод, что нужен «лучший муж», то есть царь. Аристотель соглашается с ними в том, что мелочность законов ведет к формализму, как в примере с египетскими врачами, которые боялись отступать от предписанных правил лечения, то есть ориентировали свои действия не на состояние больного, а на инструкции. Однако вывод из этого Аристотель делает другой. Ведь у закона есть и преимущество – ему чужды страсти, «в законе их нет, а во всякой человеческой душе они неизбежно имеются». Выход Аристотель видит в коллегиальности, когда «сходятся вместе, творят суд, совещаются и выносят решение, но все эти суды касаются единичных дел». Таким образом происходит согласование общего с частным – не просто через морально развитую личность (лучшего мужа), но через коммуникацию⁶¹. В этом не просто апелляция Аристотеля к некоему большинству, при которой его умозаключение «масса менее поддается порче, чем немногие» повисало бы в воздухе. В этом именно указание на ключевую роль коммуникации, которая является формой осуществления свободы человека (конечно, при условии его морального развития), буфером между индивидом и обществом. Понимание общего, фиксируемое в неких определениях и суждениях, на практике оказывается в отрыве от всякого конкретного случая. Всякий закон тем самым есть насилие над действительностью и не может быть адекватен ей и природе человека (столь же динамичной)⁶², а значит требуется более точное регулирование. Это и происходит посредством коммуникации, где частный опыт одного, другого, третьего и т. д. помогает насколько возможно точнее попасть в цель (используя аристотелевскую метафору стрельбы из лука⁶³, можно сказать, что происходит коммуникативное прицеливание, фокусировка). Поэтому о тех вещах, относительно которых «нельзя установить закона, нужно особое решение голосованием»⁶⁴. Это также пример того, что даже мудрец (приближающийся в своем личном опыте к совершенству), хоть и может быть образцом, ориентиром, не может быть единственным судьей, монархом. Так как для того, чтобы распространить свой опыт на жизнь других людей, ему надо включить в свой опыт и опыт всех прочих⁶⁵. Ему нужно вступить в коммуникацию хотя бы с одним человеком, чтобы узнать данную конкретную ситуацию другого человека, а если эта ситуация касается жизни полиса, то с достаточным кругом свободных и морально развитых людей. В этом смысле коммуникация не может потерять своей специфической иерархичности, реализуемой, например, в добродетели дружелюбия⁶⁶, но и превратиться в монолог тирана, морального гуру она тоже не может. Сам же человек при этом включается в жизнь полиса не как элемент, единица, винтик, а коммуникативно как самоценный субъект.

Неудивительно, что интерпретация Гегеля не дает увидеть именно моральную основу коммуникации полиса, а сложная структура коммуникации, порождаемая во многом именно моральным основанием, разрывается для него на две крайности: отсутствие свободы личности или превращение такой свободы в деспотическую. Проводимый нами анализ как раз показывает, что свобода существует в аристотелевской модели практически по описанию Гегеля – свобода отдельного человека совмещается с единством целого, но только не «невидимым духом», а коммуникацией, а в основе свободы не право, а мораль. Следствием и проявлением такой морально-коммуникативной организации существования человека является геометрическая трактовка справедливости. Соответственно, соглашаясь с сутью разъяснения Гегелем соотношения индивида и полиса у Аристотеля, мы предлагаем коммуникативный вариант интерпретации структуры этого соотношения.

Коммуникативное единство также соответствует проводимому Аристотелем сочетанию единства и различия. Различия прежде всего раскрываются в роде занятий. Так, полис существует в реализации набора «функций» (производства материальных благ – «пропитания», «ремесла»; обеспечения безопасности; создания досуга; утверждения закона – решения «о том, что полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой»)⁶⁷. Соответственно, «в нем должны быть <...> земледельцы <...> ремесленники, военная сила» и т. д.⁶⁸. Однако учитывая, что различие рода деятельности определяется различием индивидуальных способностей и степенью добродетельности, люди здесь не просто набор инструментов. И это как раз видно в единстве, описывая которое, Аристотель, как кажется, практически формулирует кантовский категорический императив. «Но когда один служит средством, а другой – целью, то между ними нет ничего общего, за исключением только того, что один играет при этом активную, другой – пассивную роль»⁶⁹. «Общим» является все, что объединяет, устраняет различие. Например, «питание, или количество территории, или что-либо другое подобное» (к тому же эти функции не цель, а средство). Можно упомянуть, что совершенная дружба как высшая форма межличностного общения реализует пифагорейский принцип «у друзей все общее» (φιλότης ἰσότης)⁷⁰. Другие виды общения не требуют, чтобы общим было все, но что-то должно быть. При этом речь идет явно о материальной составляющей в современном понимании, то, относительно чего можно «получать равные и неравные доли», но какую-либо долю все же иметь. Именно отсутствие доли в общем и делает человека средством, то есть его интересы никак не учитываются. В этом мы получаем очевидный ответ на вопрос Рассела. Однако единство не только в потреблении благ, но и в уже упоминавшемся «единомыслии». Люди разной степени добродетельности, в том числе и интеллектуальной, очевидно, мыслят по-разному, и это хорошо, так как поддерживает различие в деятельности, а также соответствует природе, но вместе с тем они имеют свою долю в общем потреблении и относительно ряда вещей (в первую очередь справедливости) должны иметь согласие. То есть Аристотель вводит критерий не чисто социального отличия, но и отличия индивидуального интеллектуально-нравственного развития самого субъекта.

Таким образом, правильное развитие человека неизбежно амбивалентно (это и проявляется в соотношении этики и политики) – его отличие от других важно не меньше, чем его сходство с ними. И абсолютное единство со стиранием всех отличий, и абсолютная непохожесть разрушат коммуникацию. Так, абсолютно одинаковый доступ всех к материальным благам несправедлив, но и доступ к какому-либо виду материальных благ лишь части граждан превращает остальных в орудия (здесь необходимо пропорциональное распределение); абсолютно одинаковое личностное развитие противоречит природе человека, то есть в реальности может только симулироваться, но и отсутствие общего понимания добра и зла, блага, справедливости и т. п. делает общение невозможным. Нахождение баланса, правильного/должного соотношения между единством и различием и составляет сложность существования полиса, а значит, и существования человека как такового. Собственно такой баланс и является результатом коммуникативных процессов, эксплицируемых практическим знанием. Условно он предстает в виде соотношения индивида и полиса, где индивид представляет отличия, а полис сходство, общность, народ.

В этой ситуации с учетом всего рассмотренного выше мы можем говорить о коммуникативном единстве блага полиса и блага индивида. Их различие – это только раскрытие одного предмета в двух аспектах, в двух измерениях⁷¹, и одно без другого не может существовать.

Этому подтверждение и неполнота «политической деятельности» как указание на несводимость человека к гражданину (то есть к части полиса). Обеспечивающие устройство полиса «поступки <...> государственные <...> не избираются во имя них самих», они принципиально неполны, их цель внешняя. То есть парадоксальным образом «государственные поступки», созидающие «благо государства», не объединяют жизнь индивида и полиса в достижении этого сверхличного блага, а отчуждают индивида от полной реализации его родовой сущности, заставляя служить внешней цели, лишая собственного бытийного пространства – досуга⁷², а значит, и наслаждения дружеским общением⁷³. Выйти из этого парадокса можно только при рассмотрении отношения полиса (общества) и индивида как коммуникативного единства. Тогда становится понятным, что цель-благо-счастье⁷⁴ есть нечто целостное, но сложность этой целостности возможно описать через многоуровневую коммуникацию.

Структура рассмотренных процессов, создающих единство полиса и индивида, кратко может быть описана следующим образом:

Опосредованное правом полисное общение, состоящее из общений индивид-индивид, индивид-группа, группа-группа, которые реплицируются семьей как социальной матрицей в каждом новом поколении и далее развиваются в полисе, формируют человека. В ходе этого процесса человек становится интеллектуально и морально самостоятельным⁷⁵. Он как бы преодолевает рамки полиса, поступая так, «будто он сам себе закон», и осуществляя уже непосредственное межличностное общение в совершенной дружбе, где отношение к другому не просто благожелательное, а другой воспринимается как другой-Я⁷⁶. Тогда же индивиду становится доступна и высшая деятельность – интеллектуальное созерцание, познание природы вещей, в котором и истинное удовольствие, и предельно возможное совершенство развития природы человека. Но преодолевая полис, индивид и возвращается в него как гражданин, судья, законодатель. В этом статусе уже он влияет на полис, на формирование следующего поколения, активно включаясь в коммуникацию. Таким образом, согласно Аристотелю, актуализация природы человека происходит в симбиозе индивидуального и родового развития. Частный опыт вливается в родовой, а родовой корректируется частным. Конечно же это идеальная модель, представляющая жизнь только правильного полиса, именно в правильном полисе общее благо и частное отражают и выражают друг друга, не имея противоречия. Однако более важно, что путь обретения такой гармонии и для идеального полиса, и для порочного (как его развитие и изменение) одинаков – это общение и общение основанное в первую очередь не на праве, а на морали. Тот, кто желал бы сделать полис порочным, должен был бы в первую очередь разрушить коммуникацию, лишить моральное основание его значимости, лишить личность возможности говорить. У закона лишь вспомогательная, подготовительная функция, только выйдя в пространство морали, то есть довлея самому себе как существо стремящееся к полноценному развитию своей природы, полагающий себя прежде всего индивидуальностью, а не элементом устоявшихся социальных практик, человек оказывается способным как на максимальное сближение с другим человеком, так и на критику, и изменение существующей системы организации полиса, включая закон. В каком-то смысле, предлагаемый Аристотелем в практическом знании путь является социальным коррелятом платоновского мифа о пещере, с той разницей, что возвращение не имеет цели просто вывести всех из пещеры на свет, а привести свет в пещеру. В отличие от гносеологической пещеры-заблуждения-тюрьмы социальная пещера – это дом (полис), без которого человек не может существовать, но этот дом может быть и тюрьмой, а может быть и хорошо обустроенным, тогда и жизнь в нем не будет обманом, и выход не будет мучительным бегством, а возвращение болью ослепления, закон не будет цепями, а всякий новый человек будет иметь возможность полноценного развития. Именно тогда между благом общества и индивида не возникает противоречия. Способ устранения противоречия и достижения такой гармонии прочитывается в текстах Аристотеля довольно ясно – это общение, можно сказать, что это программная установка практического знания Аристотеля. *Единство непохожих* достигается в диалоге, полилоге, во всесторонней развернутой коммуникации.

Список литературы

1. Антоновский А.Ю. Коммуникация как эпистемическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 47. № 1. С. 5–24.

2. *Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля // *Этическая мысль*. 2014. № 14. С. 65–85.
3. *Аристотель*. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. 408 с.
4. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
5. *Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
6. *Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
7. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 2001. 400 с.
8. *Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 687–752.
9. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонов. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
10. *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 264 с.
11. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // *Гегель*. Соч. в 14 тт. Т. 10. М.: Типография «Печатный двор», 1932. 454 с.
12. *Гусейнов А.А.* Мораль и политика: уроки Аристотеля // *Ведомости*. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004. С. 94–128.
13. *Доватур А.И.* «Политика» Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 38–52.
14. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 416 с.
15. *Платонов-Поляков Р.С.* Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // *Этическая мысль*. 2015. Т. 15. № 1. С. 70–90.
16. *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки*. 2017. № 1. С. 136–146.
17. *Рассел Б.* История западной философии. В 3 кн. / Пер. под ред. В.В. Целищева. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2001. 992 с.
18. *Саксонхаус А.* Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики // *Феминистская критика и ревизия истории политической философии*. М.: РОССПЭН, 2005. С. 53–81.
19. *Солопова М.А.* Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ и $\sigma\upsilon\gamma\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ в шестой книге «Никомаховой этики» // *Историко-философский ежегодник'2016*. М.: Аквилон, 2016. С. 7–32.
20. *Чанышев А.Н.* Аристотель. М.: Мысль, 1987. 221 с.
21. *Aristotelis. Ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 p.
22. *Aristotle. Eudamian Ethics* / Tr. by J. Solomon // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. Vol. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. P. 1922–1981.
23. *Aristotle. Nicomachean Ethics* / Tr. and ed. by R. Crisp // *Cambridge texts in the history of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 215 p.
24. *Aristotle. Nicomachean Ethics* / Tr. by W.D. Ross, revised by J.O. Urmson // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. J. Barnes. Vol. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. P. 1729–1867.
25. *Aristotle. Politics* / With tr. by H. Rackham. L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 p.
26. *Aristotle. Politics* / Tr. by B. Jowett // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. P. 1986–2129.
27. *Aristotle. The Nicomachean Ethics* / Tr. by H. Rackham // *Aristotle in 23 vol.* Vol. 19. Cambridge: Harvard University Press; L.: William Heinemann Ltd., 1934. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.005EN> (дата обращения 11.09.2018).
28. *Broadie S.* Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. N.Y.: Cambridge University Press, 2007. 203 p.
29. *Guthrie W.K.C.* A history of Greek philosophy. Vol. 6: Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 456 p.
30. *Lewis C.S.* The Problem of Pain. Quebec: Samizdat University Press, 2016. 102 p.
31. *May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y.: Continuum International Publishing Group, 2010. 189 p.

32. Miller D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: The Clarendon Press. 1995. 424 p.
33. Newman W. L. *The Politics of Aristotle*. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1887. 580 p.
34. Ross D.W. *Aristotle*. L.; N.Y.: Routledge, 1995. 322 p.
35. Trott A.M. *Aristotle on the Nature of Community*. N.Y.: Cambridge University Press, 2014. 224 p.

Communicative unity of Aristotle's polis

Roman S. Platonov. RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

The article sets a goal to reveal the interaction of the polis and the individual in Aristotle's practical knowledge as a communicative structure, thereby also to explain the problem of the correlation between polis's good and individual's good. I analyse the human development, as it is described in the "Ethics" and "Politics" of Aristotle, define the role of laws and activities, intellectual and moral qualities of a particular person in the life of the polis. It is concluded that the polis and the individual mutually influence each other with the aid of a number of communicative practices. As a result, the development of communication of different levels leads to the full realization of the nature of both the polis and the individual, thereby eliminates the possible contradictions between the good of society and the good of the individual.

Keywords: communication, ethics, politics, unity, society, state, polis, human, Aristotle, Hegel

References

1. Antonovski, A. "Communication as an Epistemic Problem", *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and philosophy of science], 2016, V. 47, No. 1, pp. 5–24. (in Russian)
2. Apresyan, R. "The Problem of the Other in Aristotle's Philosophy", *Eticheskaya Mysl'* [Ethical Thought], 2014, No. 14, pp. 65–85. (in Russian)
3. Aristotelis. *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 pp.
4. Aristotle, "Eudamian Ethics", trans. by J. Solomon, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J. Barnes, Vol. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. pp. 1922–1981.
5. Aristotle, *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], with trans. by T. Vasil'eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: "Kanon+" Publ., 2011. 408 pp. (in Russian trans.)
6. Aristotle, *Fizika* [Physics], trans. by B.П. Карпов, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981. pp. 59–262. (in Russian trans.)
7. Aristotle. "Nicomachean Ethics", trans. and ed. by R. Crisp, in: *Cambridge texts in the history of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 215 pp.
8. Aristotle. "Nicomachean Ethics", trans. by W.D. Ross, revised by J.O. Urmson, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J. Barnes, Vol. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. pp. 1729–1867.
9. Aristotle, "Nikomakhova etika" [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. pp. 53–294. (in Russian trans.)
10. Aristotle. *Politics*, with trans. by H. Rackham. L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 pp.
11. Aristotle. "Politics", trans. by B. Jowett, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. pp. 1986–2129.
12. Aristotle. "Politika" [Politics], trans. by S.A. Zhebelev, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. pp. 375–644. (in Russian trans.)
13. Aristotle. "The Nicomachean Ethics", trans. by H. Rackham, in: *Aristotle*, 23 vol. Vol. 19. Cambridge: Harvard University Press; L.: William Heinemann Ltd., 1934. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.005EN> accessed on 11.09.2018].
14. Asmus, V.F. *Ancient philosophy*. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2001. 400 pp. (in Russian)
15. Braginskaya, N.V. "Notes", in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. pp. 687–752. (in Russian)

16. Broadie, S. *Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*. N.Y.: Cambridge University Press, 2007. 203 pp.
17. *Chanyshv A.H. Aristotle*. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 221 pp. (in Russian)
18. Dovatur, A.I. "Politics" of Aristotle", in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. pp. 38–52. (in Russian)
19. Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 pp. (Russian trans.)
20. Gajdenko, P.P. *The history of Greek philosophy in its connection with science*. Moscow: Librocom Publ., 2009. 264 pp. (in Russian)
21. Guseynov, A.A. "Morality and politics: lessons from Aristotle", *Semestrial papers*, 2004, No 24, pp. 97–131 (in Russian)
22. Guthrie, W.K.C. *A history of Greek philosophy. Vol. 6: Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 456 pp.
23. Hegel, G.W.F. "Lectures on the History of Philosophy. Part two: Greek Philosophy", in: Hegel. *Collected Works*, 14 vols. Moscow: Pechatnyj dvor Publ., 1932. 454 pp. (in Russian trans.)
24. Lewis, C.S. *The Problem of Pain*. Quebec: Samizdat University Press, 2016. 102 pp.
25. Majorov G.G. *Philosophy as the search for the Absolute: theoretical and historical experiments*. Moscow: Librocom Publ., 2012. 416 pp. (in Russian)
26. May, H. *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*. N.Y.: Continuum International Publishing Group, 2010. 189 pp.
27. Miller, D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: The Clarendon Press, 1995. 424 pp.
28. Newman, W. L. *The Politics of Aristotle*, 4 vol. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1887. 580 pp.
29. Platonov-Polyakov, R. "Being Toward Happiness: Eudaimonia in Aristotle's Ethics", *Eticheskaya Mysl'* [Ethical Thought], vol. 15, No. 1 (2015), pp. 70–90. (in Russian)
30. Prokofyev, A.V. "Definitions and typologies of justice in the history of Western ethical thought", *Izvestiya Tula State University. Humanities*. 2017. No 1, pp. 136–146. (in Russian)
31. Ross D.W. *Aristotle*. L.; N.Y.: Routledge, 1995. 322 pp.
32. Russell B. *History of Western philosophy, 3 vol.*, ed. by V.V. Celishchev. Novosibirsk: Publishing House of the Russian Academy of Science, 2001. 992 pp. (in Russian trans.)
33. Saxonhouse, A. "Aristotle: imperfect men, hierarchy and limits of politics", *Feminist Interpretations and Political Theory*. Moscow: ROSSPEN Publ., pp. 53-81 (in Russian trans.)
34. Solopova M.A. "Rational soul and its virtues: the meaning of terms γνῶμη and συγγνώμη in the Nicomachean Ethics", *History of Philosophy Yearbook '2016*. Moscow: Akvilon Publ., 2016. pp. 7–32. (in Russian)
35. Trott, A.M. *Aristotle on the Nature of Community*. N.Y.: Cambridge University Press, 2014. 224 pp.

¹ EN 1094 b 10. Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском, а также древнегреческом языках приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией по изданию И. Беккера.

² EN 1176 a 30.

³ EN 1177 a 10 – 1178 a 5. Подробнее о соотношении понятий «цель», «благо» и «счастье» в практическом знании Аристотеля см. *Платонов-Поляков Р.С.* Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // *Этическая мысль*. 2015. Т. 15. № 1. С. 70–90.

⁴ *Newman W. L.* The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887. P. 286–287.

⁵ *Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. N.Y.: Cambridge University Press, 2014. P. 8.

⁶ *Ross D.W.* Aristotle. L.; N.Y.: Routledge, 1995. P. 251.

⁷ Заметим, что не все исследователи видят здесь противоречие. Так У. Гатри полагает, что Аристотель называет созерцание высшим благом лишь в некоем идеальном смысле, признавая «неудобную истину (awkward truth)», что природа человека «двойственна» (духовная и физическая), а значит, такое счастье – недостижимый идеал (*Guthrie W.K.C.* A history of Greek philosophy. Vol. 6: Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 332). Но трактовка Гатри не снимает проблему соотношения благ, а просто оставляет благо полуса единственно реальным (достижимым) благом.

⁸ Pol 1334 a 10–15.

⁹ Pol 1280 a 30.

¹⁰ *Рассел Б.* История западной философии. 2001. С. 235.

¹¹ Чтобы избежать необоснованных коннотаций этого определения в современном понимании «политического», лучше переводить «πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον» как «полисное человек животное» (Pol 1253 а 5–10).

¹² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // Гегель. Соч. в 14 т. Т. 10. М.: Типография «Печатный двор», 1932. С. 302–303.

¹³ Там же. С. 304.

¹⁴ Pol 1328 а 35.

¹⁵ Pol 1261 а 15–20.

¹⁶ «Aristotle has told us that a city is a unity of unlikes» (Lewis C.S. The Problem of Pain. Quebec: Samizdat university Press, 2016. P. 97).

¹⁷ Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 259.

¹⁸ Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. С. 96.

¹⁹ «Поскольку наука о государстве пользуется другими науками как средствами» (EN 1049 b 5). Как поясняет это утверждение А.И. Доватур – «здесь мы находим обоснование мысли, что полис является высшей формой человеческого объединения, способствующей достижению счастливой жизни, то есть жизни, согласной с добродетелью» (Доватур А.И. «Политика» Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 38).

²⁰ EN 1094 b 10.

²¹ Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004.

²² Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 2001. С. 232.

²³ Pol 1252 а 25–30. Д. Миллер называет его «врожденным импульсом к жизни в сообществе (innate impulse to live in communities)», который ничем не детерминирован, так как «у людей есть желание жить вместе, даже когда они не нуждаются во взаимопомощи» (Miller D. Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Oxford Clarendon Press. 1995. P. 35).

²⁴ Pol 1253 а 5–10.

²⁵ Например, А.Ю. Антоновский, говоря об Аристотеле как первом, кто дал ««коммуникативное» определение человека», имеет в виду именно выделение речи в родовой признак, то есть вербальную коммуникацию, а не весь комплекс социального взаимодействия (Антоновский А.Ю. Коммуникация как эпистемическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 47. № 1. С. 7).

²⁶ Pol 1160 b 20 – 1161 а, 1164 b 1–5. Именно поэтому слово «οἰκία» имеет лишь приблизительные переводы «семья» или «домохозяйство» (первое дает ложные ассоциации с современным пониманием семьи, второе выделяет только хозяйственную, экономическую функцию). На наш взгляд, точнее всего суть «οἰκία» передает именно «социальная матрица».

²⁷ Pol 1253 а.

²⁸ EN 1160 а 5–10.

²⁹ «Досужая жизнь», как называет это А.Н. Чанышев (Чанышев А.Н. Аристотель. С. 186).

³⁰ EN 1177 b 5.

³¹ EN 1177 b 20–25.

³² То есть нормативно урегулированную устойчивую социальную практику.

³³ EN 1160 а 25. А.А. Гусейнов видит именно в возможности досуга ключевое значение полиса – «только в полисе возможно выделение досуга как пространства свободной деятельности, являющегося одновременно также пространством человеческой эвдемонии» (Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. № 24: Политическая этика: социокультурный контекст. Тюмень, 2004).

³⁴ EN 1177 b 5.

³⁵ С.А. Жебелев, видимо, переводит здесь «δίκη» как «право» в том же смысле, как и Н.В. Брагинская – правда/правосудие (EN 1134 а 30–35). В англоязычных переводах используется только «justice».

³⁶ Pol 1253 а 35.

³⁷ EN 1106 а 25 – 1106 b 5. Дополнительно о видах справедливости см. Miller D. Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Oxford Clarendon Press. 1995. 67–87; Прокофьев А.В. Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 136–146.

³⁸ EN 1161 b 5–10.

³⁹ EN 1146 b 5 – 1148 b 15.

⁴⁰ EN 1179 b 35.

⁴¹ EN 1103 b 1–5.

⁴² EN 1126 b 10–15.

⁴³ May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y.: Continuum International Publishing Group, 2010. P. 156; Broadie S. Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. N.Y.: Cambridge University Press, 2007. P. 127.

⁴⁴ В переводе «Евдемовой этики» Т.В. Васильева использует слово «благосклонность». В английских переводах (Д. Росс, Х. Рэкхэм, Р. Крипп) стандартно используется слово «goodwill».

⁴⁵ EN 1253 а 25.

⁴⁶ EN 1253 а 5, 25–30. Такую включенность индивида в общую жизнь особенно отмечает В.Ф. Асмус: «Достижение высшей цели жизни вовсе не означает для него (Аристотеля. – Р.П.) бегства от действительности <...> Хотя высшая цель – созерцательное постижение, интеллектуальная интуиция, однако человеческая природа, по Аристотелю, не совершенна. В силу ее несовершенства жизнь нуждается в ряде благ» (Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 2001. С. 279).

⁴⁷ EN 1128 а 30.

⁴⁸ Апресян Р.Г. Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 78.

⁴⁹ Н.В. Брагинская переводит δικαιοσύνη как правосудность, как раз для того, чтобы отделить ее от справедливости в чисто этическом значении (Подробнее см.: Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 715–717).

⁵⁰ EN 1168 b 20–30.

⁵¹ EN 1177 а 10–15.

⁵² EN 1169 а 10–30.

⁵³ EN 1178 b 5–10.

⁵⁴ EN 1169 а 30–35.

⁵⁵ EN 1168 b 25–30.

⁵⁶ Pol 1332 а 30–40.

⁵⁷ Д. Миллер, по сути, говорит о таком взаимопроникновении, когда описывает «политический натурализм Аристотеля», где государство не навязанная человеку форма общежития, при этом в процессе ее реализации человек создает и себя самого (Miller D. Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Oxford Clarendon Press. 1995. P. 56–66). По этому пути идет и А. Тротт. В аристотелевском политическом учении она ищет вариант «открытого сообщества / open community» и подсказки для современных политических реалий, один из вариантов которых, например, в том, что «“Политика” дает возможность для более инклюзивного понимания гражданства, определяя его с точки зрения деятельности» (Trott A.M. Aristotle on the Nature of Community. N.Y.: Cambridge University Press, 2014. P. 202). Лейтмотивом ее анализа становится утверждение, что «сообщество проявляет себя в деятельности, а не в институтах и законах, которые его поддерживают» (Ibid. P. 133). Политическая жизнь (political life) естественным образом «возникает из сосуществования людей, как они есть; она возникает в деятельности, которая проявляется в политическом сообществе (political community)» (Ibid. P. 11). В этом смысле политическое сообщество есть не просто результат деятельности, но и форма деятельности, поэтому без конкретного человека полис существовать может, а вот человек без полиса нет. Также А. Тротт пытается показать, что Аристотель отрицает «исключение одних людей (рабов и женщин. – Р.П.) ради политического процветания (political flourishing) других» (Ibid. P. 201) из социально-политического пространства. Эти выводы А. Тротт кажутся слишком оптимистичными и не согласованными с этическим учением Аристотеля, так как для нее «политическая жизнь» – именно гражданство, а полис – исключительно государство. Гражданство же, по Аристотелю (согласно ее интерпретации), не есть определенная законом принадлежность (номинальная), а деятельное участие в жизни общества. Это более мягкое, чем у Гегеля, понимание единства все-таки не решает проблему соотношения благ.

⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Op. cit. С. 304.

⁵⁹ Здесь к тексту Аристотеля более внимателен В. Ньюман, отмечающий, что даже если предполагать, что «Политика» была написана до воцарения Александра, тем более до битвы при Херонее, а указание на смерть Филиппа лишь поздняя вставка (см. о смерти Филиппа Pol 1311 b 1–5), то очевидно, что «его политические взгляды остались неизменными», так как «Политика» остается тематически полностью ориентированной на блага городов-государств (Newman W.L. The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887. P. 477–479).

⁶⁰ См. фрагмент Pol 1286 а 5–25.

⁶¹ Pol 1286 а 5–25.

⁶² Этот недостаток законов должна компенсировать «доброта / ἐπιείκεια», описываемая Аристотелем как «исправление законного правосудия» (EN 1137 b 10–15), согласно Х.-Г. Гадамеру, она создает «некое лучшее правосудие» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. Б.Н. Бессонов. М.: Прогресс, 1988. С. 376). В данном контексте ἐπιείκεια – добропорядочность – это именно доброта. М.А. Солопова указывает на два значения этого понятия в этике Аристотеля: «в широком смысле это синоним для “добродетели” <...> в более узком смысле это доброжелательный, справедливый», именно во втором значении ἐπιείκεια описывается Аристотелем как качество, компенсирующее недостатки законов, «связанные с коллизией общего и частного: нельзя прописать в общей норме закона всевозможные частные случаи его применения» (Солопова М.А. Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов γυῖον и συγγυῖον в шестой книге «Никомаховой этики» // Историко-философский ежегодник'2016. М.: Аквилон, 2016. С. 25–26).

⁶³ Когда Стагирит говорит о благе, он использует метафору стрельбы из лука. «Разве познание (γνώσις) его (блага. – *Р.П.*) не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного (τοῦ δέοντος)?» (EN 1094a 20–25). Д. Росс и Р. Крипп для перевода «δέον» используют более нейтральное «right».

⁶⁴ EN 1137 b 25–30.

⁶⁵ В добавление к этому можно сказать, что самодостаточным мудрец оказывается только в процессе созерцательной деятельности. Во всех прочих аспектах своей жизни он нуждается в другом человеке, при этом не только для удовлетворения телесных потребностей, но и для общения (а для общения не только межличностного, но и полисного – через это общение он расширяет свой личный опыт, через него только имеет возможность приблизиться и к созерцательной деятельности). Ведь, повторимся, вне полиса либо звери, либо боги.

⁶⁶ Специфика этой добродетели в ровном, «одинаковом» отношении ко всем «незнакомым и знакомым» (EN 1126 b 10–30). По своей сути дружелюбие есть не что иное, как устойчивый коммуникативный навык должного качества. Его моральную составляющую Р.Г. Апресян описывает так – «и в содействии удовольствию, и в отвращении страдания он (дружелюбный. – *Р.П.*) исходит не из желания Другого, а из понимания прекрасного и стремления практически его утвердить» (Апресян Р.Г. Проблема Другого в философии Аристотеля. С. 74). «Одинаковое» взаимодействие с другими есть выражение должного поведения на уровне привычки – «такой человек будет общаться со всеми как должно (δεῖ ὁμιλεῖν)» (EN 1126 b 25–30). Без понимания дружелюбия именно как воспитанного, интеллигентного коммуникативного навыка Аристотеля можно, что называется, ловить на слове и обвинять в противоречии, так как буквально через несколько предложений «одинаково» (ὁμοίως) превращается в «по-разному» (διαφερόντως). Одинаковость же выражает надлежащую реализацию «должного / δέον», которое продуцируется «различиями», ориентированными на установку «воздавать каждому, что подобает (πρέπον)» (EN 1127 a 1–5). Эта установка может быть и чисто теоретической (философской), но актуальна она только в системе коммуникации, выражающей собой социальный порядок (реализующей различия через себя или даже формирующей их в себе), где собственно и возникает деление на «близких и посторонних», «высокопоставленных и обычных».

⁶⁷ С. Броуди резюмирует эти описания Аристотеля так: «“полисное” относится к области, где деятельность заключается в определении и реализации наиболее эффективных механизмов в целом для жизни в человеческом обществе» (Broadie S. Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. N.Y.: Cambridge University Press, 2007. P. 124).

⁶⁸ Pol 1328 b 5–15.

⁶⁹ Точнее, «когда один ради того/другого, а тот ради себя (ὅταν ὁ ἓν τὸ μὲν τοῦτου ἕνεκεν τὸ δ' οὗ ἕνεκεν)», когда «один делает/созидает, другой берет/потребляет (ἢ τῷ μὲν ποιῆσαι τῷ δὲ λαβεῖν)». Под влиянием кантовского императива находится и перевод Х. Рэкхэма. Только Б. Джоуэтт дает точный перевод “one exists for the sake of the other”, не вводя читателей в заблуждение лишними коннотациями.

⁷⁰ EN 1158 a.

⁷¹ К такому – чисто методологическому приему (анализу) – относится и различение первой и второй эвдемонии (политической и философской), и описание частей души (которое не есть утверждение наличия у человека трех душ).

⁷² EN 1177 b 15–25.

⁷³ EN 1158 a 5.

⁷⁴ В телеологии Аристотеля все три понятия выражают один и то же феномен.

⁷⁵ Хотя нужно подчеркнуть, что такой самостоятельности достигают, по мнению Аристотеля, не все. Существует такая категория людей, как «рабы по природе», также не прописывается ясно роль женщины (дополнительно об этом см. *Саксонхаус А.* Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики // *Феминистская критика и ревизия истории политической философии.* М.: РОССПЭН, 2005. С. 53–81).

⁷⁶ Не отстраненный «он», а другой воспринимаемый как Я-сам, «ἕτερος αὐτός» (EN 1169 b 5–10), «ἄλλος αὐτός» (EE 1245 a 30).