

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ



Роман ПАЛЕЕВ

Доктор юридических наук, доцент.
Российская академия адвокатуры и нотариата.
105120, Российская Федерация, Москва, ул. Малый
Полуярославский, д. 3/5;
e-mail: okspaleeva@gmail.com

АРИСТОТЕЛЬ ОБ ИЗБИРАТЕЛЬНОМ СЧАСТЬЕ

Анналы древности актуализируют мечту человека о счастье, которое, раздробившись, представлено в тысячах учений: от утверждения бесконечного счастья, нескончаемого блаженства до полного его отвержения, от многочисленных определений этого состояния, отрицающих друг друга, вплоть до абсурда или уплощённого понимания жизни. Философы не обошли вниманием эту проблему. Они пытались отыскать формулу целостного постижения счастья. Они были убеждены в том, что ясное представление об этом состоянии может способствовать единению человечества, изменению ценностей и жизненных установок. Наиболее глубокую разработку этой темы находим у Аристотеля. Философ исследует разные грани этой проблемы. Он скрупулёзно разбирает всевозможные представления о счастье, выдвигает и отвергает те или иные взгляды на формулу счастья. Принцип фелицитарного порога в развитии человечества исходит из положения Аристотеля о том, что счастье, эвдемония, возможно только при определённых материальных условиях, говоря современным языком, при уровне жизни, достаточном для того, чтобы жить в достатке.

Ключевые слова: счастье, фелицитология, эвдемонизм, добродетель, этика, благо, страсть, благоразумие, порочность, деятельность

Формула счастья

В XIX в. французский социолог Алексис де Токвиль отправился в Америку, чтобы изучить традиции и нравы этой страны. Он, в частности, хотел понять, почему в Америке демократическое общество оказалось либеральным [4, с. 227]? Одно из сильных впечатлений Токвиля: почему на фоне всеобщего благополучия так много меланхолически настроенных народов? Иначе говоря, богатство есть, а счастья нет. Разве процветание не приносит благополучия и наслаждения?

Человечество в своём становлении на протяжении огромного периода находилось в состоянии выживания и поэтому могло быть способно лишь на испытание кратковременных радостей. Но такое состояние ещё не отличало людей от животных и ставило их вне категории счастья. Выход на уровень стабильного существования позволил человеку испытывать разнообразные виды счастья и проявлять тем самым существенные стороны своей духовности. Стремление к повышению уровня жизни в обществе есть, скорее, стремление к созданию именно возможности счастья для как можно большего числа людей, так как эвдемоническое счастье зиждется на благополучии, но это благополучие ещё не есть само счастье.

Создание Аристотелем эвдемонизма как интегрального фелицитарного учения, иерархизированного по отношению к благам, заложило системную основу науки о счастье. В античности зародились основные противостоящие друг другу фелицитарные направления – гедонизм и стоицизм, последний в расширенном варианте предложено именовать неонтологизмом. Христианство трансцендирует аристотелевский эвдемонизм, отказываясь от гедонистических мотивов в нём. Но под именем эвдемонизма выступают гедонисты XVIII в., что вносит дисбаланс в понимание деонтологической этики И. Канта, направленной против такого эвдемонизма, по сути, гедонизма. В отечественной философии, имеющей истоки в православии, учения напрямую не посвящены рассмотрению феномена счастья, но содержат основные фелицитарные идеи.

Даёт ли Аристотель в «Никомаховой этике» один определённый ответ на вопрос о том, что является счастьем для человека, или же следует говорить о двух противоречащих друг другу ответах? В первой книге «Никомаховой этики» он утверждает, что счастье для человека заключается в эвдемонии (блаженстве). Эвдемония же состоит в разумной добродетельной деятельности души. Исходя из контекста «Никомаховой этики», казалось бы, следует принять положение о многих добродетелях, однако в аналогичном месте «Эвдемовской этики» эвдемония определяется как деятельная полнота жизни, соответствующая полноте добродетели; причём очевидно, что добродетель – это нечто скорее цельное, нежели род, содержащий виды.

Аристотель выделял первую (высшую) эвдемонию, которая связана с дианоэтическими добродетелями. В шестой книге «Никомаховой этики» говорится, что человек, обладающий практической мудростью, необходимо обладает всеми этическими добродетелями [3, с. 190]. Однако в той же шестой книге приводится положение о существовании двух главных, относящихся к разумной деятельности, добродетелей: практической мудрости и теоретической мудрости [3, с. 281]. И хотя принято считать, что для Аристотеля не все философы суть хорошие люди и не все хорошие люди суть философы, в десятой книге он называет счастьем исполненную добродетелью теоретическую деятельность.

С авторами нескольких работ об этике Аристотеля полемизирует В. Харди [17]. Ссылаясь на техническую терминологию Дж. Акрилла, он различает «первую» и «вторую» эвдемонии, т. е. основанные на добродетелях теоретической и практической мудрости. По общему мнению С. Кларка, Дж. Купера и Дж. Акрилла, исследователь Аристотеля испытывает вполне законную неудовлетворённость, если у него нет концепции взаимосвязи обеих эвдемоний. При этом Кларк полагает, что в его возможностях дать необходимые объяснения, и смысл их состоит в том, что добродетельная жизнь прокладывает путь к познанию бога, а знание бога учит нас правильно действовать в мире. Однако В. Харди представляется недопустимым такое приведение к общему знаменателю добродетели философа и добродетели горожанина. Он задаётся вопросом: каким образом опыт созерцания божественной природы, единой, простой и неизменной, может преобразоваться в некую интеллектуальную интуицию, способствующую человеку в его работе биолога или государственного деятеля?

В. Харди согласен с положительным ответом С. Кларка на вопрос о том, предлагал ли Аристотель в следующих книгах «Никомаховой этики» последовательно развить положения первой книги, и если это так, то был ли он прав, считая такое развитие последовательным. С предложенной Акриллом интерпретацией понятия «предельной добродетели», в которой тот отвергает идентификацию этого понятия с приводимым в десятой книге положением о том, что эвдемония есть «соответствие высшей добродетели», Харди не согласен. В данном случае он разделяет мнение Купера, утверждающего, что «предельность» здесь имеет не «включительный», а «исключительный» смысл.

Однако в отличие от Дж. Купера, считающего, что в десятой книге прямо рекомендуется всем и каждому фанатически посвящать себя метафизике, В. Харди останавливается на том, что Аристотель последовательно имеет в виду два рода совершенной деятельности, из которых один, теоретический, несомненно, предпочтительней, и в той или иной мере смешение с практическим всегда необходимо для достижения эвдемонии. Но образ жизни, в котором этот род действительно главенствует, Аристотель рекомендовал лишь тем, кому это позволяет наличие способностей к мышлению и благоприятность внешних обстоятельств.

Аристотель считал, что у раба не может быть счастья. Он выдвинул теорию о естественном превосходстве эллинов («свободных по природе») над «варварами» («рабами по природе») и об оправданности господства первых над вторыми. Отнесение рабов в разряд людей низшей категории и даже в разряд одушевлённых предметов связано также с концепцией Аристотеля о сущности человека как социально-политического существа. Для него человек вне общества (племени, общины, государства) – это бог или животное. Но так как рабы представляли собой иноплеменный, пришлый, элемент в полисе, лишённый гражданских прав, то и получалось, что рабы – это вроде бы и не люди. По этим воззрениям, раб становится человеком, только обретя свободу.

В вопросе о том, что есть счастье, отмечает Аристотель, возникает расхождение, и большинство даёт ему иное определение, нежели мудрецы. «В самом деле, – рассуждает философ, – для одних счастье – это нечто наглядное и очевидное, скажем удовольствие, богатство или почёт – у разных людей разное; а часто [даже] для одного человека счастье – то одно, то другое: ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впав в нужду – в богатстве, а зная за собой невежество (агноиа), восхищаются теми, кто рассуждает о чём-нибудь великом и превышающем их [понимание]» [3, с. 57]. Соответственно, по Аристотелю, большинство людей, которых можно считать весьма грубыми, подразумевают под благом и счастьем удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений.

Для всего, что делается, размышляет Аристотель, есть некая цель. Целей несколько, но только одна является конечной, т. е. совершенной, она и будет искомым благом. Это цель, которую мы «избираем всегда саму по себе и никогда как средство» [3, с. 62].

Принято считать, уточняет Аристотель, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь мы всегда выбираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почёт, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются не ради них самих. Они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих благ, ни ради чего-то другого. Мы считаем, что счастье больше всех благ достойно избрания, но всё же оно не стоит в одном ряду с другими. «Итак, счастье как цель действий – это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное» [3, с. 63].

Рассуждение о счастье предполагает, что мы уже знаем, что это такое. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчётливее определить и его суть [3, с. 30]. Здесь Аристотель снова сталкивается с множеством мнений. Одним счастьем кажется добродетельность, другим – рассудительность, третьим – известная мудрость, а иным – всё это вместе или что-нибудь одно в соединении с удовольствием. Есть и такие, что включают в понятие счастья и внешнее благосостояние.

Одни из этих воззрений широко распространены и идут из древности, другие же разделяются немногими, однако знаменитыми людьми [3, с. 67]. Аристотель считает, что обсуждать все мнения бесполезно. Достаточно обратиться к тем суждениям, которые имеют известные основания. «Мы не должны, – пишет Аристотель, – упускать из виду, что рассуждения, управляющиеся от начал и приводящие к началам, различны» [3, с. 67].

Счастье – это благо

Аристотель в «Никомаховой этике» разделил блага человеческой жизни на три группы: внешние, духовные и телесные [3, с. 56]. К классификации человеческих потребностей обращались многие философы. Они пытались развести то, что относится собственно к человеку, и то, что он обретает в погоне за ложными фетишами. С этой точки зрения уместно вспомнить, что А. Шопенгауэр, обращаясь к истолкованию человеческого бытия, сводил различия между людьми к трём основным категориям.

1. Что *есть* индивид в самом широком смысле слова. Сюда относятся, следовательно, здоровье, сила, красота, темперамент, нравственный характер, ум и его развитие.

2. Что *имеет* индивид – т. е. всякого рода собственность и владение.

3. Чем индивид *представляется*. Под этим выражением, как известно, понимают, каков он в представлении других, т. е., собственно, как они его *представляют*... [16, с. 262].

Аристотель оценивает счастье как прекрасное благо: «Счастье это высшее и самое прекрасное благо, доставляющее величайшее удовольствие» [3, с. 67].

Итак, определение Аристотеля совпадает с мнением тех, кто понимает счастье как добродетель или как какую-то определённую добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, по мнению Аристотеля, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение её, склад души или деятельность. Ведь может случиться так, что имеющий склад души не исполняет никакого блага – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, – а при деятельности это невозможно, ибо оно с необходимостью предполагает действие, причём успешное.

Но для счастья, согласно Аристотелю, нужны внешние блага. В самом деле, как совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств? Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, ещё меньше можно

быть счастливым, если дети и друзья отвратительны или если были хорошие да умерли. А потому для счастья нужны, видимо, и такого рода благоприятные обстоятельства. Именно поэтому некоторые отождествляют со счастьем удачу, тогда как другие – добродетель.

Эти рассуждения Аристотеля житейски достоверны, но небезупречны. Счастье едва ли не напрямую выводится из внешних обстоятельств. Речь в основном идёт о материальном благополучии. Интересно, как в этом контексте Аристотель прокомментировал бы содержание романа В. Гюго «Собор Парижской богоматери»? Ведь Квазимодо уродлив, одинок, но находит счастье в любви. Конечно, это романтическое произведение, но оно противоречит рассудочному прагматизму.

Аристотель также ставит вопрос: можно ли считать счастьем результат обучения, приручения или ещё какого-то упражнения? Наконец, не является ли оно просто удачей? «Конечно, если вообще существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дарится богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ» [3, с. 68]. Даже если счастье не посылается богами, а является плодом добродетели и своего рода усвоения знаний или упражнения, оно всё-таки, по мнению Аристотеля, относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное.

«В то же время [счастье] – это нечто общее для многих, ведь благодаря своего рода обучению и усердию (*eprimeleia*) оно может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели. А если быть счастливым так лучше, чем случайно, то разумно признать, что так и бывают [счастливыми], коль скоро сообразному с природой свойственно иметь состояние наипрекраснейшее из возможных, так же как и сообразному с искусством и со всякой причиной, а особенно <сообразному> с наилучшей. Предоставлять же случаю самое великое и прекрасное было бы слишком опрометчиво» [3, с. 68–69], – полагает Аристотель.

Античный философ вновь возвращается к определению счастья как деятельности души сообразно добродетели. «Мы, стало быть, разумно, – рассуждает Аристотель, – не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам (*ουρὸ πρακτικος*), а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее. Ведь для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни. А между тем в течение жизни случается много перемен и всевозможные превратности судьбы, и может статься, что самого процветающего человека под старость постигнут великие несчастья, как повествуется в троянских сказаниях о Приаме; того же, кто познал подобные превратности судьбы и кончил [столь] злосчастно, счастливым не считает никто» [3, с. 69].

Как же тогда называть человека счастливым, если неизвестно, чем закончится его жизнь? Выходит, замечает Аристотель, тогда вообще никого не следует называть счастливым. Разве только, если человек умер. Если же мы не называем умершего счастливым, то без ошибки признать человека блаженным можно, лишь когда он уже вне зол и несчастий. «Взирать на конец» – мысль Солона – означает иметь в виду не просто конец жизни, но её внутреннюю наполненность, осуществлённость цели. «Действительно, можно допустить, что у человека, прожившего в блаженстве до старости и соответственно скончавшегося, происходят многочисленные перемены, связанные с его потомками, причём одни из потомков добродетельные и добились достойной жизни, а у других всё наоборот. Ясно также, что потомки могут быть в самых разных степенях родства с предками. Однако было бы, разумеется, нелепо, если бы умерший переживал перемены вместе с потомками и становился то счастливым, то снова злосчастливым, но нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чём и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков» [3, с. 70].

После этих рассуждений Аристотель ставит вопрос: может быть, следовать за превратностями судьбы отнюдь неправильно? Ведь хорошее или плохое зависит не от них. Для счастья же главное – деятельность сообразно добродетели, а противоположные деятельности – для противоположного счастью. Действительно, ни в одном из человеческих дел не заложена такая основательность, как в деятельности сообразно добродетели. Аристотель считает, что случайностей бывает много, и они различны по значению, ясно, что незначительные счастливые случаи, точно так же как и соответствующие несчастливые, не оказывают на жизнь решающего влияния. Истинно добродетельный здравомыслящий человек умело переносит все превратности судьбы и всегда совершает самые прекрасные из возможных в данном случае поступков.

Истинная благодать или то, что ценится?

Аристотель задумывается: относится ли счастье к вещам, заслуживающим похвалы, или, скорее, к тому, что ценится? Между тем все заслуживающие похвалы, очевидно, заслуживают её за известное качество. Ведь мы хвалим правосудного и мужественного и вообще добродетельного. Тогда ясно, что наилучшим вещам пристала не похвала, но нечто большее и лучшее. Никто ведь не хвалит счастье так, как правосудие, но, видя в нём нечто более божественное и лучшее, почитают его блаженством. Счастье – это начало в том смысле, что все мы ради него делаем всё остальное, а такое начало и причину благ мы полагаем чем-то ценным и божественным.

Человеческой добродетелью Аристотель считает добродетель не тела, но души, а счастьем называет деятельность души. Ни одна из нравственных добродетелей не является врождённой для человека, ибо всё природное не может приучаться к чему бы то ни было. Например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх. Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению мы в них совершенствуемся.

Если добродетели связаны, по мысли Аристотеля, с поступками и страстями и всякий поступок сопровождается удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства. Добродетели определяют даже как некое бесстрашие и безмятежность. Следовательно, добродетель – это способность поступать наилучшим образом во всём, что касается удовольствий и страданий, а порочность – это её противоположность.

Итак, договоримся, что (нравственная) добродетель имеет дело с удовольствиями и страданиями, что она возрастает благодаря тем поступкам, из-за которых она возникла. В душе, по Аристотелю, есть три вещи: страсти, способности и устои. Добродетель, видимо, соотносится, по словам античного мыслителя, с одной из этих трёх вещей. Страстями, или переживаниями, философ называет влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь, ненависть, тоску, зависть, жалость – вообще всё, чему сопутствуют удовольствия или страдания. Способности – это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои – это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем страстями, например гнев: если гневаемся бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так же и со всеми остальными страстями.

Аристотель имеет в виду нравственную добродетель, ибо она называется в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток или середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и страдании возможно и «больше», и «меньше», а то и другое нехорошо. «Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой, во всяком случае, она существует постольку, поскольку её достигает» [3, с. 86].

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, полагает Аристотель, ибо у некоторых страстей в самом названии выражено дурное качество, например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Мужество – это обладание серединой между страхом и отвагой. Названия для тех, у кого избыток бесстрашия, нет (как и многое не имеет имени), а кто излишне отважен – смельчак, и кто излишне страшится и недостаточно

отважен – трус. «Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно. А значит, именно то, что испытали в Елене старейшины [троянского] народа, и нам надо испытывать к удовольствию и при всех обстоятельствах повторять их речи, ибо если мы сможем так, как они, отдалить от себя удовольствие, то меньше будем совершать проступки» [3, с. 93].

По справедливому замечанию Аристотеля, добродетель, так же как и порочность, зависит от нас самих. Люди сами виноваты, что стали такими от вялой жизни, так же как сами бывают виноваты, что делаются неправосудными или распущенными: одни, делая зло, другие, проведя время в попойках и тому подобных занятиях, создают людей определённого рода. И не только пороки души произвольны, но в некоторых случаях пороки тела тоже. Каждый человек в каком-то смысле виноват в своих собственных злых делах, полагая, что благодаря им ему достанется наивысшее благо.

Аристотель задаётся вопросом: почему добродетель более произвольна, нежели порочность? Ведь для того и другого, т. е. для добродетельного, так же как и порядочного, цель по природе, как бы то ни было, явлена и установлена, а с этой целью соотносит всё остальное, какие бы поступки ни совершали. Поэтому, видится ли цель каждому человеку такой или иной не по природе, но есть в этом что-то от него самого, или цель дана природой, но всё остальное добропорядочный человек делает произвольно. Соответственно и у порочного есть самостоятельность, если не в целях, так в поступках.

Далее, философ задумывается, с какого рода удовольствиями связано благоразумие. Различаются удовольствия тела и души. Возьмём, скажем, честолюбие и любознательность. «...В обоих случаях человек наслаждается тем, что ему приятно, причём тело ничего не испытывает, но, скорее, мысль. В связи с такими удовольствиями ни благоразумными, ни распущенными не называются. Равным образом не называются так и те, кто имеет дело с прочими удовольствиями, которые не являются телесными: ведь болтливыми, а не распущенными мы называем тех, кто любит послушать и порассказывать и проводит дни, судача о происшествиях; не называем мы так и тех, кто страдает из-за потери имущества или из-за близких» [3, с. 115–116].

По мнению Аристотеля, благоразумие, пожалуй, связано с телесными удовольствиями, но и с телесными не со всеми. Кто наслаждается созерцанием, например, красок и линий картины, не называется ни благоразумным, ни распущенным, а тот, кто наслаждается этим как должно, благоразумными. То же справедливо и для удовольствия слуха: тех, кто чрезмерно наслаждается пением или лицедейством, никто не назовёт распущенными, а тех, кто наслаждается этим как должно, благоразумными.

Кто недостаточно ищет удовольствий, противоположен распущенному. Соответственно, по мысли Аристотеля, распущен тот, кто избегает телесных страданий не потому, что уступает сильному влечению к удовольствию, а по сознательному выбору. Из тех, в ком сознательного выбора нет, одного ведёт удовольствие, а другого – то, что он избегает страдания от влечения, значит, между ними есть разница.

«Понять удовольствие и страдание – задача для философствующего о государственных делах, кто словно зодчий воздвигает [высшую] цель, взирая на которую мы определяем каждую вещь как зло или как благо в безотносительном смысле» [3, с. 211]. Аристотель поставил нравственную добродетель в связь с удовольствием и страданием. А о счастье, подмечает философ, почти все говорят, что оно сопряжено с удовольствием.

И так, согласно Аристотелю, одним кажется, что никакое удовольствие не является благом ни само по себе, ни случайным образом, так как благо и удовольствие – вещи не тождественные. Другие считают, что некоторые удовольствия благие, но что большинство – дурные. Есть ещё и третье из мнений: даже если все удовольствия представляют собою благо, всё-таки невозможно, чтобы высшее благо было удовольствием. Стало быть, мнение, что удовольствие в целом не есть благо, основано на том, что всякое удовольствие – это чувственно воспринимаемое становление, восполняющее естество, а между тем никакое становление не бывает родственно целям, так как, скажем, никакое строительство дома не родственно готовому дому.

Кроме того, благоразумный избегает удовольствий. Рассудительный ищет свободы от страдания, а не то, что доставляет удовольствие. Удовольствия – это препятствие для рассудительности, причём препятствие тем большее, чем больше сами удовольствия, как, например, удовольствие от любовных утех, ведь предаваясь им, никто, пожалуй, не способен что-нибудь понять умом. Кроме того, не существует никакого искусства удовольствия, в то время как всякое благо – дело искусства. Мнение, что не все удовольствия добропорядочные, основано на том основании, что бывают удовольствия постыдные и порицаемые и к тому же вредоносные, так как среди удовольствий бывают и нездоровые. Мнение, что высшее благо не является удовольствием, основано на том, что удовольствие не цель, а сам процесс становления.

Аристотель приходит к убеждению, что удовольствие не есть ни благо, ни высшее благо. Нет оснований, чтобы существовало что-то другое, лучшее, нежели удовольствие, в таком же смысле, в каком цель, по утверждению некоторых, лучше становления. Вот почему, согласно Аристотелю, неправильно говорить, будто удовольствие – это воспринимаемый чувствами процесс становления.

Счастье – понятие избирательное

Согласно Аристотелю, в основе этики лежит наука о человеке. Психология изучает природу человека. Отсюда этика – это прикладная психология. Изучающему этику так же, как и начинающему политику, «нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза, [нужно знать] всё тело... А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела» [3, с. 74–75].

Аристотель решительно отвергал ключевую для Платона концепцию, согласно которой только добродетель создаёт счастье. По Аристотелю, одного счастья недостаточно, счастливый человек должен иметь возможность счастливого выбора из всех видов деятельности, которые ведут к добродетели, а это значит, что выбор определяется не одним только знанием, но и самими выбирающим. Однако, отрицая теоретический выбор в понимании Аристотеля, Платон настаивал на том, что в практической жизни люди действительно имеют возможность выбора, а также несут строгую ответственность за свои ошибки в выборе и подвергаются за это наказанию. Таким образом, разногласия в вопросах теории нейтрализуются при переходе к практическим вопросам.

Если в трудах Платона можно найти утверждение о том, то формы блага являются источником и творцом бытия и счастья, то Аристотель решительно отвергал эту идею. Платон утверждал, что добродетель обязательно приносит счастье и что для добродетельного человека счастье существует независимо от всего остального – здоровья, красоты, силы, талантов, богатства и доходов. В трактовке Аристотеля деятельность души, устремлённая к добродетели, сочетается в счастливой жизни с удовольствием, досугом, благосостоянием, удачей и другими благами, присущими человеку или обретенными им во внешнем мире.

Всякого рода наслаждение, считал Аристотель, предполагает какую-то активность, т. е. применение той или иной силы, и без этого существовать не может. Это аристотелевское учение, что счастье человека состоит исключительно в беспрепятственном пользовании, своей главной способности, передаёт также античный философ Стабей в изложении перипатетической этики: «Счастье есть согласная с доблестью деятельность в поступках, ведущих к желаемому». При этом поясняется, что доблесть есть всякое совершенство.

Счастье, являющееся целью человека, достигается в результате деятельности и прекрасных поступков, а не является пассивным обладанием, неизменным даром или состоянием сознания. Аристотель использовал аналогию с Олимпийскими играми. «Подобно тому как на олимпийских состязаниях, – говорил он, – венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвуют в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» [цит. по: 10, с. 31].

Свободный, разумный и деятельный (созерцательный) человек добродетелен и, следовательно, счастлив. Здесь перед нами объективные ценностные суждения, имеющие антропоцентрический, или гуманистический, характер, выведены на основе понимания человеческой природы и человеческой деятельности.

Современные представления о счастье

Счастье – понятие трудноизмеримое. Оно всегда субъективно. Недаром И. Кант заметил, что счастье есть идеал не разума, а воображения. Содержание счастья обуславливается не только аксиологическим полем философских идей, распространённых в обществе определённой эпохи, но и теми представлениями о счастье, которые бытуют в социуме и выражены в различных формах: в законах, в художественном и литературном творчестве и пр. Содержание счастья, таким образом, сопрягается с пониманием высшего блага, но не всякое переживание счастья является собственно ценностным, аксиологическим, переживанием. В данном случае следует выявить характер сопряжения переживания счастья с ценностью.

Предметом (объектом) счастья становятся те или иные ценности, которые в реальности представлены в виде объектов и к которым приковано внимание на экзистенциальном уровне (ментальные аттракторы). Предмет идеального счастья представляет собой высшую метакцелю, которая в плане выживания лежит в мире реальном. Но если преодолён даже минимальный порог выживания, то, например, аскетам достаточно и этих условий для дальнейших поисков деонтологического или творческого счастья. В обыденной ментальности предмет счастья иногда совмещается с фактором счастья, в философском понимании – с категорией блага, систематизация которого составляет основу аксиологии.

Мировоззренческая функция счастья реализуется благодаря не только его наличию во взглядах человека и общества, но и активному влиянию на формирование мировоззрения в целом. Сама категория счастья, как показал компаративный метод ментальных аттракторов, является ментальным аттрактантом, т. е. притягивает к себе другие понятия, оказывая влияние на формирование всего мировоззрения.

Регулятивная функция счастья часто используется для управления массами и отдельным человеком: созданием в обществе определённых ценностных установок, системы поощрения, норм и образцов. При сознательном отношении к своему счастью можно избежать такого регулирования со стороны, что невыгодно для тех, кто ставит под контроль деятельность других людей. Здравая политика может воспрепятствовать злоупотреблению регулятивной функцией счастья в обществе.

Аристотелевское понимание счастья как высшей цели соотносит его с остальными началами сущности в её высшем проявлении. В системе категорий идеальное счастье представляет собой абсолютное понятие, реальное счастье – сравнительное понятие и, соответственно, подвергается квантификации при моделировании. В рамках философско-антропологической парадигмы счастье выступает в качестве культурного концепта. Этимологический архетип счастья выходит на первый конфликт в истории – разделение земледельцев и охотников, что породило двузначное понимание счастья: как плодов труда и как добычи.

Категория счастья связывает его значения с историей и этнокультурными особенностями. В национальном сознании русского народа существует ценностная амбивалентность счастья при его высокой значимости. Предлагаемый компаративный метод ментальных аттракторов выявляет динамику категории счастья в истории.

Основным достоянием русской фелицитарной мысли можно считать персонализм Н.А. Бердяева, несмотря на отрицание в нём категории счастья как таковой. В персонализме артикулирован новый тип счастья, а именно творческая реализация личности, тип счастья, который в настоящее время сущностно видоизменён. А именно, под творческой реализацией личности стал пониматься успех или победа в соревновании. Поэтому данный вид счастья может именоваться «персонализмом» лишь условно. Таким образом, категория счастья содержит три основных направления: гедонизм, деонтологизм (стоицизм) и «персонализм». В то же время необходимо учитывать фелицитарные взгляды схоластики, которые «трансцендировали» эвдемонизм.

В современный период категория счастья представлена во многих науках, что способствует потере её целостности. Персонализм, создав контекст нового типа счастья, обозначил антропологический кризис человека в обществе успеха как вульгаризированном понимании персонализма, кризис, индикатором которого является категория счастья. А именно, противоречие между единством и многообразием в развитии человечества представлено в этической проблеме счастья, решение которой предложено в христианской и экологической парадигмах введением третьего начала, кроме того, в соблюдении единой антропологической границы (сущностной). Конвенциональная антропологическая граница восходит к метриопатии и соответствует эвдемонизму. Современное состояние фелицитологии нуждается в переосмыслении категории счастья в рамках антропологической парадигмы, сочетающей в себе сущностную и конвенциональную антропологические границы в русле развития человека в целом.

Различные направления аксиологии счастья имеют тенденцию к интеграции. Феноменологические методы фелицитарной антропологии применяются в изучении интенции счастья: аксиология исследует ориентир интенции, герменевтика – характер её, онтология – параметры.

Феноменологическая герменевтика счастья изучает характер интенции, объединяющий цель и смысл существования в идеальном счастье и обусловленный конвенциональной антропологической границей в эвдемоническом счастье. Феноменологическая онтология счастья определяет его статус как событие: как изменение в концептосфере, переживаемое положительно и влекущее за собой положительное изменение в онтогенезе. Минимум и максимум реального счастья обуславливаются конвенциональной антропологической границей, минимум и максимум идеального счастья – сознанием в бытии и качеством медиации. Подвижническое служение высшим ценностям ведёт к отказу от гедонистического и «персоналистического» счастья, к выходу за конвенциональную антропологическую границу. Идентификация с высшими ценностями связана с понятием идеального счастья и в беспредельном служении им отличает данный тип от счастья эвдемонического.

В современном мире счастье мало кто соотносит с добродетелями. Последние века сложили две версии счастья. Аристократия Древнего Египта тратила состояния на строительство пирамид и бальзамирование своих трупов, но никому не приходило в голову смотаться на летнюю распродажу в Вавилон или покататься на лыжах в Финикии. Сегодня люди тратят кучу денег на зарубежные поездки, потому что всем сердцем приняли миф романтического потребительства.

Романтическое потребление родилось из сочетания двух идеологий современности: романтической и потребительской. Романтизм учит, что человек должен полностью раскрыть свой потенциал, а для этого требуется самый разнообразный опыт, какой только удастся получить. Откройтесь широчайшему спектру эмоций, испробуйте разные виды отношений, отведайте стряпню всех народов, научитесь любить и такую музыку, и сякую. И, пожалуй, лучший способ достичь максимального разнообразия – порвать с обыденной рутинной, покинуть привычное окружение и отправиться в дальние страны, где мы можем «ощутить» культуру, запахи, вкусы и нормы других людей. Мы вновь и вновь слышим романтические мифы о том, что новый опыт раскрыл мне глаза и изменил жизнь.

Потребительская идеология учит, что для счастья нужно потратить как можно больше продуктов и услуг. Если нас что-то не устраивает, надо купить какую-нибудь вещь (машину, одежду, экологически чистую пищу) или оплатить услугу (нанять домработницу, обратиться к специалисту по семейным отношениям, записаться на курсы йоги). Заметьте, сегодня любая реклама – это маленький миф о том, как очередной продукт или услуга улучшат вашу жизнь.

Романтизм с его любовью к разнообразию идеально сочетается с постулатами консьюмеризма. Их брак породил неисчерпаемый рынок «впечатлений», на котором зиждется современная индустрия туризма. Ведь туроператор продаёт не билеты на самолёт и не номер в отеле, он

предлагает незабываемые впечатления. Париж – не город, а незабываемое впечатление. Индия – не страна, а впечатление, катание в Альпах – не отдых и не спорт, а ещё одна разновидность впечатления.

Последние полтысячелетия стали свидетелями захватывающей дух череды революций. Земля превратилась в единый экологический и исторический конгломерат. Экономика росла по экспоненте, и сегодня люди наслаждаются таким богатством, о котором раньше в сказках рассказывали. Наука и промышленная революция наделили человечество сверхъестественной мощью и неисчерпаемыми источниками энергии. Полностью преобразился социальный уклад, изменилась политика, повседневная жизнь, психология.

Но стали ли мы счастливее? Можно ли реализовать то богатство, которое человечество накопило уже в течение пятисот лет? Эти неисчерпаемые источники энергии – сулят ли они нам неиссякаемые источники блаженства? Охватим взглядом всю пройденную историю этих семидесяти бурных тысячелетий со времён когнитивной революции – способствовали ли они тому, чтобы в этом мире стало приятнее жить? Был ли покойный Нил Амстронг, чей след виден на Луне (там вечный штиль), счастливее, чем безымянный охотник, который тридцать тысяч лет назад оставил отпечаток ладони на стене пещеры Шове? А если не был, то что толку развивать сельское хозяйство, города, письменность, денежную систему, империю, науку и производство [15, с. 445–446]?

Список литературы

1. Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 898 с.
2. Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской междунаро. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. 708 с.
3. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
4. Арон Р. Алексис де Токвиль // *Этапы развития социологической мысли* / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1993. С. 226–274.
5. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: избранные труды. М.: МПСИ, 1999. 312 с.
6. Гуревич П.С. Антропологическое учение Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности*. Материалы Московской междунаро. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 201–217.
7. Гуревич П.С. *Философское толкование человека*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.

8. Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.
9. Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Евдемова этика в восьми книгах. Греч. текст, русский пер. М.: Канон+, 2011. С. 348-370.
10. Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 5-37.
11. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / Пер. с древнегреч. С. Шейнман-Топштейн. М.: Альфа-Книга, 2016. 1311 с.
12. Платонов-Поляков Р.С. Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // *Этическая мысль*. 2015. Т. 15. № 1. С. 70-90.
13. Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
14. Солопова М.А. Разумная душа и её добродетели: к толкованию терминов $\nu\acute{\nu}\omega\mu\eta$ и $\sigma\upsilon\upsilon\nu\acute{\nu}\omega\mu\eta$ в шестой книге «Никомаховой этики» // *Историко-философский ежегодник*. 2016. № 2016. С. 7-32.
15. Харари Ной Юваль. *Sapiens. Краткая история человечества*. М.: Синдбад, 2017. 512 с.
16. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова, А.П. Скрипника. М.: Республика, 1992. 447 с.
17. Hardie W.F.R. *Aristotele's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 370 p.

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Roman PALEEV

Doctor of Legal Sciences, Associate Professor.
Russian Academy of Advocacy and Notaries,
Malyi Poluyaroslavsky St. 3/5, Moscow 105120, Russian Federation;
e-mail: okspaleeva@gmail.com

ARISTOTLE ON THE SELECTIVE HAPPINESS

Happiness is such a common and seemingly clear word. However, as a philosophical concept, it is endowed with numerous meanings and contradictions. Aristotle also pointed to these difficulties. Of course, happiness is a feeling of ultimate pleasure from achieving the goal, a special state of the soul, when harmony, luck and divine instruction characterize the world and fate. However, people understand happiness in different ways. Examples from different cultures illustrate it particularly well. Thales in his time made fun of people who saw happiness in achieving wealth. Most often, the state of happiness is associated with hedonism, specifically with obtaining certain life benefits. The creation by Aristotle of eudemonism as an integral felicitary doctrine, hierarchized in relation to the benefits, laid the systemic foundation to the science of happiness. In antiquity the main opposing felicitary doctrines were born – hedonism and stoicism, the latest in its extended version is proposed to name non-ontologism. Christianity transcends Aristotelian eudemonism, abandoning its hedonistic motives. However, Hedonism of the XVIII century acts under the name of eudemonism, making imbalance in the understanding of Kant's deontological ethics directed against such eudemonism, which in fact is hedonism. The Russian philosophy with its origins in the Orthodox Church, does not relate its doctrines directly to the happiness, but contains the basic felicitary ideas.

The need for happiness is quite natural, as the desire for it. However, this idea is quite disputable. For example, N. Berdyaev noted that the word “happiness” is the most meaningless of all human words. There is no criterion and measure of happiness. There can be no comparison between the happiness of one person and the happiness of another. It is also not true that man is always and mainly a being who loves himself. Man is a being who torments himself and others and experiences pleasure from this torment. A person does not seek happiness.

Such a desire would be pointless and meaningless. A man seeks substantive benefits and values, which can give him happiness and bliss, but happiness and bliss itself cannot be a conscious goal. Aristotle interprets eudemony as active completeness of life, which corresponds to the completeness of virtue; and it is obvious that virtue is rather something integral, then a genus containing species. The author shows that the very understanding of happiness in Aristotle does not have integrity. There are questions that require clarification of what exactly the ancient thinker had in mind.

Of course, many philosophers did not ignore this problem. Each of them sought to find a formula for integral comprehension of happiness. Aristotle explores the different facets of this problem. Nevertheless, he is convinced that happiness is extremely selective. Ascetic, for example, ignores the benefits of life, but sees the highest pleasure in the spiritual states. Nevertheless, Aristotle's approach to this problem tends to prioritize the benefits of life. He notes that eudemonia is possible only under certain material conditions, in modern language, a level of life must be sufficient to live in material well-being.

Thus, the systematic studies of happiness show that the greatest disorientation is observed in the value understanding of happiness, which includes the subject of happiness, determines its types, parameterizes the result of happiness and manifests itself in its functions. If in the category of ideal happiness antagonism is expressed in the construction of axiology of values, then in the category of real happiness it manifests itself in the conflict of felicitary types.

The Aristotelian understanding of happiness as the ultimate goal correlates with other principles of the essence in its highest manifestation. In the system of categories, ideal happiness is an absolute concept, and real happiness is a comparative concept and, accordingly, is subject to quantification in the modeling. Within the philosophical-anthropological paradigm, happiness acts as a cultural concept. The etymological archetype of happiness comes to the first conflict in history – the division of farmers and hunters, which gave rise to a doublet understanding of happiness: as the fruit of labor and as hunting trophy.

Keywords: happiness, felicitology, eudemonism, virtue, ethics, good, passion, prudence, depravity, activity

References

1. *Antichnaya filosofiya. Entsiklopedicheskii slovar'* [Ancient philosophy. Encyclopedic dictionary], ed. M. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2008. 898 pp. (In Russian)
2. *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchii element evropeiskoi ratsional'nosti* [Aristotelian heritage as a constitutive element of European rationality]. Proceedings of the Moscow international conference on Aristotle (Moscow 17–19 October 2016), ed. V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017. 708 pp. (In Russian)

3. Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], 4 Vols., Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
4. Aron, R. “Aleksis de Tokvil” [Alexis de Tocqueville], *Etapy razvitiya sotsiologicheskoi mysli* [Stages of Development of Sociological Thought], ed. P. Gurevich. Moscow: Progress Publ., 1993, pp. 226–274. (In Russian)
5. Berdyaev, N. *O cheloveke, ego svobode i dukhovnosti: izbrannye trudy* [About Man, his Freedom and Spirituality: Selected Works]. Moscow: Moscow Psychological and Social Institute Publ., 1999. 312 pp. (In Russian)
6. Gurevich, P. “Antropologicheskoe uchenie Aristotelya” [Anthropological Doctrine of Aristotle], *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchii element evropeiskoi ratsional’nosti* [Aristotelian Heritage as a Constitutive Element of European Rationality]. Proceedings of the Moscow international conference on Aristotle (Moscow 17–19 October 2016), ed. V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 201–217. (In Russian)
7. Gurevich, P. *Filosofskoe tolkovanie cheloveka* [Philosophical Interpretation of Man]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 472 pp. (In Russian)
8. Guseynov, A. “Eticheskie sochineniya i eticheskaya sistema Aristotelya” [Ethical Writing and the Ethical System of Aristotle], *Evdemova etika v vos’mi knigakh* [Eudemian Ethics in eight books]. Moscow: Kanon+ Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russian)
9. Guseynov, A. *Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei* [Great Prophets and Thinkers. Moral Teachings from Moses to the Present Day]. Moscow: Veche Publ., 2009. 496 pp. (In Russian)
10. Harari, Noah Yuval. *Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva* [Sapiens. Brief History of Mankind]. Moscow: Sindbad Publ., 2017. 512 pp. (In Russian)
11. Hardie, W.F.R. *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 370 pp.
12. Kessidi, F. “Eticheskie sochineniya Aristotelya” [Aristotle’s Ethical Works], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], 4 Vols., Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 5–37. (In Russian)
13. Plato. *Polnoe sobranie sochinenii v odnom tome* [Complete Works in one volume], trans. S. Sheinman-Topshtein. Moscow: Al’fa-Kniga Publ., 2016. 1311 pp. (In Russian)
14. Platonov-Polyakov, R. “Bytie k schast’yu: evdemoniya v etike Aristotelya” [Being towards Happiness: Eudaimonia in the Ethics of Aristotle], *Eticheskaya mysli*, 2015, Vol. 15, No. 1, pp. 70–90. (In Russian)
15. Schopenhauer, A. *Svoboda voli i нравstvennost’* [Free Will and Morality]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 447 pp. (In Russian)
16. Solopova, M. “Razumnaya dusha i ee dobrodeteli: k tolkovaniyu terminov γνῶμη i συγγνώμη v shestoi knige «Nikomakhovoi etiki»” [Intelligent Soul and its Virtues: to the Interpretation of Terms γνῶμη and συγγνώμη in the sixth book of Nicomachean Ethics], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2016, No. 2016, pp. 7–32. (In Russian)
17. Soloviev, E. *Kategoricheskii imperativ нравstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)