УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Гусейнов А.

АНТИЧНАЯ ЭТИКА

Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)

Киев
2013

АНТИЧНАЯ ЭТИКА

ОТ АВТОРА

Предлагаемый очерк античной этики написан на основе курсов лекций, в течение многих лет читавшихся на философском факультете Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Эти лекции читались в рамках специализации на кафедре этики (не истории философии), что предопределило их своеобразие. Книга хотя и построена по хронологическому принципу, не претендует на место в ряду историко-философских исследований и систематизации. Ее цель состоит в том, чтобы расширить горизонт современных этических дискуссий, способствовать качеству этического образования. Авторское честолюбие будет вполне удовлетворено, если книга станет востребованной единицей отечественной библиографии по этике.

Что касается конкретного замысла работы, хотел бы ограничиться одним замечанием. Я стремился в максимально возможной для меня степени быть объективным в изложении отдельных этических учений, учитывать каждый

раз новейшие результаты историко-философских исследований. Основная трудность при систематизации античной этики состоит в том, чтобы понять ее как единство в многообразии. Многообразие достаточно наглядно. Древние философы также были охвачены духом соревновательности, соперничества, свойственным полисной жизни; они любили подчеркивать своеобразие, оригинальность своих учений, их превосходство над учениями других. А в чем же заключается единство, позволяющее говорить об античной этике как целостном духовном образовании? Оно, на мой взгляд, состояло в следующем: все древние философы – каждый на свой манер – отвечали на один и тот же вопрос о том, как обрести счастье через добродетельное (совершенное) поведение. Стремление к бессмертию, которое столь ярко воплотилось в образах гомеровских героев, было вдохновляющей основой всего античного философствования. Конечно, героический этос и полисная этика – не одно и то же. Но можем ли мы правильно понять вторую, если не видеть в ней продолжение и превращенную форму первого?!!

За многие годы занятий античной этикой я получал разнообразную помощь и поддержку со

стороны многих коллег. Невозможно вспомнить все и всех. Неизбежно обреченный на то, чтобы остаться неблагодарным, я тем не менее помимо основных своих чувств, выраженных в посвящении, хотел бы отметить начальный и конечный этапы работы – выразить благодарность первому заведующему кафедрой этики С. Ф. Анисимову, который, собственно, и пригласил меня на кафедру для чтения курса по истории этики, а также рецензентам А. Л. Доброхотову и С. А. Степанцеву, прочитавшим уже готовую рукопись и сделавшим ценные замечания. С. А. Степанцова хочу особо поблагодарить за труд по составлению словаря терминов, встречающихся в тексте.

16 февраля 2003 г.
Москва

Глава первая

МОРАЛЬНЫЙ КАНОН АНТИЧНОСТИ: ГОМЕР, ГЕСИОД, СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Античная этика возникла как размышление над моральным каноном полисного человека, и сама явилась его понятийно оформленным завершением. Под моральным каноном имеется в виду идеальное представление о совершенной (достойной, добродетельной) жизни – то, на что следует человеку направлять свои сознательные усилия и что составляет конечную точку отсчета, высший критерий в оценке его действий. Он был задан еще в дополисную эпоху, в первых (и по времени, и по значению) текстах древнегреческой культуры – поэмах Гомера, Геснода, изречениях Семи мудрецов, которые в решающей мере потому и стали первыми, основополагающими, что содержали в себе этот канон.

1. ГОМЕР

Первым среди первых был Гомер, полулегендарный автор "Илиады" и "Одиссеи". Считается, что он жил в VIII в. до нашей эры. Он был для древних греков и унаследовавших их культуру римлян общепризнанным эстетическим авторитетом и учителем жизни. Как говорит Платон в "Государстве" (606e), "этот поэт

воспитал Элладу"[1].

Гомер воспевает героев и героический этос. Герои – особые существа, полубоги. Они произошли от людей и богов (так, Геракл, герой героев – сын самого Зевса, Ахиллес – сын морской богини Фетиды, Эней – сын Афродиты, Калхас – внук Аполлона и т. д.). Божественные предки не оставляют их вниманием и заботой, герои общаются с богами, пользуются их покровительством, получают прямые указания к тем или иным действиям. "Божественный", "богоподобный" – самые типичные и адекватные определения героя, которыми пользуется Гомер. Герои несут в себе божественное начало, но они – не боги. В одном очень существенном пункте герои отличаются от богов: они унаследовали смертность от земных предков. Это становится основной болью героев. Им мало того, что они полубоги. Пафос, самая суть героического этоса, состоит в том, чтобы сравняться с богами во всем. Для этого надо преодолеть свою смертность. Жажда бессмертия – вот, что двигает героями, является основой основ героической этики.

Но как достичь этого? Герои, конечно, хотели бы стать бессмертными в прямом, буквальном, физическом смысле слова. Но это невозможно. В данном отношении показательна мифическая

история о том, как Фетида хотела сделать бессмертным своего сына Ахиллеса, то ли закаляя его в огне, то ли купая в подземной реке Стикс, но потерпела неудачу из-за противодействия мужа Пелея. Смертность оказывается непреодолимой преградой для героев. Как говорит Аполлон, отрезвляя Диомеда, готового в своей бешенной ярости сражаться даже с богами, хоть с самим Зевсом, и ранившего Афродиту: "Никогда меж собою не будет подобно племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!" (Ил., V, 440–443) .[2]

В этом вопросе бессильны даже боги, статус человека как смертного существа предопределен судьбой, которая выше олимпийцев (Од., III, 236–238):

> Но и богам невозможно от общего смертного часа
> Милого им человека избавить, когда он уж предан
> В руки навек усыпляющей смерти судьбиною будет.

Если невозможно обрести бессмертие физически, то нельзя ли достичь его через дела, подвиги, которые достойны бессмертных богов?! Герои ставят перед собой именно такую задачу – жить подобно богам и невозможное в физическом смысле бессмертие компенсировать бессмертием дел. Тем самым обозначается пространство

героического этоса.

Нравственно-антропологическая сущность героя задает архетипический образ идеального человека европейской культуры. Герой занимает промежуточное положение между богами и людьми, которые тянут его в разные стороны. В силу этой онтологической раздвоенности (нетождественности, противоречивости) его существование становится проблематичным, неустойчивым: оно явлено не как факт, а как альтернативные возможности, выбор между которыми определяется его собственными сознательными усилиями. Существование героя становится фактом только в качестве нравственной задачи. Герой как бы находится на лестнице, вертикальное положение которой поддерживается его движением: он может или подниматься вверх, умножая тем самым сопряженные с его положением риски, или спускаться вниз, не отменяя этих рисков, но, несомненно, уменьшая их. Единственное, чего он не может делать без того чтобы не разбиться, – стоять на месте. Героя делает героем то, что он отождествляет себя со своей божественной половиной и решается подниматься вверх. Свою жизнь, с бренностью которой он ничего не может поделать, герой наполняет смыслом, выходящим

за ее бренные границы. Он ставит все на кон ради того, чтобы оказаться в пространстве божественного бессмертия.

Герой делает выбор в пользу бессмертных дел. Какие же дела являются бессмертными? Из текста и контекста поэм Гомера можно вычленить следующие их признаки.

Во-первых, способность преступить, подняться над страхом смерти, что обнаруживается в мужестве воина. Своим мужеством, военной доблестью герой как бы заявляет, что бренная природа не может стать ограничением его деятельности. Герои понимают, что война есть нечто плохое ("тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете, кто междоусобную брань, человекам ужасную любит!" (Ил., IX, 63–64). Они воинственны не потому, что не ценят жизнь, а потому, что для них есть нечто более ценное, чем бренная жизнь.

Во-вторых, величие дел. Таковыми являются дела, которые имеют значение для судьбы народа (племени) и олицетворяющего его сословия и в которых принимают участие все лучшие их представители. Герою свойствен соревновательный дух, он отваживается на то, чего хотели бы и стараются сделать многие, но не могут. Он делает то же самое, что многие другие,

но несравненно лучше их. "Тщится других превзойти, непрестанно пылать отличиться" (Ил., VI, 208) – такова важнейшая установка героя. Отличиться, разумеется, не так, как отличаются многие рекордсмены книги Гиннесса, не во всякой ерунде, которой никто, кроме того, кто этой ерундой занимается, не интересуется, а в больших делах. Герой является первым, лучшим в делах, которые выражают волю богов и высоко ценятся среди людей, имеют общезначимый статус.

В-третьих, честь. Честь и есть самое великое для героя; честь понимается при этом как чествование, соответствующее заслугам и положению, как подобающее, уважительное отношение. Сюжетной основой "Илиады" является ссора между Ахиллесом и Агамемноном, которая возникла из-за того, что Агамемнон обесчестил Ахиллеса – отобрал у него пленницу, полученную в качестве награды после успешного боя. О том, как это восприняли окружающие, говорят слова старого мудрого Нестора, обращенные к Агамемнону: "Мужа храбрейшего в рати, которого чествуют боги, ты обесчестил, награды лишив" (Ил., IX, 110–111). Как глубочайшее, самое страшное оскорбление воспринимает это и Ахиллес, который признается (Ил., IX, 646–648):

Сердце мое раздымается гневом, лишь вспомню о том я,
Как обесчестил меня перед целым народом ахейским
Царь Агамемнон, как будто бы был я скиталец презренный.

Да и Агамемнон знает, на что он покушается: "Я о тебе не забочусь, гнев твой вменяя в ничто... сам увлеку я награду твою, чтобы ясно ты понял, сколько я властию выше тебя" (Ил., I, 180–186).

Честь – самое сокровенное и ранимое место героя. Она для него превыше всего. Она – решающая причина потрясений в мире героев. Агамемнон через некоторое время, теснимый троянцами, желает исправить свою ошибку и готов не только вернуть Ахиллесу его пленницу, поклявшись при этом, что не сближался с нею, но и дать сверх того семь непорочных красавиц, и много залога, и двенадцать юношей, и семь новых треножников, да плюс к этому заранее обещает ему огромные привилегии при дележе добычи после падения Трои, в том числе двадцать троянок, сулит также выдать за него собственную дочь вместе с небывалым приданым в виде семи процветающих, многонародных городов. Но как ни велики дары, обида за попранную честь глубже. Ахиллес отвергает их и остается при своем прежнем решении. Честь может обмениваться только на честь. Ни на что другое.

И отвечая Фениксу, своему любимому наставнику, который предлагает ему принять дары ("для даров знаменитых выйди, герой" (Ил., IX, 602–603), он говорит: "Ты оскорби человека, который меня оскорбляет" (Ил., IX, 615).

В-четвертых, жажда бессмертной славы. Наряду с материальными наградами и в большей мере, чем они, слава есть явленность чести, ее внешняя удостоверенность. Величие дел определяется также и тем, как долго их будут помнить и о них говорить, восхищаться ими и им подражать. Герою вообще важно, что о нем будут говорить, в особенности же важно, что о нем будут говорить тогда, когда его не будет. Герой – тот, кто хочет остаться в памяти поколений, хочет, чтобы о нем слагали песни и ему ставили памятники. Одиссей, убеждая Ахиллеса вернуться к бою, говорит: "Тебя, как бессмертного бога, рати почтут; между них ты покроешься дивною славой!" (Ил., IX, 302–303). Гектор, отвечая Андромахе, которая просит его ради семьи остаться на башне, говорит, что как его не тревожит судьба жены и сына, тем не менее он должен "храбро всегда меж троянами первыми биться на битвах, славы доброй отцу и себе самому добывая! (Ил., VI, 445–446)". И прощаясь с малолетним сыном, он просит Зевса и

бессмертных богов: "О, сотворите, да будет сей мой возлюбленный сын, как и я, знаменит среди граждан (Ил., VI, 476–477)". С точки зрения первостепенной роли мотива славы в героическом этосе показательной является двадцать вторая песнь "Илиады", описывающая поединок Ахиллеса с Гектором и гибель последнего. Она начинается с дерзкого упрека Ахиллеса богу Аполлону за то, что тот обманул его и позволил троянцам укрыться за стенами города: "Славы прекрасной меня ты лишил", – сокрушается он. Гектор остался в поле, желая сразиться с Ахиллесом. К нему со стены обращается старый Приам, призывая войти в город, и в обоснование того, почему ему это стоит сделать, среди прочего говорит: "Да славы не даруешь громкой сыну Пелея". Гектор не откликается на мольбу отца. Он решает, что "стократ благороднее будет" или вернуться с победой над Ахиллесом, "или в сражении с ним перед Троею славно погибнуть". Перед схваткой Ахиллес запрещает другим целить в Гектора горькие стрелы, чтобы "славы не отнял пронзивший", а богиня Афина, покровительствующая в этой битве Ахиллесу, говорит ему: "Ныне, надеюсь, любимец богов, Ахиллес благородный, славу великую мы принесем на суда мирмидонян". Гектор, поняв,

что боги оставили его и ему суждено погибнуть, говорит: "Во прах я паду не без славы; нечто великое сделаю, что и потомки услышат". Завершается песнь плачем Андромахи о погибшем муже, которому теперь не нужны прекрасные и тонкие одеяния, заполнившие чертоги, и ее словами: "В сонме троян и троянок сожгу их тебе я во славу!"

Герои принадлежат благородному сословию. Говоря точнее, они образуют благородное сословие, особый мир, в котором превыше всего ценятся мужество, честь, слава. Они бесконечно дорожат своим аристократизмом, ревниво оберегают то, что возвышает их над всеми остальными. И в этом они также подражают богам. Ведь олимпийские боги тоже требуют для себя почестей и жаждут славы, они не прощают каких-либо нарушений, связанных с их культом, жертвоприношениями в их честь. Боги Гомера – своего рода благородное сословие бессмертных. Герои, отождествляя себя с благородством поведения, с честью и славой, в которых оно воплощается, как раз и реализуют свое стремление быть как боги в делах, раз уж им не суждено быть такими же, как они, по природе. Громкая долгая слава – вот путь, на котором они хотят перешагнуть через свою бренную природу.

Ахиллес, размышляя над тем, принять ли ему вновь участие в битве или нет, говорит (Ил., IX, 413–416):

> Если останусь я здесь перед градом троянским сражаться,
> Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет.
> Если же в дом возвращусь я, в любезную землю родную
> Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен.

Краткая жизнь во славе или бесславное долголетие – такова дилемма героя. Так как границы славы не установлены, и она может длиться и длиться в поколениях, а долголетие, сколь бы долгим оно не было, отмерено строго и очень скудно, то выбор в пользу краткой жизни во славе свидетельствует не только о силе духа героя, но и о правильном расчете.

Герой – фигура общественная; он представляет род, сословие, народ, и именно по этой причине для него исключительно важны публичное признание заслуг и громкая, запечатленная в поколениях слава. Герою, разумеется, нужна слава своя, подлинная, заслуженная, и он прежде всего стремится быть таким, кто заслуживает славы. Но он ни в коей мере не может удовлетвориться просто созерцанием своего величия в собственных глазах, сознанием того, что он сам знает себе цену. Ему непременно нужны именно признание других,

публичное чествование, все внешние знаки уважения. Герой не проводит различия между своим внутренним миром и своим публичным статусом. Одно отражается в другом. Поддержание гармонии между деяниями героев и их публичным признанием определяет драматизм "Илиады", составляет основу ее эстетического строя и нравственного пафоса. Герой крайне озабочен тем, чтобы ему было воздано по заслугам. В публичном признании заслуги он видит выражение и доказательство ее подлинности. Это до такой степени важно, что все поведение Ахиллеса после того, как у него отняли заслуженную награду, определяется одним этим фактом, который стал для него решающим. Ахиллеса охватывает такой гнев, что он ставит на карту судьбу всей войны. Именно этот гнев воспевает Гомер, показывая, как опасно оскорблять героя и как важно герою уметь постоять за себя.

Аякс, которому не достались заслуженные им доспехи Ахиллеса и который не имел возможности выправить ситуацию, поскольку все было подстроено совместным коварством богов и людей и решалось жребием, был настолько травмирован этим обстоятельством, что сошел с ума и, улучив минуту просветления, покончил

жизнь самоубийством. Сама описываемая Гомером война началась из-за попрания чести Менелая, что, поскольку это исходило от троянца Париса, было ахейскими племенами воспринято как общая обида и вполне достаточная причина для такого серьезного дела, как война. Герой не может смириться с попранной честью, он не может внутренне утешиться. Такой самообман не для него. Как участник Олимпийских игр не может считаться победителем, если он не признан и не чествован в этом качестве, так и герой не может чувствовать себя героем, если он не явлен в качестве героя. Если не желать и не дорожить публичным признанием, то зачем тогда вообще заниматься публичными делами?! А великие дела – это всегда дела публичные, общезначимые. Расхождение между моральным удовлетворением и материальной наградой, интимным чувством и внешним счастьем, между субъективностью и публичностью – не для героя и героической эпохи. Это – признаки других (более поздних) человеческих типов и исторических времен. Героический мир таким образом и для того устроен, чтобы публично чествовать героев и разносить славу об их подвигах. Это – среда, созданная для героических дел и поддерживаемая ими.

Поименованая индивидуализированность и публичность, общезначимость деяний – типическая особенность героической этики. Герой целеустремленно утверждает себя, свой интерес и одновременно с этим интерес своего сословия, племени, народа. Разделение личного (частного) и общего ему неведомо. Рассматривая лежащий в основе "Илиады" драматический конфликт, можно было бы сказать, что Ахиллес из-за своей личной обиды приносит в жертву общее дело борьбы с Троей: и в самом деле, он ведь не только устраняется от военных действий, он еще и через свою мать Фетиду навлекает на ахейцев поражение и радуется этому. Однако такой взгляд был бы неисторичен. Ахиллес, как и все эпические герои, не понимает и не приемлет общего дела, которое сопряжено с индивидуальным ущербом, попранием личного достоинства. Все его поведение и усматриваемая в нем Гомером назидательная сила заключается в том, чтобы показать, как опасно для общего дела покушение на честь героя. Поскольку общее дело заключено в публичное пространство героического мира, основой основ которого является честь и слава воина, поскольку оно только в этом мире и возможно, то ничто не мешает утверждать, что Ахиллес, борясь за свою честь, борется за то, на

чем держится общее дело и во имя чего оно вообще возникает. Его поведение в данном случае столь же органично вписывается в героическую мораль, как и его решение вновь вступить в битву, хотя он знает, что сам он вскоре после этого погибнет. Он идет навстречу смерти, ибо положительный исход войны, в основе которой борьба греческих племен за свою честь, воинская доблесть, месть за погибшего друга для героя неизмеримо выше его судьбы.

Еще более выпукло героическую этику воплощает Гектор, второй центральный персонаж "Илиады", являющийся в качестве старшего сына царя Приама предводителем троянского войска. В его случае мотив борьбы за отечество не подвергается сомнениям. Идя на последний для себя поединок с Ахиллесом, он знает, что его ждет верная гибель, знает, что и Трое суждено погибнуть. Это, казалось бы, делает бессмысленным его борьбу. Но Гектор видит свое предназначение в том, чтобы разделить судьбу своего народа, погибнуть за него, вместе с ним и раньше него. Как бы ни расшифровывался героический мир в своем конкретном социально-политическом содержании (в частности, как бы ни решался вопрос о том, как в нем сочетались элементы родо-племенной

структуры и государственно-политичекой жизни), несомненным является то, что его опорой и гарантией были сами герои, их мужество и доблесть, и именно в таком качестве этот мир стал для полисного сознания образцовым, идеальным миром.

Единство героя и политического мира (индивидуального и коллективного, личных стремлений и общей воли) запечатлено в двойной обусловленности героических поступков, а именно, замечательном совпадении земных мотивов и непосредственных указаний богов. Описываемые Гомером поступки героя и события, в которых они участвуют, подстроены богами на Олимпе, являются результатом их борьбы и интриг, в то же время они естественно вытекают из конкретных человеческих ситуаций, природных страстей и общественных связей индивидов. Агамемнон в своей ссоре с Ахиллесом обвиняет Зевса. Однако эта ссора имеет и вполне достаточные человеческие основания – кто не обидится на то, что у него отнимают законную добычу?! Ахиллес, отдавая Приаму тело поверженного им Гектора, также выполняет переданное ему матерью Фетидой указание Зевса, но у него есть и свои мотивы сделать это. Ему становится жалко старого Приама, напомнившего

ему горюющего в одиночестве собственного отца, да к тому же он получает хороший выкуп.

В двойной мотивации поступков героев примечательно не только их совпадение, параллелизм. Еще более важно и показательно, что это не ослабляет силу воли героев, энергию их поступков. Они обращаются к богам, приписывают им свои достижения, винят их в свих ошибках, заранее узнают от них о своей, часто печальной, судьбе, но это не отменяет, не уменьшает их собственной активности. Напротив, божественная предзаданность действий усиливает решимость самих героев. То, что хотят герои, есть одновременно то, что угодно богам. Это совпадение единичного с общим, индивидуализированность общей воли и всеобщность индивидуальных устремлений составляет своеобразие героического этоса. Герои Гомера нравственны, но не в силу сознательной установки быть нравственными, а непосредственно, в силу того, что они так устроены. Они нравственны без посредствующей роли абстрактных моральных норм. В героическом мире есть нравственные индивиды, но нет нравственной идеологии.

Слова, которые впоследствии стали этическими терминами, в поэмах Гомера

предметно нагружены, не несут в себе морального содержания. В этом отношении весьма показательно, что понятия "мужественный" и "физически сильный" обозначаются одинаково. Они в сознании грека той эпохи совпадают, и по сути Ахиллес, который представляет собой воплощение мужества, является одновременно человеком могучего телосложения, огромной силы, один его яростный вид нагоняет страх на врагов: "быстроногий" – его типологическая характеристика, его меч – такой тяжелый, что никому другому его поднять не под силу; у него, по словам Гектора, "руки подобны огню, а душа и могучесть – железу" (Ил., XX, 373). Храбрость Ахиллеса есть выражение и продолжение его физической природы, и про нее Агамемнон в пылу ссоры говорит, что "она дарование бога" (Ил., I, 178). Понятие ἀρετή (arete, добродетель), которое стало центральным в античной этике, у Гомера, как и долго еще после него, также употребляется в широком значении добротности и относится не только к человеку, но и к другим живым существам. Как обозначение добротности, высокого качества человека ἀρετή является характеристикой человека благородного, аристократического происхождения и вбирает в себя те свойства, которые делают его

благородным, прежде всего силу, мужество, высокий дух, стремление первенствовать; так, одно из собирательных описаний ἀρετή включает (Ил., XV, 641–642) легкость в беге, искусство в сражениях, блистательный ум. Н. Гнедич переводит ἀρετή как "доблесть". Понятие доблести у Гомера обозначает конкретные качества, которые высоко ценятся в героическом мире.

И тот факт, что разные качества объединяются в нем по тому критерию, что они высоко ценятся и в своей совокупности выделяют, возвышают обладающего ими человека, уже придают ему этический оттенок. В "Одиссее", следующей по хронологии событий за "Илиадой" и созданной позже, больше свидетельств зарождающегося морального сознания. А. Ф. Лосев, например, находит несомненные моралистические мотивы в изображении Аида в XI песне (водворение Геракла на небо, образы великих грешников Тития, Тантала, Сизифа, характер суда над умершими и т. д.)[3]. Терминология, несущая этическую нагрузку, в ней богаче и встречается чаще[4].

Бедность и неразвитость терминологии свидетельствуют о том, что мораль не обособилась, не эмансипировалась от реальности, когда она "может действительно представить себе

что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного"[5], но вовсе не о том, что она отсутствует. Мораль этой эпохи еще вписана в язык самой практической жизни. Мы, например, говорили, что Гектор, защищая родной город, ведет себя самоотверженно, но у него при этом отсутствует представление о самоотверженности. У Гомера вообще нет такого понятия, оно чуждо героическому этосу. Герой, даже идя на смерть, утверждает себя. И тот же Гектор, решая остаться в поле перед наступающими ахейцами во главе с грозным Ахиллесом, в то время как остальные его товарищи укрылись за стенами Трои, руководствуется отнюдь не высокими соображениями долга, предписывающего до последнего защищать Отечество; его мотивация значительно более конкретная и личная: он искупает свою вину военачальника, отдавшего перед тем пагубный приказ, стремится избежать ситуации стыда и позора, когда "гражданин самый последний может сказать в Илионе: Гектор народ погубил" (Ил., **XX,** 107–108). Не будет преувеличением сказать: герои моральны, не ведая того, что они моральны. Как пишет В. Йегер, "конечными этическими рамками для Гомера, как и для греков вообще, являются законы бытия, а не предписания голого долженствования"[6]. В

героическом мире есть, разумеется, свои представления о подобающем поведении, которые свидетельствуют о душевном благородстве героя, правильности его поведения. Нестор свой рассказ о судьбах героев после Трои предваряет замечанием *"как следует*, я расскажу, ничего не скрывая" (Од., III, 187); о предстоящей встрече Одиссея с сыном Агамемноном говорит такими словами: "К сердцу родителя сам он, *как следует* сыну, прижмется" (Од., XI, 451); отвечая на слова благодарности еще не узнанного Одиссея за ласковый прием, свинопас Эвмей говорит: "Если бы друг, кто хуже тебя посетил нас, мы *долг* свой гостя почтить сохранили бы свято" (Од., XIV, 56–57). Гомер употребляет слово Themis, маркирующее разнообразные поведенческие ситуации по тому признаку, что они свидетельствуют о благородстве души, протекают как должно. То, как следует себя вести, не дано в виде абстрактной нормы, а представлено в качестве поведенческих актов, вписано в язык живой человеческой практики. На страже нравственно подобающего поведения (θέμις, themis) стоит стыд (αἰδώς, aidos). Ахейцы стыдятся отвергнуть вызов Гектора сразиться в поединке (Ил., VII, 93); Пенелопа в своей верности мужу и дому стыдится молвы (Од., XVI,

75); Эвмей стыдится не выполнить приказания своего хозяина (Од., XVII, 188). Стыду противостоит бесстыдное своеволие (ὕβρις, hybris), подобное тому, которое продемонстрировал Агамемнон, отняв у Ахиллеса законную добычу. Нравственно-психологические качества, как и нравственно-нормативные, у Гомера контекстуальны. Они не имеют идеологически самостоятельного статуса.

Единство индивидуальной и коллективной воли, интимности и публичности поведения как основа героического мира – не предзаданный факт, а способ жизнедеятельности, составляющий суть героического этоса и поддерживаемый этим этосом. Именно героический этос является основным предметом вдохновения Гомера. Поэт рассматривает героический мир не в состоянии идиллического спокойствия, а в угрожающих ему проявлениях, точках внутреннего напряжения и возможного разрыва. Природа наиболее опасных для него конфликтов и пути их преодоления – вот, что волнует его в первую очередь. Героический мир держится энергией героических дел, и у него нет другой гарантии, кроме героических личностей. При этом каждый герой является его несущей конструкцией. Он равен самому себе и незаменим. Если есть в поэмах Гомера какая-то

несомненная истина, то она состоит в том, что герой и героический мир тождественны. Поэт двадцатого века, воспевающий коллективистский дух, говорил: "Единица – ноль". В случае Гомера единица – все. Он запечатлел героический мир в период, когда мужество одного Ахиллеса решает судьбу войны для ахейцев и мужество одного Гектора решает судьбу войны для троянцев. Высшей инстанцией героического этоса является сам герой. В трудных ситуациях ответственного выбора, касающихся вопросов чести, решения принимает он сам. Как ни уважает герой отца, учителя, друга, военачальника, тем не менее он никому из них, как и вообще никому другому, не может доверить защиту своей чести. Герой столь полно идентифицирует себя с ценностями, составляющими доблесть благородного человека, что он выступает их живой персонификацией и живым хранителем. Он может потерять все, но не может потерять лица, уронить имени. И он не мыслит себя в ином качестве. Известный отечественный исследователь античной культуры В. Н. Ярхо пишет: "Человек сообразует свое поведение с постоянной нравственной нормой, не задумываясь над ее справедливостью и не видя противостоящей ей другой, столь же справедливой нормы. В этом смысле образ Гектора так же

"беспроблемен", как образы Ахилла и Агамемнона"[7].

Герой – благородный (ἐσθλός, esthlos) и одновременно хороший (ἀγαθός, agathos), лучший (ἄριστος, aristos). Благородство органично для него, низкое, плохое (κακός, kakos) он как бы стряхивает с себя. В этой связи показателен образ Терсита – эпизодической фигуры в "Илиаде", который, кажется, только и появляется, чтобы обозначить то, что брезгливо отбрасывается героическим этосом. На собрании воинов он выступил против Агамемнона, обвинив его в присвоении большей части военной добычи. Терсит безобразен по виду, непристоен по поведению, некоторые исследователи считают его также низким по происхождению. Когда ахейское войско, преодолев краткое искушение вернуться домой, не доведя дело до конца, вняло грозным увещеваниям Одиссея и успокоилось, "только Терсит меж безмолвных каркал один, празднословный".

В мыслях вращая всегда непристойные, дерзкие речи,
Вечно искал он царей оскорбить, презирая пристойность,
Все позволяя себе, что казалось смешно для народа,
Муж безобразнейший, он меж данаев пришел к Илиону;
Был косоглаз, хромоног; совершенно горбатые сзади
Плечи на персях сходились; глава у него поднималась
Вверх острием, и была лишь редким усыпана пухом (Ил., II,

212–219).

Одиссей едва удостаивает Терсита ответом и вниманием, считая, что тот только заслуживает удара скипетром. Получив по спине, Терсит присел, дрожа от страха и утирая слезы, и все "от сердца над ним рассмеялись" (Ил., II, 270). Низменное в рамках логики героического этоса не заслуживает серьезного отношения даже как то, с чем надо бороться.

Герой не может сомневаться в героических ценностях. Но это не значит, будто само героическое самоутверждение дается ему легко, без борьбы. Герой умеет преодолевать возникающие препятствия и соблазны. Что это за препятствия и соблазны? Как мы узнаем из поэм Гомера это могут быть а) слепые природные порывы (Ахиллесу приходится с огромным трудом и не без помощи богов сдержать свой яростный гнев, чтобы не поднять меч на Агамемнона; Гектору приходится преодолевать страх, обуявший его при виде грозного Ахиллеса, для чего, кстати заметить, также потребовалось вмешательство Афины); б) материальные искушения (Ахиллес отвергает огромные дары Агамемнона, предлагаемые в качестве компенсации за нанесенное ему оскорбление); в) семейные привязанности (Гектор во имя воинской

чести должен перешагнуть через любовь к жене и малолетнему сыну, жалость к престарелому отцу). Герой утверждает себя через собственную природу и жизненные обстоятельства, и он поэтому должен уметь властвовать ими. У Гомера уже намечена линия, связывающая героический этос с умерением страстей, преодолением соблазнов, борьбой мотивов. Герой – человек, который умеет в случае необходимости ценности, делающие его богоподобным, ставить выше мотивов, обусловленных его частной бренной жизнью.

От героя требуется также рассудительность, прозорливость, искусство убеждения. Героический мир – пространство бессмертных дел и одновременно с этим пространство речи. Ахиллес в начале троянского похода был совсем юный, "неискусен в войне, человечеству тяжкой; в сонмах советных неопытен, где прославляются мужи", поэтому отец приставил к нему мудрого учителя, чтобы тот его всему научил: "Был бы в речах ты вития и деятель дел знаменитых" (Ил., IX, 440–443). Благородной доблести надо учиться, ее надо культивировать. Она требует дисциплины, состоящей в том, чтобы страсти и интересы корректировать, направлять мудрой речью. У Гомера уже намечается ставшая магистральной для европейской культуры и этики тенденция,

отождествляющая нравственно достойное поведение с поведением разумным. Особенно явственно это обнаруживается при сопоставлении "Илиады" с "Одиссеей". В отличие от Ахиллеса, который, как правило, именуется "быстроногим", основное определение Одиссея – "хитроумный".

2. ГЕСИОД

Гесиод (конец VIII – начало VII в. до н. э.) – поэт гомеровского эстетического стиля, автор широко известных и цитируемых в античности поэм "Теогония" и "Труды и дни". Нас в истории этики главным образом интересуют "Труды и дни" – поэма, которая в отличие от героического эпоса Гомера является первым и классическим образцом назидательного (дидактического) эпоса.

Гесиода отделяет от Гомера предположительно один век, хотя, возможно, они были и современниками. Однако изображаемая им нравственная ситуация является качественно иной. Она иная и с точки зрения содержания воспеваемых нравственных ценностей, и с точки зрения механизма их функционирования в реальном человеческом опыте. В центре внимания Гесиода – ценности крестьянства (мелких собственников, простых людей), которые существуют уже не столько как факт, сколько как требования, абстрактные принципы.

Гесиод – сын беотийского крестьянина и сам крестьянин. Наследство отца было поделено между ним и его младшим братом Персом. Перс силой и путем подкупа судей забрал себе больше

того, чем ему полагалось. Это не принесло ему пользы – он промотал свое имущество и вынужден был обратиться за помощью к Гесиоду. Поэма "Труды и дни", из которой мы узнаем обо всех этих обстоятельствах, написана в форме обращения к Персу и в качестве назидания, урока ему. Подобно тому как Гомер сосредоточил свой взгляд на факте попрания чести Ахиллеса, увидев в этом потрясение основы основ героического мира, так Гесиод посвятил свою поэму попранию справедливости со стороны Перса и не названных по имени продажных судей ("царей-дароядцев"), подняв этот факт до эпических высот, которые стали одновременно и этическими высотами. В поведении Перса он увидел факт, достойный всеобщего внимания и первостепенной важности для каждого, кто обеспокоен своей человеческой судьбой. Гомер, о чем мы узнаем из первой же строчки "Илиады", воспевает гнев Ахилла, в котором он увидел гарантию поддержания героического миропорядка. Гесиод начинает поэму с гимна Зевсу, по воле которого все происходит (42)[8] и который устроил так, что неправедный путь Перса обернулся для него крахом. Если Гомер показывает, что нельзя безнаказанно попирать честь героя, то Гесиод показывает, что нельзя безнаказанно попирать

справедливость.

Поведение Перса – не его индивидуальная особенность, а типичное выражение всеобщей испорченности нравов. Люди, говорит Гесиод, обречены на тяжкий труд, ибо "скрыли боги от смертных источники пищи", на болезни, страдания, тысячи всяких бед. Это явилось наказанием со стороны Зевса за поступок Прометея, обманом выкравшего у богов огонь. Наказание это было совершено через Пандору, которой боги, по указанию Зевса, придали "обличье прелестное девы прекрасной" (63), но вложили ей в грудь "льстивые речи, обманы и лживую, хитрую душу" (79). Все выпустила Пандора из своего злополучного ящика и закрыла крышку, когда на дне оставалась одна надежда. Так люди, приобретя всевозможные бедствия, лишились даже надежды на их преодоление.

Обозначая вселенский масштаб постигшей людей катастрофы, Гесиод рассказывает Персу "повесть другую" (108) – знаменитый миф о пяти временах (поколениях людей), которые образуют нисходящий, деградирующий ряд. Первым было золотое поколение: люди жили как боги, со спокойной душой и без трудов, к ним даже не приближалась старость, они умирали, "как будто объятые сном" (116). Они исчезли, превратившись

в благостных демонов, охраняющих людей на земле. Следующее поколение было создано из серебра. Оно было много хуже: его представители сотню лет оставались неразумными детьми, а во взрослом состоянии жили короткое время и вели себя заносчиво, не желая воздавать почестей бессмертным богам, за что были уничтожены Зевсом. Третьим было медное поколение. Оно было могучее и страшное, за что и поплатилось ("сила ужасная собственных рук принесла им погибель" – 153). Эта линия качественного ухудшения человеческого рода прервалась созданием Зевсом поколения героев, которое было и справедливее прежних, и лучше (158). Судьба этих полубогов также оказалась печальной: "грозная их погубила война и ужасная битва" (161). Тогда наступил пятый век – век железных людей и самого Гесиода, хотя ему, будь на то его воля, жить в нем не хотелось бы ("раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться" – 175). Это поколение обречено на беспрерывные несчастья, и Зевс его тоже погубит после того, как до конца разовьются свойственные ему пороки, а именно:

> Дети с отцами, с детьми их отцы сговориться не смогут.
> Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю – хозяин,
> Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.

Старых родителей скоро совсем почитать перестанут, Будут
их яро злословить нечестивые дети
Тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет
Больше никто доставать пропитанья родителям старым.
Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
Стыд пропадет. Человеку хорошему люди худые
Лживыми станут вредить показаньями, ложно кляняся.
Следом за каждым из смертных бесчестных пойдет неотвязно
Зависть злорадная и злоязычная, с ликом ужасным.
Скоро с широкодорожной земли на Олимп Многоглавый,
Крепко плащом белоснежным закутав прекрасное тело,
К вечным богам вознесутся тогда, отлетевши от смертных,
Совесть[9] *(νέμεσις*, nemesis) и Стыд (αἰδώς, aidos). Лишь
одни
жесточайшие, тяжкие беды
Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет
(182–201).

Таков нравственный апокалипсис Гесиода – один из истоков европейской культуры, который не может не оказывать на нас, через три тысячи лет охваченных почти таким же тревожным ожиданием краха всех человеческих связей, ободряющее оптимистическое воздействие. В случае культуры, как и в случае индивидов, часто бывает так, что хронический больной живет дольше того, кто слывет и сам воспринимает себя вполне здоровым.

Завершая и обобщая картину деградации человеческого рода, Гесиод к своим мифам о Прометее, Пандоре, о пяти временах добавляет басню о соловье и ястребе, которая является вообще первой европейской басней. Ястреб, вонзив свои когти в соловья, говорит тому: "Что ты, несчастный, пищишь? Ведь намного тебя я сильнее: как ты ни пой, а тебя унесу я, куда мне угодно" (207–208).

Общая причина всех несчастий – отступление от правды, на которой держится порядок мира и которая диктует людям почтительное отношение к богам и справедливое отношение друг к другу. И то и другое означает, что нельзя стремиться силой и хитростью обходить установленный богами и связующий людей порядок. Нельзя обманывать богов, думая, что ты можешь быть хитрее их, и нельзя добиваться своей выгоды в обход закона и правого суда. Все сводится к вопросу: "Что правит людьми – кулак, сила или правда, закон?" Иллюстрируя свой диагноз, Гесиод рассказывает о двух городах, один из которых благоденствует, а другой охвачен разрухой: там, где суд справедлив и "правды никогда не преступит, там государство цветет и в нем процветают народы" (226–227), а на головы тех, кто "в надменности злой и в делах нечестивых коснеет" (238), падают великие беды,

голод с чумой и масса других вплоть до того, что "женщины больше детей не рожают" (244).

Несправедливый путь, на который встал Перс и который явился причиной его бед, есть плохой путь, путь зла. А какой же путь был бы правильным? Трудный путь добродетели, который есть в то же время добродетельный путь труда – таков ответ Гесиода: "Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко. Но добродетель от нас отделили бессмертные боги // Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога" (288–290). За словом, переведенным на русский язык В. Вересаевым как добродетель, в греческом оригинале стоит ἀρετή – та самая ἀρετή, которую переводчик "Илиады" Н. Гнедич перевел как доблесть. Если для Гомера добродетель выступает прежде всего как воинская доблесть, то Гесиод отождествляет ее с трудом в поте лица. "Боги и люди на тех негодуют, кто праздно // Жизнь проживает, подобно безжальному трутню, который // сам не трудяся, работой питается пчел хлопотливых" (303–305). И наоборот: "Если трудиться ты любишь, то будешь гораздо милее // Вечным богам, как и людям: бездельники всякому мерзки" (309–310). Праздность и несправедливость связаны между собой таким образом, что праздность, порождая зависть к

чужому богатству и благополучию, ведет к соблазну добиться того же обманом и силой.

Что же делать испорченным людям железного века и Персу, типичным представителем которого он является? Быть справедливым ("слушаться голоса правды и думать забудь о насилье" – 275) и упорно трудиться ("так полюби же дела свои вовремя делать и с рвеньем" – 306). Зевсом "для людей установлен закон" (νόμος, nomos): звери "поедают друг друга", "людям же правду (δίκη, dike) Кронид даровал" (279–280). Под правдой, справедливостью Гесиод понимает доброклятвенность, беспристрастный суд, следование закону. Он связывает ее с судопроизводством и тем самым на века задает этому понятию именно этико-юридический смысл. Гесиод говорит, что звери, птицы и рыбы не ведают правды и потому беспощадны друг к другу, а людям Зевс даровал правду в качестве высочайшего блага, и тут же разъясняет, в чем этот дар состоит: "Если кто истину зная, правдиво (τὰ δίκαια, ta dikaia) дает показания" (280). Справедливость противостоит своевольной гордости (ὕβρις, hybris). Труд он понимает в том значении, которое впоследствии в истории моральной культуры запечатлелось в формуле "кто не работает, тот не ест". Он говорит о

крестьянском труде и значительно меньше о труде моряка, описывая их (в особенности первый) во всех конкретных деталях вплоть до того, что работать надо голым, дышло готовить из вяза, из корабля на берегу вытаскивать втулку и т. п.; одновременно он описывает крестьянский быт, образ жизни, нормы бережливости, добропорядочные формы общения с соседями и т. д.; тщательно перечисляет времена и дни, благоприятные для тех или иных занятий, когда козы бывают жирнее всего, а женщины всего похотливее, когда опасней всего сеять, лучше приручать рогатых быков и т. д., – словом, создает поистине эпическую картину крестьянского мира, которая соразмерна эпической картине героического мира, создана в подражание и одновременно в противовес последней.

Справедливость и труд – таковы устои нравственного канона Гесиода. О справедливости говорит и Гомер, но она не акцентирована в героическом этосе, герой не нуждается в чьем-то суде, так как он – сам себе судья. Только Гесиод возвышает справедливость, когда она оказывается преимущественным воплощением добродетели. Признание нравственной ценности труда – исключительное открытие и заслуга Гесиода.

Через посредство Гесиода, поднявшего ценности справедливости и труда до этических высот, класс мелких собственников и в целом неаристократические слои населения заявили себя в качестве самостоятельной духовной и исторической силы, предъявили свои претензии на то, как должно быть устроено публичное пространство государственно-общественной жизни. Они не согласились оставаться в тени аристократии и отдать последней государство в "вотчинное" пользование. Наряду с героической утопией они создали свою утопию, свое видение того, каким в идеале должен быть этот мир.

Гесиод через идеал справедливости, понимаемой как следование закону и честный суд, и труда, понимаемого как бережливость, стремление к надежному достатку, богатству, выгоде, задал вторую основную доминанту общественной морали, которая получила название мещанской уже в наше время – тогда, когда эта доминанта стала господствующей. Мещанская мораль противостоит аристократическому (гомеровскому) этосу с его ориентацией на воинскую доблесть, честь, славу, щедрость; аристократическая установка была первой по времени и оставалась главенствующей в общественных нравах вплоть до Нового

(буржуазного) времени. Соотношение, борьба, взаимовлияние этих основных тенденций существенным образом определяло и определяет состояние и динамику общественной нравственности в европейской истории.

Почему справедливость и труд? Потому что закон справедливости для людей установил громовержец (277) и он является его стражем (280–281) и боги же упрятали глубоко источники пищи, отделив добродетель от людей тягостным трудом (290–291). У Гесиода Зевс выполняет этическую функцию, и этим он отличается от Зевса Гомера. Соблюдая справедливость и усердно трудясь, люди делают то, что мило, приятно богам. Гесиод духовно осваивает то же самое пространство, в котором действовали герои, – пространство отношения людей к богам. Только он не ставит задачу уподобления богам. Предлагаемая им программа намного скромней: понравиться богам, угодить им. У людей есть только один путь приблизиться к вечным богам, приобщиться к их бессмертию: соблюдать данные богами законы и заслужить их благосклонность. В противном случае можно оказаться в том ужасном положении, в каком оказались люди железного века в целом и младший брат самого Гесиода в частности.

Что мешает людям идти по предназначенному богами пути правды и трудового усердия? Отношения богов и людей в том виде, как они изображены Гесиодом в поэме "Труды и дни", существенно отличаются от их отношений у Гомера. Боги предначертали людям путь правды и труда, но сами они уже непосредственно не участвуют в делах людей, не дают им прямых указаний к действию, а только следят за тем, что делают люди. С этой целью, говорит Гесиод, на земле повсюду бродят посланные Зевсом бессмертные стражи, "правых и злых человеческих дел соглядатаи" (254), их три мириады. Кроме того, на страже справедливости стоит "дева великая Дике, рожденная Зевсом" (256), которая немедля "о неправде людской сообщает ему" (260). Боги участвуют в делах человеческих, оценивают, награждают и наказывают их задним числом. Сами же дела, решение о том, направить ли их по пути добродетели или порока, находятся в компетенции самих людей. Эта отложенность наград и наказаний, их неочевидность заключают в себе возможность неправильного выбора.

На пути добродетели стоят два тесно связанных между собой препятствия – соблазн и глупость. В наказание за украденный для них

Прометеем огонь люди, говорит Зевс, "возлюбят, что гибель несет им" (58). С этой целью он и создал Пандору с ее ящиком. Праздное желание получить все легко и быстро толкает человека на путь зла, который является первым, ближайшим путем, ибо "обитает оно недалеко" (288). Такой человек руководствуется непосредственными импульсами, слепыми страстями, не умеет заглянуть вперед. У него "стремлением жадным к корысти ум отуманен и вытеснен стыд из сердца бесстыдством" (323–324). И хотя "лишь краткое время он тешиться будет богатством" (326) и "кара тяжелая рано иль поздно постигнет его за бесчестье" (333–334), тем не менее это "краткое время" радости, тот факт, что наказание может последовать поздно, составляют мотивы порочного поведения. "Под конец посрамит гордеца непременно праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый" (217–218). Не всякий может увидеть конец, то, что скрыто:

> Дурни не знают, что больше бывает, чем все, половина,
> Что на великую пользу идут асфодели и мальва[10] (40–41).

Справедливость и труд – данные богом законы человеческой жизни, но они даны людям, поскольку те обладают разумом и речью. Они даны не как факт, а как задача. Следовать им –

означает подняться на уровень их требований, обучиться им. Справедливость и труд приобретают реальность в качестве сознательных целей деятельности. Гесиод рассматривает человека в нравственно-образовательной перспективе:

> Тот – наилучший меж всеми, кто всякое дело способен
> Сам обсудить и заране предвидеть, что выйдет из дела.
> Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает.
> Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета
> К сердцу не хочет принять, – совсем человек бесполезный (293–297).

Свою поэму Гесиод рассматривает как хороший совет, а себя как человека, который может давать такие советы. "Труды и дни" написаны от первого лица; здесь говорят не боги, как в случае Гомера, а сам поэт ("Глазом и ухом внимай мне. ...Я же, о Перс, говорить тебе чистую правду желаю" – 9–10). Что дает Гесиоду основание брать на себя роль учителя? Само положение поэта, рапсода, которое, *во-первых*, свидетельствует о его приобщенности к божественной среде. Искусству песнопений его научили музы ("песням прекрасным своим они обучили Гесиода в те времена, как овец под священным он пас Геликоном"), чтобы воспевал он, "что было и что еще будет"[11]. *Во-вторых*,

рапсод обобщает общезначимый опыт, без чего его искусство не получило бы широкого признания (подробно рассказав, что означают различные дни в сельскохозяйственном календаре, Гесиод делает многозначительную оговорку: "если в суждениях народа об этом содержится правда" – 768).

Гесиод выступает от имени божественной правды и опыта, он убеждает и увещевает. Он говорит, что означает история несчастного Перса и какой в ней заключен урок. Сам же урок может извлечь только Перс.

Таким образом, нравственный мир Гесиода отличается от нравственного мира Гомера не только тем, что здесь отдается приоритет иным ценностям, но и тем, что они явлены в иной форме. Справедливость и труд даны в форме абстрактных принципов, оторванных от живых индивидов и противостоящих им. Если в мире Гомера, как мы видели, есть моральные индивиды, но нет моральной идеологии, то здесь наоборот: нет моральных индивидов, но есть моральная идеология в виде нормативной программы справедливости и труда. Мораль как бы эмансипировалась от мира, чтобы идеально задать ему некую более высокую перспективу.

Поэма Гесиода "Труды и дни" запечатлела

такой этап становления морали, который исключительно важен для понимания ее сути и в особенности ее господствующей в эпоху классовой цивилизации формы. Здесь мораль, *во-первых*, уже эмансипировалась от практики общественной жизни в идеальную сферу и в качестве общих принципов противостоит реальным нравам, *во-вторых*, в самой идеальной сфере образует ее высший слой, прямо смыкающийся с волей богов и, наконец, *в-третьих*, все еще сохраняет генетическую связь с классом крестьянства (простых людей), особым требованием и упованием которой, несмотря на свою форму, она является. Внимательный анализ позволяет в этой морализирующей картине мира, особенно если брать ее в сопоставлении с почти начисто лишенным этической рефлексии героическим миром Гомера, увидеть известную иллюстрацию той схемы происхождения морали, которую мы находим в работе Ф. Ницше "К генеалогии морали". Можно указать по крайней мере на следующие моменты. Мораль, поскольку она перемещается в идеальную сферу мотивов:

а) выступает как требование непривилегированных, подчиненных, хотя и свободных в своих сферах, самодеятельных слоев населения (Ницше, правда, говорил о рабах и

рабской морали, но при этом нельзя забывать, что понятие рабства он употреблял в расширительном смысле, имея в виду именно подчиненность, ценностно приниженный статус);

б) является вторичной реакцией на аристократическую позицию, способом противостоять ее культу силы (басня Гесиода о ястребе и соловье прямо адресована царям, которые как раз не выполняют своего основного предназначения, "ибо затем и разумны цари, чтобы всем пострадавшим, // Если к суду обратятся они, без трудов возмещение // Полное дать, убеждая обидчиков мягкою речью"[12];

в) выражает неспособность противостоять аристократии на ее поле – поле силового противостояния ("разума тот не имеет, кто мериться хочет с сильнейшим: не победит он его – к униженью лишь горе прибавит" – 210–211) и сублимирует, творчески преобразует фактическое бессилие в силу справедливости ("Гибельна гордость для малых людей... Другая дорога надежней: праведен будь" – 214, 216–217). В отличие от героя Гомера, который стремится блистать на поле боя и в собрании, праведник Гесиода боится выделяться ("слыть нелюдимым не надо, не надо и слыть хлебосолом" – 715; "от ужасной молвы человеческой бегай" – 760; "как

подозрительность, так и доверчивость гибель приносит" – 372) и даже предпочитает затаенность частной жизни ("в жизни хороший стыд приятнее почестей всяких" – 347);

г) переворачивает (разумеется, только в сознании) фактические отношения таким образом, что выигравший оказывается проигравшим, почитаемый – опозоренным ("под конец посрамит гордеца непременно праведный" – 217–218; "нет никакого позора в работе; позорно безделье" – 311; "лучше добром богоданным владеть, чем захваченным силой" – 320).

3. СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Семь мудрецов занимают промежуточное положение между дофилософской и философско-опосредованной стадиями моральной культуры античности. Их имена неразрывно связаны с моральными представлениями, которые приобрели в эту эпоху общепризнанный статус, и они одновременно стоят у истоков греческой философии; первый среди мудрецов – Фалес является также и первым философом. В творчестве Семи мудрецов мораль приобретает форму императивов и обозначается ее основное проблемное поле: индивид и окружающие его люди.

Семь мудрецов – собирательный образ людей, выделявшихся и прославившихся в разнообразных областях человеческой деятельности. По разным спискам, каждый из которых ограничен числом семь, к ним относят около 20 человек. Несомненными среди них, встречающимися во всех списках, являются четверо: Фалес, Солон, Биант, Питтак. В списке Деметрия Фалерского (IV в. до н. э.), автора самого древнего сборника изречений "Семи мудрецов", в добавление к ним названы еще Клеобул, Периандр, Хилон: у

Платона фигурируют те же имена, но вместо Периандра значится Мисон Хенейский. Неизвестно, как происходил выбор мудрецов, вернее всего в результате своеобразных состязаний, посвященных отгадыванию загадок человеческой жизни, с которыми неизбежно сталкивались люди при размышлении над ней. По свидетельству Диогена Лаэртского, причисление к Семи мудрецам произошло при архонте Дамасии (582–580 до н. э.).

Все, кого относят к Семи мудрецам, имеют ряд общих черт, создающих образ Мудреца: они обладали поэтическим даром, многое видели и знали, отличались практической рассудительностью, находчивостью, прославились как политические деятели, способствовавшие благу государства (некоторые из них, например, Солон и Питтак, сами были видными государственными деятелями, другие получили известность благодаря полезным советам государству).

Пожалуй наиболее важной и поражавшей древних греков особенностью мудрецов был сам их образ жизни, задававший необычный порядок ценностей: они ставили добродетель выше внешних благ. Для них личностное совершенство, умственное развитие и душевное спокойствие

были важнее, чем богатство и даже власть. Широкую известность получила история с Фалесом, который, желая доказать, что он сосредоточен на умственных занятиях не потому, что беспомощен в прагматике жизни и, в частности, не может стать богатым, а потому только, что не хочет этого, рассчитал богатый урожай олив и заранее по низкой цене скупил в округе все масло давильни, а затем в разгар сезона втридорога сдал их в наем и тем самым враз обогатился. Солон и Питтак легко и охотно расстались с властью. Иногда им приписывают невероятную для той эпохи духовную широту: рассказывают, что когда Питтаку привели убийцу его сына, тот отпустил его со словами: "лучше простить, чем раскаяться" (Diog. L. I, 76);[13]. В любом случае они отличались сдержанностью, мягкостью нрава (за исключением, пожалуй, Периандра, которому приписывают много жестокостей). Все они были сторонниками спартанского (лаконского) воспитания (отсюда и лаконичность их речи), прославились не родовитостью и военными подвигами (хотя некоторые из них могли бы похвастаться и тем, и другим), а добродетелью, качествами характера и ума. Они были захвачены перспективой бесконечного совершенствования в том трудно

определимом и впервые открываемом ими способе жизни, который обозначался высоким словом мудрости. Нельзя сказать, что это был просто другой способ самоутверждения. Они ставили под сомнение саму идею самоутверждения в том виде, в каком последняя была связана с властью, богатством, силой.

Существует легенда о золотом треножнике, который выловили рыбаки. Оракул велел отдать его самому мудрому. Его вручили Фалесу. Фалес передал его Бианту, полагая, что тот больше этого заслуживает. Биант с той же аргументацией передал треножник Питтаку, Питтак – Клеобулу, Клеобул – Периандру, Периандр – Хилону, Хилон – Солону. Последний вернул его Фалесу. Фалес передал треножник в храм, написав, что это – дар богу Аполлону от человека, который дважды был признан мудрейшим среди эллинов. Нравственный смысл этой легенды можно усмотреть не только в том, что мудрость связывает людей с богами, но и в том, что как бы (пусть даже дважды!) ни был мудр человек, но боги мудрее. Только боги обладают мудростью во всей полноте. И мудрость мудреца состоит в том, что он не считает свою мудрость окончательной – по этой причине мудрецы впоследствии стали называть себя скромнее – философами

(любителями мудрости), хотя среди последних (особенно в Новое и Новейшее время) появилось немало таких, которые забыли об этом обязывающем смысле термина и считали себя носителями абсолютной истины. Есть еще легенда о связи Семи мудрецов с дельфийским храмом Аполлона: им приписывалось авторство семи изречений, написанных на стенах храма.

Мудрецы были прозорливыми людьми, видели не только глазами, но и умом. Мудрость есть умозрение. Мудрецы просто стремились раздвинуть горизонты знания, они хотели дойти до пределов и были лучшими в ответах на вопросы о самом-самом (самом трудном, самом легком, самом быстром и т. д.). Два сюжета из этого рода представляют для истории моральный культуры и этики особый интерес.

Первый связан с лидийским царем Крезом и Солоном. Крез, который был настолько богат, что его имя впоследствии стало символом богатства, устроил в честь Солона роскошный пир, показал ему все свои фантастические сокровища и затем спросил мудреца, кто, на его взгляд, из виденных им людей является самым счастливым человеком на земле. Крез, видимо, ожидал, что пораженный увиденным Солон назовет его. Но Солон назвал простого афинского гражданина Телла, который

жил во времена, когда процветал родной город, был зажиточен, имел детей и внуков и пал в бою после того, как обратил в бегство врагов. Удивленный таким ответом Крез спросил, а кого бы он поставил по критерию счастья на второе место? На второе место Солон поставил братьев Клеобиса и Битона из Аргоса, которые в ситуации, когда их мать, бывшая жрицей местного храма, оказалась без быков, могущих довезти ее в храм, сами впряглись в повозку и вовремя доставили ее в храм, а после празднества умерли в храме. Рассерженный Крез спросил Солона, почему он не считает счастливым его, Креза. Солон ответил, что нельзя назвать человека счастливым, пока его жизнь не закончилась, ибо каждый день несет что-то новое и все может перевернуться. Эта мысль, получившая, кстати сказать, подтверждение в печальной судьбе Креза, который лишился царства, богатств и стал пленником Кира, запечатлена в одном из изречений на колонне дельфийского храма, которое приписывается Солону: "Главное в жизни – конец". Помимо очевидного урока данного рассказа, показывающего связь понятия счастья с превратностями судьбы, он имеет более глубокий назидательный смысл: счастье связано с такими благами, которых не может отнять судьба, сколь

бы жестоко она с человеком ни обошлась, разве что вместе с жизнью. Такими благами являются добродетели. Второй сюжет связан с Фалесом. На вопрос, "Какая жизнь самая лучшая?", Фалес ответил: "Когда мы не делаем того, что осуждаем в другом" (Diog. L. I, 1, 37). Это изречение, получившее уже в Новое время название Золотого правила нравственности, приписывается также Питтаку: "Что возмущает тебя в ближнем, не делай сам"[14]. Оно ставит моральное качество человека в зависимость от качества его отношений с другими людьми и задает надлежащую меру этих отношений.

Интерес мудрецов к предельным вопросам не является сугубо познавательным. Предельное знание им нужно, чтобы найти правильные практические ориентиры, божественно совершенный канон жизни. Проблемы совершенной жизни являются для них самым достойным предметом общения. Отсюда – их взаимный интерес друг к другу. Одним из широко известных описаний их общения является "Пир Семи мудрецов" Плутарха. В этом сочинении рассказывается, как мудрецы (один из семи – скиф Анахарсис, а среди гостей присутствует баснописец Эзоп; хозяин пиршества и ведущий интеллектуальное состязание – коринфский

правитель Периандр) отвечают на вопросы о том, какими должны быть наилучший дом, наилучший город, наилучший правитель. Образ мудрецов как учителей жизни предметно закреплял в культуре ту мысль, что "идеал мудрости имеет более сильное воздействие на исторический процесс, чем, сажем, идеал набожности, персонифицированный в святом, или идеал мужества, персонифицированный в герое"[15].

Первых греческих мудрецов называют еще гномистами, поскольку свою мудрость они запечатлели в кратких изречениях, гномах. Это были требования, указания к поведению, призванные направить его по правильному руслу. Тем самым был сделан исключительно важный шаг в морали. Она приняла форму правил поведения. Эти правила отличались безусловностью, категоричностью. Они хотя и связывались с именем того или иного мудреца, задавались тем не менее не как его мнение или совет, а как некая безусловная истина, выраженная в форме повеления. Если учесть, что эти правила имели своей целью совершенство характера человека и его отношений к родителям, старшим, согражданам, государству, богам и не касались других аспектов жизни (военных, хозяйственных, эстетических и прочих), то мы

уже здесь имеем первый опыт, когда не предполагающие ни обоснований, ни оговорок (и потому краткие) категорические требования закрепляются за моральной сферой, выделяют эту сферу. Гномы Семи мудрецов (типа "Не лги, но говори правду" Солона, "Доверенное возвращай" Питтака) звучат так, как если бы это был голос неба. Гомер изображает живых индивидов, которые заключают нормы своего поведения в себе. Гесиод говорит от имени мелких собственников, формулирует их идеалы. Семь мудрецов вещают моральную истину саму по себе.

Изречения Семи мудрецов могут быть рассмотрены как единый текст, в отвлечении от конкретных авторов (не только потому, что они не несут на себе субъективно-авторского отпечатка, но и потому, что само их авторство условно: одни и те же изречения приписываются разным мудрецам, одному и тому же мудрецу приписываются противоречивые сентенции). Чему же они учат?

В жизнепонимании, которое задается наставлениями Семи мудрецов, можно выделить следующие три момента. *Во-первых*, ориентация на общее благо, включающее в себя почитание богов ("Почитай богов" – Солон; "Причиной любой удачи считай богов, а не себя" – Биант),

старших, родителей ("Родители всегда правы" – Солон; "Старшего уважай" – Хилон; "Не стесняйся льстить родителям" – Фалес), сограждан ("Врага народа считай супостатом" – Клеобул; "Повинуйся законам" – Хилон; "Согражданам советуй не самое приятное, а самое полезное" – Солон). *Во-вторых*, умение владеть собой, господствовать над своими страстями ("Не будь дерзким" – Солон; "Обуздывай гнев" – Хилон; "Безрассудства не одобряй" – Биант; "Удовольствие обуздывай" – Клеобул). *В-третьих*, такая организация речевого и обусловленного речью пространства, которое демонстрирует равно уважительное отношение к окружающим, соблюдение правил, ограничивающих поведение во имя такого отношения ("Будь сдержан на язык", "К несправедливости питай ненависть, благочестие блюди", "Силой не делай ничего" – Клеобул; "Не лги, но говори правду", "Уважай друзей", "Требуя, чтобы ответственность несли другие, неси ее и сам" – Солон; "Предпочитай убыток позорной прибыли: первое огорчит один раз, второе всегда", "Не хули ближних" – Хилон; "Не обогащайся нечестным путем", "Плохое прячь в доме" – Фалес; "Бери убеждением, а не силой" – Биант).

В ряде изречений мудрецов говорится о том, как вести себя в тех или иных конкретных ситуациях ("За вином слуг не наказывай", "Бери жену из ровни" – Клеобул; "Выпивая, не болтай", "Свадьбу устраивай дешевую", "В пути не торопись" – Хилон; "Не красуйся наружностью, а будь прекрасен делами", "Не верь всем подряд" – Фалес; "Берись за дело не спеша, а начатое доведи до конца" – Биант). Как ни важны эти частные нормы практического благоразумия, тем не менее более важным и существенным в зарождающейся этической рефлексии мудрецов является то. что она намечает основные моральные координаты человеческой деятельности, осями которой являются благо индивида и благо окружающих.

"Пир Семи мудрецов" Плутарха завершается разговором о том, что значат слова "ничего сверх меры" и "познай себя"[16]. О том же говорит Платон в "Протагоре" (343в): "Сойдясь вместе, они посвятили их (изречения. – *А. Г.)* как начаток мудрости Аполлону, в его храме в Дельфах, написавши то, что все прославляют: "Познай самого себя" и "Ничего сверх меры". Эти два взаимосвязанных требования составляют суть той мудрости, которая заключена в жизненных установлениях Семи мудрецов. Познать себя – значит правильно определить свои человеческие

возможности и назначение: а) знать, что есть бессмертные боги и понять необходимость расти вверх, совершенствоваться ("Учи и учись лучшему" – Фалес); б) знать, что в стремлении к лучшему индивид не одинок, и потому строить отношения с другими людьми таким образом, чтобы оно – стремление к лучшему – стало цементирующей основой этих отношений. Знание себя обязывает человека к нравственной дисциплине, что выражается в требовании меры – сдержанности, владении собой, таком господстве над страстями и поступками, которое придает им добродетельный вид.

* * *

Моральный канон античности начал складываться как поиск героями путей преодоления своей бренности, совпадал с бессмертным величием подвигов. В его основе лежит образ человека, который стремится к совершенному, лучшему для себя, имея в виду, что лучшее есть такое хорошее, которое никто у него отнять не может и которое позволит ему добиться доступного человеку бессмертия – обессмертит его имя среди людей. Это связано с качествами человека, характеризующими его способность

преодолевать чувство страха (мужество), сдерживать свои чувственные наклонности (умеренность), подчинить их требованиям разума (мудрость, рассудительность), взаимоуравновешенно строить отношения с согражданами, уважать законы (справедливость). Речь идет о качествах, которые закрепились в истории культуры как четыре кардинальные добродетели античности. Они и терминологически и в своей понятийной основе были вычленены в общественном сознании еще на дофилософской стадии.

Греки не только выработали понятие добродетели. Они вместе с тем сознавали, что в добродетели заключается их сила. В "Истории" Геродота мы читаем: "Бедность в Элладе существует с незапамятных времен, тогда как доблесть приобретена врожденной мудростью и законами. И этой-то доблестью Эллада спасается от бедности и тирании"[17]. Именно стремление к добродетели, столь органично связанное с самосознанием античности, в существенной мере предопределило ее место как колыбели европейской культуры.

Глава вторая

ЭТИКА В РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В рамках античного морального канона добродетель (человеческое совершенство) сопрягалась с мудростью и мудрецами. Это обстоятельство предопределило философский характер зарождающейся этической рефлексии и этическую направленность зарождающейся философии. Если добродетель человека состоит в умерении страстей на основе указаний разума, то для того чтобы быть добродетельным, надо знать, какие из этих указаний являются правильными. Так этика, еще не появившись, попадает в зависимость от гносеологии. Но с другой стороны, для того чтобы знание о мире вело к добродетели, оно должно быть знанием того, что составляет сокровенный смысл последней. Так гносеология изначально оказывается этически ориентированной.

К идее добродетели греческое сознание пришло через героический этос, в поисках ответа на вопрос о том, в чем заключается доступное человеку и роднящее его *с* богами бессмертие. Отсюда – основная нацеленность познания на выявление неуничтожимой (бессмертной) основы мира. Первые философы в своей высокой наивности полагали, что то, что упорядочивает космос, делает его вечным, является одновременно источником упорядоченности и долговечности человеческой жизни. Этическая проблема трансформировалась в натурфилософскую, в поиск элементарного начала, составляющего основу всех вещей. Фалес такой

первоосновой считал воду; в его случае свойственная ранним греческим философам связь между натурфилософией и этикой плохо прослеживается. Но уже у его ученика Анаксимандра она является достаточно очевидной.

1. АНАКСИМАНДР

Анаксимандр (610–540 до н. э.) не сводил первоначало к одному из доступных элементов, он придумал, как пишет Климент Александрийский, "нечто более возвышенное и нетривиальное"[18], полагая в качестве начала (ἀρχή, arche) некую бесконечную природу, именуемую по этой причине алейроном (ἄπειρον, apeiron – слово образовано из отрицательной частицы ἀ- и слова τό πέρας, to peras – конец, предел). Апейрон[19] не вещество, о котором говорит Анаксимандр, а его атрибут. Что собой представляло само первовещество, выделявшее из себя четыре элемента, в каком оно находится отношении к четырем элементам, все это остается предметом споров. Как бы то ни было, беспредельность, неуничтожимость является его важнейшим свойством, которое стало употребляться также в качестве его названия. Элементы (вода, воздух, огонь, земля) находятся между собой в отношениях противоположности, и

если бы один из них был бесконечен, то все остальные были бы уничтожены. Поэтому Анаксимандр в качестве бесконечной природы постулирует некое отличное от них гипотетическое начало. Апейрон бесконечен в том смысле, что он неуничтожим, не рождается и не погибает; из него все проистекает, и к нему все возвращается. Это начало, у которого нет начала, но которое само есть начало других вещей. Выявляя пафос, своего рода сверхзадачу, которую решали натурфилософы в поисках такого начала, Аристотель пишет: "И оно-то и есть божество, ибо оно бессмертно и не подвержено гибели", как говорит Анаксимандр и большинство философов" (ФРГФ, 020).

В исследовательской литературе существуют различные интерпретации понятия апейрона. Одни рассматривают его исключительно в контексте естественно-научных взглядов Анаксимандра, другие видят в нем по преимуществу мифологему, некий шифр, скрывающий определенные социальные представления. По нашему мнению, ближе к истине превалирующий взгляд, согласно которому Анаксимандр не проводит принципиального различия между физическим и социальным и постулирует апейрон в качестве их единого

основания.

От Анаксимандра до нас дошел единственный считающийся подлинным фрагмент, который содержится в комментарии Симплиция (490–560) к аристотелевской "Физике": "А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени" (ФРГФ, 127)[20]. При многих вопросах и спорах, которые порождает этот фрагмент, несомненным является то, что в нем речь идет о взаимоотношении неизменной основы (того, из чего все возникает и во что возвращается) и отдельных изменчивых вещей. Судьба последних решающим образом зависит от их соотнесенности с первоначалом. Гибель вещей оказывается их наказанием ("право-законным возмещением") за неправду.

Онтологическое отношение начала (начал) и отдельных вещей описывается с помощью морально нагруженных понятий: δίκη (dike, правда, правозаконность, наказание, возмездие), ἀδικία (adikia, несправедливость, неправда, нечестивость), τίσις (tisis, возмещение, искупление, пеня). Моральная лексика в данном случае не просто проэтическая манера изложения,

как думали и думают многие историки философии; она имеет прямое отношение к существу мысли Анаксимандра или даже, как считал М. Хайдеггер[21], выражает самое ее существо. Для выявления этического смысла фрагмента центральным является вопрос: в чем состоит "неправда" (adikia) вещей и по отношению к кому она совершается? В исследовательской литературе на него предлагаются различные ответы. Отметим некоторые из них: неправда отдельных вещей состоит а) в самом факте их индивидуального существования, отделения от первоосновы (В. Нестле, Ф. Ницше, С. Н. Трубецкой и др.); б) в обособлении от первоосновы, которое усугубляется в процессе индивидуального существования (О. Дитрих); в) в обособлении как от алейрона, так и от других вещей (А. О. Маковельский); г) в том, что они неполно воплощают общее (А. Ф. Лосев); д) в том, что они не ограничиваются раз отведенной им сферой, нарушают собственную меру, а тем самым и меру других вещей (Ф. Корнфорд, Б. Рассел); е) в радости бытия (Ф. Шлейермахер); ж) в человеческой несправедливости (Т. Циглер). Эти мнения могут быть обобщены до двух существенно различных точек зрения.

Согласно одной из них неправда вещей, их

вина состоит в том, что они оторвались от материнского лона, обособились в качестве единичных существований. К такому пониманию мог бы склонить парафраз фрагмента, в котором опущены слова, что вещи выплачивают возмещение друг другу: "Все, что возникает из каких-либо [элементов], в них же и разлагается при уничтожении, как если бы природа взыскивала под конец те долги, которые она ссудила в начале" (ФРГФ, 127). Но дело в том, что в этом изложении о наказании вещей говорится в условном, аллегорическом смысле. Если же слова о неправде и вытекающем из нее наказании рассматривать не как поэтический способ выражения, а придавать им существенный смысл, выявляющий характер, связи вещей с первоосновой, т. е. если отталкиваться от слов самого Анаксимандра, а не их переложения, то данная интерпретация представляется малоубедительной. Признав, что неправда вещей заключается в самом их обособлении, следовало бы признать неправым и первоначало, которое их породило. А в таком случае теряется критерий оценки. Далее, если бы "неправда" вещей состояла в отделении от первоосновы, то возвращение к ней не могло бы считаться наказанием.

Вторая точка зрения, на наш взгляд, более

адекватна существу дела. Она исходит из того, что средоточием правды является апейрон, эта изначальная основа многообразия природы, гарантия ее единства, упорядоченности и вечности. "Вина" вещей заключается не в том, что они отделились от первоосновы, а в том, что они при этом отступили от ее правды. Вещи обнаруживают неправду по отношению друг к другу, что проявляется в их агрессивности, посягательстве на существование других вещей. В результате они уничтожают друг друга, что является для них законным (справедливым) наказанием. Этические обобщения Анаксимандра, можно предположить, являются в данном случае результатом наблюдения над чувственно наблюдаемым взаимопревращением и взаиморазрушением природных элементов (решающий аргумент в пользу апейрона состоял в том, что если бы началом был один из элементов, то остальные элементы были бы давно уничтожены).

В своем представлении о справедливости и наказании Анаксимандр несомненно исходит из идеи равного возмездия. Равное возмездие определяет, *во-первых*, характер связи апейрона и отдельных вещей, *во-вторых*, взаимоотношения отдельных вещей друг с другом. В первом случае

справедливость состоит в том, что вещи возвращаются туда, откуда они появились; их гибель происходит в силу "роковой задолженности", они обречены на нее фактом рождения. Во втором случае справедливость состоит в том, чтобы считаться с существованием других вещей, которые также порождены бесконечным первоэлементом и заключают в себе его правду. В той мере, в какой одни вещи, выходя за отведенные им сферы, посягают на существование других вещей, они в ответ получают то же самое – платят собственным существованием, что и является "правозаконным возмещением". Поскольку вещи имеют начало, они неизбежно должны иметь и конец (в этом их отличие от апейрона). Их гибель в этом смысле вписана в закон справедливости. Но она происходит в "назначенный срок времени", который зависит также от самих вещей, качества их индивидуальных существований. Вещи своей неправдой назначают срок своей гибели. Во фрагменте Анаксимандра можно выделить три разных аспекта: физический (взаимопревращение элементов), философский (единство и многообразие мира), этический (взаимность отношений). В нем уже в зародышевом виде содержится последующее разделение философии

на физику, логику и этику. Для наших целей важно подчеркнуть, что это один из первых текстов истории европейской этики, предлагающих философско-концептуальное осмысление морали. Бесконечное начало не только все объемлет, но и всем правит. Оно имеет для вещей (индивидуальных существований) нормативное значение, задающее справедливую меру их взаимных отношений.

2. ГЕРАКЛИТ

Натурфилософское обоснование добродетели получило наиболее последовательное выражение у Гераклита из Эфеса (акме приходится на 544–480 до н. э.). Гераклит происходил из старинного аристократического рода, но от своих царских привилегий отказался в пользу брата. Был крайне критично настроен по отношению к общепризнанной философско-интеллектуальной элите Греции и к согражданам родного города. Первыми, в частности Гесиодом и Пифагором, он был недоволен из-за того, что те цельность философского взгляда на мир разменивали на поверхностное многознание, вторыми – из-за их примитивного, распущенного образа жизни. Гераклит писал сложно и афористично, за что был прозван темным. Считается, что он это делал нарочито, адресуясь только к тем, кто способен его понять, и ограждая себя от поверхностных суждений толпы. Он имел последователей, получил большую популярность в последующей истории философии, его имя и жизнь обросли различного рода легендами. Вполне вероятны восточные (древнеиранские и индийские) влияния на его творчество.

У Гераклита философские интересы довлели над естественнонаучными. В отличие от Фалеса, Анаксимандра, других ранних философов он ничего не измерял, не сооружал, не занимался познанием природы в собственном смысле слова. Он полагал, что есть "единая мудрость – постигать Знание, которое правит всем через все" (Diog. L. IX, 1). Эту мудрость он рассматривал по преимуществу в ее проекции на правильный образ жизни, добродетельное поведение. "Я искал самого себя" (Фр. 15 – ФРГФ, 194) – одно из изречений Гераклита, которое точно передает этический пафос его философствования. Как пишет Диоген Лаэртский, его сочинение, из которого до нас дошло большое количество (свыше 120) фрагментов, состояло из трех разделов: о Вселенной, о государстве, о богословии. Древние авторы называли его по-разному: одни – "О природе", другие – "Музы", третьи – "Мерило нравов, [или] Благочинный уклад поведения, один и тот же для всех"; Диодот – "Путеводитель точный к мете жизненной". В одном из писем, приписываемых Гераклит, он сравнивает себя по доблести и благородству деяний с Гераклом и говорит, что будет жить, доколе существуют города и страны, и благодаря мудрости его имя никогда не перестанут

произносить. Это письмо как античная подделка под Гераклита – плохой источник сведений о самом Гераклите, но хороший для того, чтобы узнать, что о нем думали исторические современники; она показывает, что его мудрость воспринималась в этической заостренности и преемственной связи с бессмертными делами героев.

Философия Гераклита, которую удается реконструировать на основе дошедших до нас фрагментов, характеризуется такой внутренней целостностью и стройностью, что отдельные его учения невозможно понять вне общего контекста. Это относится также и даже в первую очередь к тому, что мы, пользуясь современной терминологией, могли бы назвать этикой Гераклита.

Исходными и основополагающими для Гераклита являются понятия логоса и огня. Слово "логос" (λόγος, logos) в греческом языке того времени имело порядка двух десятков различных значений (речь, рассуждение, разум, счет и др.), и Гераклит в своей философии не столько пользовался готовым понятием, сколько уточнял и формировал его. Г. Дильс во "Фрагментах досократиков" (1906) и М. Маркович в специальном исследовании "Фрагменты

Гераклита" (1972) предложили два разных порядка и соответственно две разные нумерации фрагментов Гераклита, но оба они сходятся относительно первого фрагмента (являвшегося, возможно, предисловием к книге), в котором дается развернутая характеристика логоса. Из него мы узнаем, что логос существует вечно, задает природный (истинный) порядок вещей, но люди не знают и не понимают его.

Логос воплощает единство природы, он есть то, в силу чего все выступает как одно; его можно считать всепроникающим законом природы, его разумом. И в то же время это речь, слово, описывающие все так, как есть. Будучи принципом бытия, он является и принципом души; границ души не отыскать, говорит Гераклит, ибо столь глубок ее логос (Фр. 67 – ФРГФ, 231). Понятие огня играет у Гераклита такую же роль, какую играет вода у Фалеса, воздух у Ана-ксимандра; он материально воплощает вечность и упорядоченность космоса, который "всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий" (Фр. 51 – ФРГФ, 217). Ранние философы, говоря о бесконечности, беспредельности космоса, имели в виду прежде всего его вечность, не-уничтожимость. Космос интересовал их не

только и не столько как неохватный, неисчерпаемый предмет познания. Они в нем видели неизменно устойчивую опору осмысленного существования. Отсюда их "наивность", выразившаяся в стремлении найти "вещество" бессмертия космоса и его имманентной упорядоченности. Таким веществом для Гераклита был огонь, один из четырех элементов. Огонь в природе играет такую же роль, какую золото – в мире товаров (Фр. 54 – ФРГФ, 222), являясь ее единым всеобщим эквивалентом. Все обменивается на огонь, благодаря чему все есть огонь, сам космос есть живой огонь. Оставляя в стороне спорный вопрос о том, как конкретно соотносятся понятия логоса и огня, отметим, что они, несомненно, внутренне связаны между собой, выражают единство и упорядоченную благодаря этому единству вечность космоса.

И логос, и огонь действуют неотвратимо, по отношению к вещам и людям они обладают безусловной законодательной (нормативной) силой. Все человеческие законы зависят от одного, божественного: "он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит" (Фр. 23 – ФРГФ, 197). Не он, Гераклит, а логос требует "знать все как одно" (Фр. 26 – ФРГФ, 199). Вселенной

правит огонь, и он же выступает как грозный судья: "Всех и вся, нагрянув внезапно, будет огонь судить и схватит" (Фр. 82 – ФРГФ, 239). Огонь – и сама справедливость, и ее страж. Ее ...законодательную и очищающую роль Гераклит в ряде фрагментов понимает буквально: "Сухая душа – мудрейшая и наилучшая" (Фр. 68 – ФРГФ, 321), а если душа увлажнилась, как у пьяного, то он лишается понимания (Фр. 69–ФРГФ, 233).

Одна из версий кончины Гераклита состоит в следующем: он заболел водянкой и, желая избавиться от болезни, лег на солнце, велев рабам обмазать себя теплым навозом, от чего и умер. Этот рассказ Диогена Лаэртского, по-видимому, историческая сплетня, ирония над философией и философом. Но, как говорится, сказка – ложь, да в ней намек: для Гераклита огонь является вечным и упорядочивающим жизненным началом космоса не только в философском, но и в физическом смысле.

Каково поведение людей, рассмотренное с точки зрения их отношения к логосу? Говоря точнее, насколько их логос соответствует логосу мира? Логос как управляющий всем единый закон получает адекватное выражение в учении о логосе; его истиной владеет только Гераклит. Философ говорит от имени логоса, или, по-другому, логос

через философа: "Выслушав не мою, но эту – вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно" (Фр. 26 – ФРГФ, 199). Остальные находятся в неведении относительно этого, "люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды... они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как это делают спящие" (Фр. 1 – ФРГФ, 189). У Гераклита есть ряд фрагментов, в которых он одного противопоставляет многим: "один мне – тьма, если он наилучший" (Фр. 98 – ФРГФ, 245); "эфесцы заслуживают того, чтобы их перевешали всех поголовно за то, что изгнали они Гемодора, мужа из них наилучшего" (Фр. 105 – ФРГФ, 247); "закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного" (Фр. 104 – ФРГФ, 247). Их обычно рассматривают как свидетельство аристократизма его характера и политических убеждений. Вместе с тем они связаны также *с* его философской позицией: логос – объективный закон, и качество суждений о нем определяется их истинностью, а не представительностью. Поскольку, далее, это божественный (высший и единственный) закон, то правильно судить о нем могут только наилучшие, вернее, только те, кто о нем правильно судит, и являются наилучшими. Знать истину и быть наилучшим – это, по Гераклиту, одно и то же.

Поэтому единый логос, воплощающий истину бытия, выступает как воля одного. Воля одного есть одна воля. И как это, на первый взгляд, не покажется странным, тем не менее можно заключить, что философская самоуверенность и духовный аристократизм Гераклита напрямую связаны с идеей безусловной общезначимой категоричности требований логоса.

Почему Гераклит так уверен в своей правоте? Чтобы ответить на этот вопрос, надо разобраться в другом: почему ошибаются остальные? Гераклит совершенно определенно формулирует основание своего приговора толпе: "Хотя разум (логос) – общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок" (φρόνησις, phronesis) (Фр. 23 – ФРГФ, 198). Поведение людей характеризуется тем, что каждый стремится к своим интересам, к своим особенным целям. Если бы они следовали логосу, то этого не было бы, так как "логос один и тот же" (Фр. 47), то и люди придерживались бы одних и тех же ценностных установок. Сам факт многообразия жизненных целей означает, что люди не понимают правды логоса. Это является источником порочности, раздоров и конфликтов между ними, ибо "собаки на того и лают, кого они не знают" (Фр. 22 – ФРГФ, 197).

Непонимание логоса обнаруживается в двух формах. *Во-первых*, люди, останавливаясь на поверхностных суждениях, не проникая в скрытую, тайную гармонию, которая лучше явной (Фр. 9 – ФРГФ, 192), "глухим подобны: присутствуя, отсутствуют, – говорит о них пословица" (Фр. 2 – ФРГФ, 190). Они обманываются в явлениях и в лучшем случае становятся многознающими, но "многознание уму не научает" (Фр. 16 – ФРГФ, 195), примером чего является Гесиод, про которого думают, что он много знает, хотя он не знал даже дня и ночи – того, что "они суть одно" (Фр. 43 – ФРГФ, 215). Не умея понять, что "мудрое (σώφρων, sophron) ото всех обособлено" (Фр. 83 – ФРГФ, 239), люди выдают за него видимые вещи, впадают в обман разных мистерий, полагая, что могут очиститься кровью, как если бы кто, войдя в грязь, грязью бы отмывался (Фр. 86 – ФРГФ, 240), совершая шествие в честь Диониса и воспевая славу срамному уду, без чего "бессрамнейшими были бы их дела" (Фр. 50 – ФРГФ, 217). *Во-вторых*, люди прозябают в чувственно-телесных удовольствиях, гонятся за тщетными, преходящими вещами. "Трупы на выброс хуже дерьма" (Фр. 76 – ФРГФ, 236), – говорит Гераклит, имея в виду, что тот, кто сосредоточен на заботах о теле, сосредоточен

на том, что менее всего этого заслуживает – самом ничтожном в себе. Людей в своем большинстве Гераклит уподобляет свиньям, которые больше наслаждаются грязью, чем чистой водой (Фр. 36 – ФРГФ, 206), ослам, солому предпочитающим золоту (Фр. 37 – ФРГФ, 208), быкам, нашедшим горькую вику (Фр. 38 – ФРГФ, 208); практикуемый ими образ жизни он считает скотским.

Многообразие поверхностно-обманчивых мнений и чувственно-скотский образ жизни связаны между собой. Эта связь и есть, собственно, то основное, что интересует Гераклита как философа. Ложное знание и порочное поведение идут рука об руку. "Невежество, как говорит Гераклит, и так трудно прятать, а за вином еще труднее" (Фр. 110 – ФРГФ, 250). Здесь мы подходим к ответу на вопрос о том, что давало Гераклиту основание считать свое учение истиной, а не одним из ложных мнений.

Доказательство истинности учения Гераклита заключено не только в самом учении, которое сводит все к одному и там, где люди склонны видеть противоположное (верх и низ, ночь и день, спасительное и губительное, жизнь и смерть и т. д.), оно усматривает действие одного начала,

показывает, что "враждебное находится в согласии с собой" (Фр. 27 – ФРГФ, 199). Логос, собственно, и есть воплощение того последнего основания полноты и законченности, которые составляют конечную цель сознательных, духовно-интеллектуальных устремлений человека. Это одна сторона дела. Другая, не менее важная, заключена в образе жизни Гераклита. Гераклит был первым среди философов, который стал практиковать уединение, в известном смысле даже анахоретствовать; он не только, подобно прежним мудрецам, выключился из тех сфер деятельности (например, погоня за богатством), которые характеризуются неизбежным и резким столкновением интересов, но в отличие от них отстранился также от политики, предпочитая, как читаем у Диогена Лаэртского, игру с детьми в кости участию в государственных делах. Под конец жизни он поселился отшельником в горах и питался травами. Активная отрешенность от обычных забот, пренебрежение ко всему тому, из-за чего кипят людские страсти, по-видимому, соответствовали мизантропичному складу его личности, но нам важно подчеркнуть, что это было связано также с родом его деятельности. Образ жизни Гераклита свидетельствовал о том, что у человека, его практикующего, нет никаких

других интересов, кроме познания высшей божественной истины. Последняя была его жизненным приоритетом. Он мог считать, что именно его устами говорит логос, хотя бы по той причине, что он сознательно отверг все другие (помимо философских) человеческие приоритеты.

Гераклит нарисовал печальную картину человеческих нравов, что опять-таки не было индивидуальной чертой его философского стиля. Критическая настроенность по отношению к реальному нравственному состоянию человеческого общения – характерная особенность философской этики. Она является ее исходным пунктом, но не последним словом: если нравственность не вызывает тревоги, то в философской этике нет никакой нужды, но и тогда, когда нравственность расстроена, философская этика нужна не только для того, чтобы узнать, что она расстроена. Подобно тому, как больному недостаточно удостоверения врача в том, что он болен, и он хочет еще узнать от него, чем он болен и, главное, как ему лечиться, так и нравственно расстроенное общество нуждается в этике, чтобы определить природу нравственного расстройства и пути его преодоления.

Философско-этический диагноз Гераклита состоял в том, что люди живут в разладе с

логосом, неразумно, как во сне: "Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный" (Фр. 24 – ФРГФ, 198). Отсюда его программа, направленная на то, чтобы разбудить людей, вернуть их в общий мир. Она состоит, по сути дела, из одного императива, который в позитивной части говорит о том, что "должно следовать общему" (Фр. 23 – ФРГФ, 198), а в негативной – о том, что "своеволие (ὕβρις, hybris) надо гасить пуще пожара" (Фр. 102 – ФРГФ, 247).

Следовать общему – значит действовать разумно, руководствуясь не случайными, поверхностными мнениями, а философско-обоснованным знанием о наилучшем. Мудрость, по Гераклиту, заключается в том, чтобы "говорить истину и действовать согласно природе, осознавая" (Фр. 23 – ФРГФ, 198). Авторитет разума и истины он ставит выше всех других авторитетов, в частности, родительского: не следует говорить и поступать, "как родительские сынки" (Фр. 89 – ФРГФ, 241). Разум познает общее для всех как единый божественный закон, от которого зависят все человеческие законы. "Кто намерен говорить [="изрекать свой голос"] с умом (*ξύν* νόω, xyn noo), те должны крепко опираться на общее (ξύνω, xyn noo) для

всех, как граждане полиса на закон и даже крепче" (Фр. 23 – ФРГФ, 197). Он ориентирован, тем самым, на нравственно объединяющее начало. Соответственно гасить своеволие – значит ограничивать желания, поскольку они ориентируют на бренное в человеке, то, что роднит его с животными и сталкивает с другими людьми. "Не к добру людям исполнение их желаний" (Фр. 71 – ФРГФ, 234), – гласит одно из изречений Гераклита.

Через разум люди подключаются к общему, вечному, единому и наилучшему (божественному). Желания (чувства, страсти) привязывают их к частному, преходящему, неутолимо многообразному и животному. Тем самым нравственная проблема предстает как проблема соотношения просветляющего разума и слепых чувств в индивиде, господства первого над вторыми. При этом особо следует подчеркнуть, что антитеза разума (логоса) и чувств (желаний), как она сформулирована у Гераклита и встречается в последующей истории этики, не сводится к различию рационально аргументированной и непосредственно-эмоциональной мотивации поведения, она представляет собой философский шифр, за которым скрыта противоположность общих,

родовых и частных, индивидуальных интересов человека.

Нормативная программа Гераклита приобретает конкретность в качестве полисной этики. Следование логосу выступает как приверженность тому, что объединяет людей в полис и является общим благом всех его граждан, что не может иметь частного, индивидуального статуса – прежде всего законам, которые придают мужество и внутреннюю размерность полисной этике. "Народ должен сражаться за попираемый закон как за стену [города]" (Фр. 103 – ФРГФ, 247). Люди должны держаться за полис и его законы не просто потому, что те представляют собой нечто более прочное и долговечное, чем они сами, а потому, что благодаря им они сами становятся долговечными. Это исключительно важный момент полисной жизни, ее центральный пункт. "Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – бренным вещам, а большинство обжираются как скоты" (Фр. 95 – ФРГФ, 244). Полис ценен как арена вечной славы, бессмертных дел, среди которых на первом месте стоит защита самого полиса: "убитых Аресом боги чтут и люди" (Фр. 96 – ФРГФ, 244). В нем развивается соревновательный дух борьбы, соответствующий всеобщей справедливости, тому, как явлен логос в

мире: "Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей (δίκη, dike) и что все возникает через вражду и заимообразно (="за счет другого")" (Фр. 28 – ФРГФ, 201). Идеи полисной этики и моральной добродетели не противоречат друг другу. Можно сказать так: этика является полисной, поскольку сам полис являет собой пространство этики.

3. ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ

Пифагор (расцвет приходится на 540–537 до н. э.) по одним сведениям ничего не писал, по другим являлся автором трех сочинений – "О воспитании", "О государстве", "О природе", которые стали известны после того, как они были куплены Платоном у состарившегося и обедневшего пифагорейца Филолая и от которых до нас дошли одни названия. Персонификация конкретных пифагорейских учений и, в частности, выделение в них первоначального восходящего к Пифагору ядра, крайне затруднительна, так как пифагорейцы хранили свои взгляды в тайне и у них было принято все приписывать Пифагору. Мы будем рассматривать Пифагора в связи с пифагорейством, что обусловлено не только состоянием источников, но и своеобразием его этики, которая состоит из двух частей: математизированной натурфилософской теории добродетели и практического образа жизни пифагорейской общины.

И философско-научные занятия Пифагора, и его религиозно-культовая и политическая деятельность были объединены пафосом добродетельной жизни. "Пифагор назвал свое

учение любомудрием (φιλοσοφία, philosophia), а не мудростью (σοφία, sophia)" (ФРГФ, 148). Себя он именовал философом в противовес принятому обозначению выдающихся людей в качестве мудрецов (Семь мудрецов): мудростью, считал он, обладают боги, человек же не может всего достичь, его доля – стремиться к мудрости, быть любомудром (философом). Тем самым был выделен особый бытийный уровень, связанный с перспективой нравственного совершенствования.

Пифагорейцы подразделяли разумные живые существа на три класса: бог, человек и Пифагор. Жизнь Пифагора окутана легендами: однажды его видели в двух разных городах в одно и то же время, у него было золотое бедро, его сверхчеловеческим громким голосом приветствовала река. Пифагор обладал величественной внешностью, был необычайно одаренным, многознающим человеком и умел располагать к себе людей; он окружал себя тайной и искусно формировал легенды о себе (рассказывают, что он соорудил себе комнату под землей и какое-то время скрытно прожил там по сговору с матерью, получая от нее письменные сообщения о событиях в городе, а затем тощий, как скелет, пришел на народное собрание, сказав, что он вернулся из Аида, и ко всеобщему

удивлению поведал им о событиях, происшедших за время его отсутствия, – ему поверили и решили, что он является божественным существом).

Пифагор, как он сам рассказывал, помнил четыре предыдущих воплощения своей души. Некогда он был сыном Гермеса Эфалидом. Гермес разрешал ему выбрать все, что угодно, кроме бессмертия, и Эфалид попросил, чтобы ему была дарована способность и при жизни, и по смерти помнить все, что с ним происходило. Очень показательно: он выбирает нечто подобное бессмертию. Связь духовно-нравственного совершенства с уподоблением богу и идеей бессмертия – своего рода сверхмотивация пифагорейства. В пифагорейских "золотых стихах" (поздняя формулировка нормативного канона школы) говорится, что смерть неизбежна и потому вещам, которые бесследно исчезнут, следует предпочесть безгрешную умеренную жизнь, выводящую на "след добродетели большей": "Достигнув же этого, связь ты познаешь бессмертных богов и смертного рода" (ФРГФ, 504).

Пифагор первый назвал Вселенную "космосом" по порядку, который ему присущ (ФРГФ, 147). Порядок этот имеет математическую природу, ибо "числу все вещи подобны" (ФРГФ,

149). Началами вещей являются предел (περαιου, peraion) и беспредельное (ππειρον, apeiron), что соответствует четному и нечетному, единице и двойке в учении о числах. Завороженные строгостью и упорядоченностью числовых соотношений пифагорейцы, как пишет Аристотель, "предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число"[22].

Общекосмическая противоположность предельного и беспредельного, математическая противоположность нечетного и четного в опыте человеческой жизни получают выражение как противоположность добродетельного и порочного. "Зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо – определенному"[23]. Требование меры и ограничения пифагорейцы понимали не только как самодисциплину индивида, сдерживание, обуздание им своих чувственных удовольствий, но и как его общественную дисциплину, состоящую в том, чтобы относиться с уважением к родителям, законам, богам. Как пишет Ямвлих (позднеантичный сторонник и пропагандист пифагорейского учения), пифагорейцы думали, "надо полагать, что нет большего зла, чем анархия, так как человек по своей природе не

может спастись, если никто им не руководит" (ФРГФ, 494). Кульминацией нравственной дисциплины было восходящее к Пифагору требование "Следуй богу".

Считается, что начала математических наук Пифагор усвоил от египтян, халдеев и финикийцев. Восточными корнями объясняются, возможно, и некоторые этические воззрения Пифагора. Это относится, прежде всего, к его убеждению о равноправии всех живых существ с вытекавшим отсюда воздержанием от мясной пищи, а также к его установке, что у друзей все, в том числе и имущество, должно быть общее. Следование богу и божественному порядку космоса Пифагор связывал с общинными представлениями и формами жизни. У Платона об этом сказано, что согласно мудрецам "небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную "порядком" [космосом], а не беспорядком" (Горгий, 507е).

Как императив следования богу согласуется с числовой онтологией Пифагора? Число не существует отдельно от вещи, оно не является субстанцией. Вещи возникают не из числа, а согласно числу. Отсюда – прямая связь этики и

познания. Пифагор учил, что "счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел" (ФРГФ, 148). С его именем связывается выделение трех образов жизни. Как пишет Диоген Лаэртский, он уподоблял жизнь игрищам, куда одни приходят состязаться, другие – торговать, третьи – смотреть. Последние являются самыми счастливыми. Слана и нажива – дело рабское, истина есть предмет вожделения философов. Несколько иначе представляет эту мысль Порфирий: "Вещей, к которым стоит стремиться и которых следует добиваться, есть на свете три: во-первых, прекрасное и славное, во-вторых, полезное для жизни, в-третьих, доставляющее наслаждение... Таковы были его поучения; главное же было – стремиться к истине, ибо только это приближает людей к богу..."[24]

Показательным для пифагорейской этики в ее теоретической части является обоснование справедливости. Как пишет Аристотель, пифагорейцы понимали справедливость как равное воздаяние: человек сам должен претерпеть то, что он сделал другим. Они связывали поэтому справедливость с закономерностью квадратного ("равностно равного") числа. Аристотель пишет в "Большой этике": "Первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно.

Он возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые. Ведь справедливость (δικαιοσύνη, dikaiosyne), например, – это вовсе не число, помноженное на само себя"[25]. Числом справедливости вряд ли была четверка, ибо четные числа в ценностной иерархии пифагорейцев занимают более низкие места, чем нечетные. Вероятнее всего имелась в виду девятка, косвенное свидетельство этого – среди десяти противоположностей, приписываемых Аристотелем пифагорейцам, этическая пара добра и зла стоит на девятом месте.

Отождествление счастья с философским познанием, с одной стороны, и ориентация на общинные и традиционные ценности (почитание родителей, богов), с другой стороны, находились в явном противоречии между собой. Нормативная программа Пифагора была связана не столько с философско-научными взглядами Пифагора, сколько с потребностями созданного им сообщества. Вопрос о том, что представляло собой это сообщество, какую роль в нем играли политические цели, не имеет однозначного ответа.

Оно, несомненно, представляло собой неформальное объединение (дружеский союз, гетерию) последователей Пифагора, имевшее

этико-религиозную направленность. Пифагорейцы практиковали свой особый образ жизни, который был связан с учениями Пифагора о переселении душ (μετεμψύχωση, metempsychosis) и о том, что у друзей все общее. Так как душа бессмертна, нужно в первую очередь заботиться о ней. Готовность отказаться от состояния в пользу общины была, по-видимому, показателем того, что человек признает приоритет душевной чистоты перед телесными благами. "Главное для людей, говорит Пифагор, в том, чтобы наставить душу к добру и злу. Счастлив человек, когда душа у него становится доброю... Добродетель есть лад (ἁρμονία, harmonia), здоровье, всякое благо и бог" (Diog. L. VIII, 33). Союз пифагорейцев и должен был стать общиной друзей, объединенных стремлением к нравственному совершенству.

Каковы же были особенности пифагорейского образа жизни? Во-первых, безусловный авторитет самого Пифагора, чьи законы и предписания члены общины "соблюдали ненарушимо, как божественные заповеди"[26]. Отношение к нему было не просто уважением к мудрому и знаменитому человеку. Оно имело религиозно-культовый характер. Пифагора считали, как уже говорилось, особым существом. Сам факт того, что нечто предписал Пифагор,

было достаточным (а возможно, и необходимым) основанием безоговорочного следования этому предписанию. Из дома Пифагора после его смерти сделали храм – таков был характер отношения к нему. В союз принимали после длительного (до пяти лет) испытательного срока, в течение которого ученики внимали речам Пифагора, не видя его; они были слушателями (ἀκουστικοί, akustikoi) и должны были заслужить право из сторонних (ἐξωτερικοί, exoterikoi) стать посвященными (εσωτερικοί, esoterikoi).

Во-вторых, соблюдение многообразных запретов: не есть бобовых; не ворошить огонь ножом; не ломать хлеба; не мочиться, повернувшись лицом к солнцу; не оставлять следа горшка на земле; не пускать ласточек в дом; не смотреть в зеркало при светильнике и т. п. Возможно, они рассматривались в качестве символов, скрывавших важные жизненные истины. Так, не пускать ласточек в дом могло означать требование не водиться с болтливыми людьми, не ворошить огонь ножом – не раздражать человека в гневе, уходя из дома, не оборачиваться – умирая, не держаться за эту жизнь. Относительно смысла основного пифагорейского запрета не есть бобовых мнения расходятся, его связывают с тем, что бобами

бросали жребий, что они похожи на срамные члены, что они сделаны из того же перегноя, что и люди и т. п. Запреты, по-видимому, были традиционными табу, которые Пифагор стремился рационально истолковать и использовать для нравственного дисциплинирования учеников. Символические изречения были важным методом воспитания в пифагорейской общине.

В-третьих, упорядоченный, детализированный и ритуализированный ритм ежедневной жизни, включавший упражнения для души и тела, совместные занятия, обряды, трапезы, общественные занятия. Среди регулировавших пифагорейский день установлений был ряд очень ценных и общезначимых педагогических упражнений. Так, день пифагорейца начинался с утренних прогулок в одиночестве для того, чтобы упорядочить и должным образом настроить сознание. Он включал вечерние прогулки, но уже не в одиночку, а по двое, трое, в ходе которых припоминали уроки и обсуждали добрые дела. А заканчивался день размышлением над тем, что было совершено хорошего и плохого. Пифагорейский образ жизни сознательно культивировал общепризнанные нравственные ценности – благоговение перед богами,

родителями, старшими, наставниками, покорность судьбе, любовь к отечеству, подчинение законам, обычаям, верность в дружбе и браке, кротость и уживчивость, умеренность и простоту жизни, благоразумие, самообладание, справедливость, физическую выносливость, чистоту и опрятность в теле, ежедневный контроль над нравственным содержанием жизни.

Пифагор, как сказано в одном из древних источников, "первым ввел в Элладу философию вообще и в особенности отличался рвением, с которым подвизался в науке о жертвоприношениях и торжественных богослужениях, совершаемых в храмах" (ФРГФ, 140). Человек сильного религиозного темперамента, он придал духовной активности такие черты, которые, пользуясь сегодняшней терминологией, можно было бы назвать восточными. Он связал этику с религиозной перспективой, стремился ритуализировать и иерархизировать межчеловеческие отношения, нравственное совершенствование истолковывал как очищение. Все это воплотилось в пифагорейской общине, в практике которой если и использовались философские учения, то только в обрядно-культовой форме и в качестве священных установлений Пифагора.

Пифагорейство как религиозно-нравственная практика, по-видимому, в какой-то мере было продолжением традиции орфических мистерий, в какой-то – результатом чужеродных (египетских, персидских) влияний. Но в любом случае оно задавало такую перспективу этико-нравственной культуре, которая замыкалась больше на религию и культ, чем на философию и рациональный дискурс. Это вполне определенное и, если учесть политическое доминирование пифагорейцев во многих городах Южной Италии, серьезно заявленное направление развития духовной жизни, было греческой античностью отвергнуто. Пифагорейская община была жестоко уничтожена: во время собрания пифагорейцев (проходившего без участия Пифагора, который был в отъезде) в Кротоне, где они господствовали, подожгли дом и все сгорели, за исключением двух молодых людей (считается, что один из них Филолай), которым удалось убежать. Пифагорейское объединение сохранялось еще около ста лет и после этого, но уже в качестве философского союза и на маргинальном положении.

Следующий эпизод является показательным с точки зрения того, насколько пифагорейская ментальность, ориентированная на

духовно-нравственное самоуглубление, отличалась от греческого духа с его интеллектуализмом и жизнеутверждающим началом. Пифагор практиковал вегетарианство, избегал убийц, даже сторонился охотников. Налагая запрет на мясную пищу, он исходил из идеи родства всех одушевленных созданий. Диоген Лаэртский приводит в этой связи дерзкую эпиграмму (Diog. L. VIII, 44):

Одушевленных созданий не трогаешь хищной рукою
Ты не один, Пифагор: делаем то же и мы.
В том, что проварено, в том, что прожарено, в том, что под солью,
Верно уж, нету души – есть лишь законная снедь.

4. ПАРМЕНИД

Как свидетельствовал опыт Милетской школы, физическая интерпретация человеческого бессмертия наталкивалась на очевидный факт, изменчивости, бренности природных форм. Пифагорейская идея космической гармонии как базиса человеческой добродетели выводила за рамки физики, поскольку число лишено телесной субстанциональности. Не находя вещества бессмертия, философы стали задумываться над самой задачей, ее обоснованностью, над тем, что они ищут.

Важный шаг в этом направлении сделал Ксенофан (ок. 570 – после 478 до н. э.), выступивший против традиционных религиозных представлений. Люди, утверждал он, создали богов по своему подобию, эфиопы рисуют их "черными и с приплюснутыми носами, фракийцы – рыжими и голубоглазыми" (ФРГФ, 171), и если бы быки и кони могли рисовать, они бы изобразили их похожими на себя. Образы богов не только антропоморфны, они еще и антропатичны – наряду с человеческой внешностью они наделяются и человеческой душой. Более того, Все на богов возвели Гомер с

Гесиодом, что только

У людей позором считается или пороком:

Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать (ФРГФ, 171).

По Ксенофану, существует только один бог, "не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием... весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит" (ФРГФ, 172–173). Бог отождествляется с универсумом. Человек не может его полностью познать ("Истины точной никто не узрел и никто не узнает из людей о богах" – ФРГФ, 173). Отсюда следует, что человек должен стремиться к своему человеческому (а не божественному) бессмертию и совершенству; их Ксенофан связывал с качествами души и ума. Критика им антропоморфных представлений о богах получает продолжение в критике культа атлетизма:

> Вздорен обычай сей, криво, и несправедливо к тому же
> Силу предпочитать мудрости [нашей] благой (ФРГФ, 171).

То, что начиналось в пантеизме Ксенофана – переход от натурфилософского ("фисиологического") обоснования морали к онтологическому, – более определенную и глубокую разработку получило у Парменида (акме 504–501 до н. э.), который, по одной из версий,

был учеником Ксенофана, по другой – вышел из пифагорейской школы.

Парменид вносит существенное уточнение в вопрос, решение которого составляло основной пафос и сверхзадачу философских исследований. Так как природа в своих конкретных вещественных проявлениях текуча, изменчива, и искомая задача человеческого бессмертия не имеет философского решения, то он от рассмотрения сущих вещей обратился к рассмотрению сущего как такового. Человек не хочет смириться со своей долей смертного существа. Он стремится преобразовать свою жизнь таким образом, чтобы избежать этой доли. Он страшится того, что его не будет, и хочет быть, пребывать вечно. Но что значит быть, существовать и что значит не быть, не существовать?

Придав вопросу радикально философскую формулировку, преобразовав его из смутной витальной установки в строгую интеллектуальную задачу, Парменид дает на него столь же радикальный и интеллектуально рафинированный ответ: "бытие ведь есть, а ничто не есть" (ФРГФ, 296). Не было в необычайно остроумной и богатой афоризмами истории европейской философии другого утверждения, столь же

простого, ясного, определенного и в то же время трудного, непонятного, неисчерпаемого, глубокого, вызвавшего столько споров и интерпретаций, как эта рубленная фраза Парменида (даже Декартово Cogito, ergo sum не может сравниться с ним).

Утверждение Парменида есть чистая тавтология: когда он говорит, что бытие есть, он просто раскрывает смысл этого термина, ибо бытие означает быть, существовать; точно так же ничто не есть, поскольку под этим словом и понимается не-сущее, т. е. то, что не есть (чего нет). То, чего нет, нельзя ни познать, ни высказать, здесь нет самого предмета мысли. Точно так же про то, что есть, нельзя сказать, что его нет, оно не может не быть помыслено. Вопрос о бытии сводится, тем самым, к вопросу о логически правильном мышлении.

Отсюда – следующий тезис Парменида, столь же знаменитый, как и первый: "Мыслить и быть – одно и то же" (ФРГФ, 287). Всякая истинная мысль есть мысль о бытии, или по-другому, мысль становится истинной как мысль о бытии. Мысль о небытии невозможна, так как она отрицает саму себя, она является ложной. Своим положением, что бытие есть, а небытия нет, Парменид открывает ворота познания и обозначает место

философии как хранительницы ключей от них. Одновременно он отделил философское знание (то, что постигается умом) от нефилософского, которое постигается мнением и подвержено росту, убыванию и т. д. За относительностью знания (мнением) о сущих вещах стоит абсолютное знание (мысль) о сущем как таковом, ибо прежде чем быть чем-то, надо вообще быть, надо встать на сам путь истины, который гласит, что бытие есть, а небытия нет.

Понятие бытия у Парменида имеет ряд характеристик, каждая из которых предназначена для того, чтобы подтвердить его тождественность самому себе, оградить от ложного пути небытия. Так, бытие является нерожденным: оно могло бы родиться или из не-сущего, а это невозможно, так как не-сущего нет, "да и что за нужда бы его побудила позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?" (ФРГФ, 296), или из сущего, но из сущего ничего, кроме сущего, возникнуть не может. Бытие не может возникнуть, как и погибнуть, его отношение с небытием определяется радикальной, сугубо гамлетовской формулой: "Решение – вот в чем: есть или не есть?" (ФРГФ, 296). "Отрицательные определения, как говорит Парменид, подобают началам и границам"[27] (ФРГФ, 278). Это относится в первую

очередь к определению небытия, которое обозначает границы бытия, в негативной форме выражая то, что бытие "заключает все внутри себя", и "мышление не вне его, но в нем самом" (ФРГФ, 287). Ряд уточняющих определений ("примет") бытия завершается совершенством: "нерожденным должно оно быть и негибнущим также, целым, единородным, бездрожным и совершенным" (ФРГФ, 296). Бытие является совершенным, ибо "нельзя бытию незаконченным быть и не должно: нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось" (ФРГФ, 297). Иными словами, допустить, что бытие несовершенно, означало бы допустить, что оно в чем-то испытывает нужду, т. е. допустить, что есть что-то помимо бытия, а именно небытие, а это невозможно.

Бытие совершенно, во всех отношениях равно самому себе. "Раз оно ни в чем не испытывает нужды, находится в абсолютном покое и преисполнено собой, то оно – благо"[28]. Это и есть то, к чему стремится человек, к чему он хочет и должен стремиться, то, в поисках чего философы, собственно, и обратились к познанию природы. Тем самым этическая проблема предстает как гносеологическая. Ограничив бытие пределами разума, истины, доказательной, логически

законченной мысли, Парменид запретил разуму выходить за пределы бытия. Этим открытием он замкнул человеческое стремление к совершенству на сущий и верный путь истины, связал его с деятельностью разума. Если из философского кредо Парменида можно вывести прямое нормативное заключение, то оно состоит в следующем: так как небытия нет, человеку нечего бояться смерти, чтобы понять это, надо сойти с обманчивого пути мнения и встать на путь логически принуждающей мысли.

В историко-философской литературе принято считать, что Парменид обозначил принципиальную линию духовного развития европейской культуры, в рамках которой этика выступает как продолжение философской онтологии и гносеологии, является вторичной по отношению к ним. Платон рассказывает о том, как старый Парменид упрекает совсем юного Сократа в том, что тот преждевременно, не обучившись еще философскому искусству (не поупражнявшись в том, что большинство считает пустословием), берется определять прекрасное, справедливое, благое (Парменид, 135c–d), и он, как бы закладывая логический фундамент будущего этики, упражняет того в диалектике мысли. Лев Шестов свое произведение, в котором он

критикует традицию этического интеллектуализма, восстает против принуждающей власти истины, сопроводил подзаголовком "Скованный Парменид". Такая интерпретация Парменида как отца философского рационализма является вполне оправданной, если иметь в виду, как он был понят в последующей истории философии. Однако сами тексты Парменида не являются столь однозначными и позволяют предположить, что провозглашенный им культ истины был этически мотивированным.

По Пармениду, ничего, кроме бытия, не существует. В то же время оно имеет предел. Эти две характеристики явно противоречат друг другу, что вынудило впоследствии Мелисса внести коррективы во взгляды своего учителя. Но что побудило Парменида вводить предел бытия? Без такого допущения бытие нельзя было бы рассматривать в качестве совершенного состояния и блага. Здесь очевидным образом логика приносится в жертву этике.

Целостный взгляд на поэму Парменида показывает, что возвышение истины над ложью осуществляется по этическому критерию. Не потому истина является благом, что она есть истина, а потому истина является истиной, что она есть благо. Прежде чем и для того чтобы истина

стала этическим путеводителем, она сама получает этическую санкцию. Об этом свидетельствуют сюжетная основа, драматургия поэмы Парменида, которые обычно рассматриваются только в литературно-эстетическом аспекте, хотя они имеют также прямое отношение к содержанию высказываемых в ней идей. Начать с того, что поэма Парменида является философско-назидательной. Она написана от имени юноши, который ищет путь достойной жизни, ищет правду. Он мчится по небу на колеснице, управляемой дочерьми Солнца, чтобы достичь ворот путей Дня и Ночи, ключи от которых хранит "грозновозмездная Правда" (δίκη, dike). После вступления, кончающегося тем, что богиня открывает врата и приветствует в своем царстве юношу, которого вела по этой дороге не злая судьба (μοίρα, moira), а Закон (θέμις, themis) и Правда (δίκη, dike), следуют две части, первая из которых излагает путь Истины, а вторая – путь Мнения. Важно подчеркнуть: богиня наставляет юношу на путь Истины и предостерегает от ложного пути, различие между которыми обозначается ключевым тезисом о том, что бытие есть, а небытия нет. Это – различие, к которому человек приходит, поскольку он ищет для себя наилучший (божественный) удел. Если путь

Истины – божественный путь, то путь Мнения, как неоднократно подчеркивается в поэме, – путь смертных. Таким образом, истина, прежде чем стать источником морали (границей между бессмертным и смертным, совершенным и несовершенным), сама оказывается ее следствием (результатом поиска этой границы между бессмертным и смертным, совершенным и несовершенным). И если этика оказывается в услужении (ученичестве) у гносеологии, то только потому, что она сама выбрала для себя эту госпожу (учительницу).

Поскольку понимание добродетели (совершенства) является у Парменида моментом учения о бытии, можно было бы поставить вопрос: правомерно ли последнее квалифицировать как натурфилософское? По-видимому, да. В пользу этого говорит не только то, что понятие бытия имеет физические черты, в частности сферическую форму "прекруглого шара", и что Парменид строит свою космологию, основываясь на двух началах – огне и земле, свете и тьме. Более существенно другое. От учения о бытии к конкретным космологическим учениям, от истины о сущем к мнениям о сущих вещах не существует никакого перехода. И хотя он излагает определенный взгляд

на миростой, тем не менее стихи, в которых этот взгляд содержится, сам же называет лживыми. По вопросам морали (в отличие от космологии) Парменид не высказывал мнения, не делал никаких конкретных суждений, если и делал, то они до нас не дошли. Нам важно подчеркнуть, что согласно философской логике Парменида такие суждения и невозможны. Парменид остается в понимании морали на натурфилософской стадии в том смысле, что в рамках его учения у добродетели нет другой субстанции, помимо субстанции бытия, и, следовательно, нет возможности иметь добродетель в ее особенном содержании – не в том, чем она схожа с прочими наполняющими космос вещами, а в том, чем она отлична от них.

5. ЭМПЕДОКЛ

Особое место среди ранних греческих философов занимает Эмпедокл (ок. 490–430 до н. э.) из сицилийского города Акрагант (ныне Порто-Эмпедокле, один из немногих случаев такого увековечивания памяти философа). Наряду с философией он прославился в других областях деятельности, получив известность как оратор, поэт, врач, чудотворец-колдун, инженер, политик (вождь демократической партии); Аристотель называл его основателем риторики, Гален – сицилийской (эмпирической) медицинской школы; он был одной из самых ярких и почитаемых личностей античности (еще на рубеже II–III вв. н. э., как свидетельствует Диоген Лаэртский, встречались его скульптурные портреты). В самой философии он пытался объединить все обнаружившиеся к тому времени основные тенденции: у него есть точки соприкосновения и с Анаксиман-дром, последователем которого он был, и с Парменидом, у которого он учился, и с Пифагором, к сторонникам которого принадлежал. Его философию, соединяющую ионийскую физику, элейскую метафизику и орфико-пифагорейскую

мистику, многие исследователи считают лишенной логической стройности, эклектичной. Широко распространено мнение, что натурфилософское и этико-религиозное учения Эмпедокла, первое из которых изложено в поэме "О природе", второе в поэме "Очищения" (обе сохранились лишь частично, в отрывках), плохо согласуются друг с другом, как если бы они принадлежали разным взаимоотрицающим периодам его творчества.

Для истории и теории этики Эмпедокл представляет интерес как раз теми чертами, в силу которых он выпадает из привычных академических канонов – разнородностью своих учений, интеллектуальной всеядностью, бессистемностью. За духовной широтой творчества Эмпедокла стоит человеческая неугомонность и, если даже различные аспекты и результаты его творчества не имели внутренней (логической) связи между собой, они, тем не менее, едины в своей личностной выраженности. Их вдохновляющей основой является этический пафос бессмертия. Как врач Эмпедокл возвращает к жизни бездыханную женщину. Как жрец – учит спасать душу. Как натурфилософ – обосновывает переход от многообразия единичных существований к единству божественного

круговращения. Как инженер – спасает город от разрушающих воздействий ветров. Как индивид – постоянно совершенствует себя и покидает мир на пике славы, в тот самый момент, когда он достигает божественных высот и его шансы попасть в круг бессмертных являются самыми высокими (согласно одной из легенд, Эмпедокл шагнул в огнедышащую Этну после жертвоприношений в честь того, что он вернул к жизни женщину, считавшуюся мертвой, когда многие поверили в его сверхчеловеческие возможности).

В основе мира, по Эмпедоклу, лежат четыре "корня (ῥιζώματα, rizomata) всего", которые суть в то же время четыре божества – огонь (Зевс), воздух (Аидоней), земля (Гера), вода (Нестида). Он собрал воедино те физические первоначала, которые предшествующие натурфилософы рассматривали порознь, добавив к ним землю. Они – эти элементы (если воспользоваться закрепившимся за ними позже термином) – равны между собой, неуничтожимы, "каждый исполняет свою почетную должность, каждому присущ своеобычный нрав (этос)" (ФРГФ, 345). Будучи непрерывно и вечно тождественными себе, они могут соединяться и разъединяться, благодаря чему образуется вещное многообразие мира. Их

соединение и разъединение определяются действием двух сил: Любви (дружбы) и Вражды (раздора, ненависти). Любовь (φιλία, philia, στοργή, storge) соединяет, делает из многого одно, на пике господства Любви мир становится единым и единственным, в физическом смысле он оказывается неподвижным шаром (σφαιρος, sphairos). Вражда (νεικος, neikos, κότος kotos) разъединяет, из одного делает многое, а после доводит разделение до расчленения всего на элементы. Подобно тому как живописец, смешивая ограниченное число красок в определенных пропорциях, рисует изображения всех вещей, так природа в ее единстве и многообразии слагается из четырех элементов. "Под действием Злобы все [элементы] разнообразны и все порознь. Под действием Любви они сходятся и вожделеют друг друга" (ФРГФ, 349).

Любовь и Вражда – разные, противоположно направленные силы. Они убывают друг в друга и возрастают за счет друг друга. Одна сила может взять верх над другой, оттеснить ее, но не уничтожить. Их соотношение характеризуется попеременным господством. Тогда, когда мир силой Любви стягивается в единство сфайроса, Вражда оказывается на периферии, находится за

пределами шара. При разложении мира на элементы и полном торжестве Вражды Любовь оттесняется в середину круговерти. Космос в его динамизме существует между этими крайними точками. Он всегда представляет собой единство Любви и Вражды при нарастающем господстве какой-то одной из этих сил, что, собственно говоря, и определяет характер самой космической эпохи. Космология Эмпедокла предполагает "поочередное господство Любви и Распри: первая собирает все вещи в одно и уничтожает космос Распри и творит из него Сфайрос, а Распря снова разделяет элементы и творит этот космос" (ФРГФ, 353).

Процесс соединения, смешения элементов под действием Любви принято называть рождением, а их разделение – смертью, уничтожением. Эмпедокл считает такое словоупотребление неточным, условным, хотя, по собственному признанию, тоже им пользуется. В строгом значении рождения, возникновения, если иметь в виду возникновение из небытия, и смерти, уничтожения, если иметь в виду уничтожение в небытие, не существует. Пределом здесь являются элементы, и космос представляет собой их смешение и разделение. Только при поверхностном, недальновидном взгляде можно

думать, будто "может родиться то, чего прежде не было, или же нечто умереть и изничтожиться совершенно" (ФРГФ, 347).

Поочередное и симметричное господство Любви и Вражды, задающее космосу упорядоченную цикличность, напоминающую движение маятника, определяется необходимостью (ἀνάγκη, ananke).

Таким образом, существуют две крайние точки, в одной из которых полностью господствует Любовь, а во второй – Вражда, а также движение между ними в одну и другую сторону, в ходе которого возникает космос, все вещное многообразие мира, включая и человека. Космос возникает дважды, один раз при переходе власти от Любви к Вражде и разложении единого на многое, второй раз при переходе власти от Вражды к Любви и соединении многого в единое. "Это непрерывное чередование никогда не прекращается" (ФРГФ, 350).

Таков миростой Эмпедокла. Его симметрично упорядоченная цикличность как будто бы не дает никаких оснований для того, чтобы осмысливать космогенез в этических категориях и выводить из него законы, задающие направленность человеческому поведению. В самом деле, рассмотренные чисто физически

процессы разъединения столь же законны, как и процессы соединения, и непонятно, почему одно надо предпочитать другому. И тем не менее физически замкнутая цикличность Вселенной оказывается ценностно разомкнутой, разорванной, выпрямленной. Движение от многого к единому именуется Любовью и рассматривается как благо, добро, а обратное движение от единого ко многому именуется Враждой и рассматривается как зло. Почему? Этому, на мой взгляд, есть единственное объяснение: Эмпедокл смотрит на Вселенную в перспективе человеческого стремления к совершенству. Его натурфилософия тесно связана, можно сказать, подчинена этико-религиозным задачам. Так как человек стремится к бессмертию, к тому, чтобы сравняться с богами в их равном самому себе блаженстве, то в качестве ценностной основы мира, его идеального состояния рассматривается сфайрос.

"Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало"[29], – говорит Аристотель. И он есть самодовлеющее, непреходящее начало по той причине, что "находится в благом состоянии"[30]. С этим общим мнением, которое, несомненно, разделял Эмпедокл, как и все первые философы, плохо согласовывались результаты натурфилософских

исследований последних. "Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде"[31]. Эмпедокл, выделив наряду с четырьмя элементами два противоположно направленных активных начала, попытался привести натурфилософский образ мира в согласие с нравственным пафосом человека. У него, как пишет Аристотель, "Дружба есть причина благого, а Вражда – причина злого. И потому, если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл – притом первый – говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ – само благо, а причина зла – зло"[32].

Состояние господства Любви, когда Вселенная погружается в столь сильную потаенность гармонии, что становится круглым Шаром (сфайросом), и есть идеальное состояние, к которому стремится человек. Сфайрос радуется неподвижному круговращению, наслаждается радостным одиночеством, он со всех сторон равен самому себе. Эмпедокл называет его Богом. Элементы также есть Боги, и Любовь с Враждой есть Боги, но Сфайрос – в большей мере Бог, чем они, как бы верховный Бог. Самая важная

характеристика, которая делает его ценностным началом мира и средоточием нравственных устремлений человека, состоит в его самодостаточности, в том, что "ни усобицы, ни распри зловещей нет в [его] членах" (ФРГФ, 351).

Этико-религиозная программа Эмпедокла, которая скрыта за его натурфилософией и латентно присутствует в поэме "О природе", прямо, непосредственно излагается в поэме "Очищения". Общая нацеленность этой программы задается уже в самом начале "Очищений": Эмпедокл обращается к согражданам родного города Акраганта, поскольку те "радеют о добрых делах", и делает это как существо, уже достигшее того, чего те только жаждут получить. Он знает, где "тропа к пользе", и может освободить от "множества напастей", может и предсказать, и вылечить от болезней, он совершенен и признан, почитаем всеми. Я, говорит он согражданам, "уже не человек, но бессмертный бог для вас" (ФРГФ, 404). Как через добрые дела стать бессмертным, сравняться с богами – вот вопрос, на который отвечает Эмпедокл на примере своей жизни.

Себя, свое существование, прошлое и будущее он рассматривает в контексте мирового космического процесса. Есть мир, управляемый

злой Ненавистью, и есть мир, управляемый Любовью. "Посередине между двумя враждебными началами находится справедливое слово, согласно которому разделенное Ненавистью собирается вместе и в согласии с Любовью сообразовывается с одним" (ФРГФ, 409). Быть добродетельным (справедливым) означает двигаться по вектору Любви, направляясь к божественному единству.

Чтобы конкретизировать путь добродетели, следует иметь в виду, что Любовь есть причина умопостигаемого космоса, а Вражда – причина чувственного космоса. Божество, конечную цель добродетельных устремлений, нельзя понимать на манер чувственных вещей: из-за спины у него не растут две руки, "нет ни ног, ни проворных колен, ни волосатого члена, //оно – только Дух (φρήν, phren), святый и несказанный, //обегающий весь космос быстрыми мыслями" (ФРГФ, 409). Потому "блажен, кто стяжал богатство ума в понимании божественного" (там же). Взгляд на мир в перспективе добродетели упирается в вопрос о духовной сущности человека. Его Эмпедокл решает в духе орфико-пифагорейского учения о метемпсихозе, согласно которому душа имеет свою собственную судьбу, может переселяться из одного тела в другое, как и вообще быть

развоплощенной, что определяется качеством самой души. Идея о вечном круговращении душ соединена с космологией Эмпедокла не как следствие или частный момент последней, а как ее другая ипостась. "У него, – пишет отечественный исследователь творчества Эмпедокла А. В. Семушкин, – учение о душе и учение о космосе – лишь два аспекта единой психокосмической онтологии, круговорот душ неразрывно связан с круговоротом вещества"[33].

В точке господства Любви, где элементы теряют различия и физические признаки, души сохраняются в качестве моментов единого сфайроса, ведут рядом с богами дружелюбное, бестелесное существование, свободное от страданий и вечное. Их воплощение в тела есть деградация, падение. Оно осуществляется в результате действия Вражды, и в этом смысле необходимым образом вписано в цикличность мирового процесса. Но вместе с тем оно является результатом грехопадения самих душ.

Эмпедокл говорит, что между необходимостью и богами было навечно заключено соглашение, согласно которому боги могут жить по своим законам, но если кто-нибудь из них согрешит, осквернит себя кровью или преступной клятвой, тот обрекается на то, чтобы

"тридцать тысяч лет скитаться вдали от блаженных, рождаясь с течением времени во всевозможных обличьях смертных [существ]" (ФРГФ, 406). Душа проходит по всем мучительным путям, гонимая от одной стихии к другой и ненавидимая всеми, подобно тому, как кузнец, перековывающий железо, окунает его то в огонь, то в воду. Получается, что не только Вражда отсекает от единого пылающего дружелюбием божества отдельные души, но и сами души следуют Вражде. Мысль Эмпедокла в данном случае глубоко диалектична, ее можно интерпретировать таким образом: Любовь сама по себе, в чистом виде, вне соотнесенности с Враждой и вне опасности стать на путь Вражды оказывается не жизнеспособной. Любовь отделена от Вражды, противоположна ей, из чего не следует, будто она может существовать автономно, она связана с Враждой именно этой отделенностью и противоположной направленностью. Но как бы то ни было, есть "грешным душам закон пасть сюда", в рамках которого Эмпедокл появляется на Земле: "По этому пути я иду ныне, изгнанник от богов и скиталец, повинуясь бешеной ненависти" (ФРГФ, 400). В предыдущих своих рождениях он уже бывал мальчиком, девочкой, кустом, птицей,

рыбой. Войдя в земное тело, душа лишается блаженной жизни, оказывается в пещере ("Мы пришли в эту закрытую сверху пещеру" ФРГФ, 407); "я заплакал и зарыдал, увидев непривычную страну" (ФРГФ, 406), – говорит про себя Эмпедокл.

Каждая вещь представляет собой смешение Любви и Вражды. Человеком также после рождения завладевают два божества – "кровавая Распря и степенноокая Гармония (Лад)",[34] которые суть в то же время "красавица и безобразница" (ФРГФ, 407). Его судьба будет зависеть от того, что он выберет, сможет ли сохранить душу, прожить незапятнанно, или она сорвется со своей природы и встанет на путь порока. Соответственно перед душой открываются две перспективы: обратного возвращения к своему родному источнику, "Лугу Истины", или блуждания по "Лугу Злосчастья", безрадостной стране, где господствуют Убийство и Злоба.

Характеризуя Любовь, это бессмертное божество, соединяющее многое в Единое, в том виде, в каком она явлена в человеческом опыте, Эмпедокл говорит, что смертные "от нее испытывают любовные помыслы и совершают дела дружбы, //называя ее именем Гефосины

(Радости) и Афродиты", и призывает: "Созерцай ее умом" (ФРГФ, 344). Свое учение он рассматривает как адекватное познание пути Любви.

Суть нормативно-программного требования Эмпедокла выражена в самом названии поэмы: "Очищения" (καθαρμοί, katharmoi). От чего необходимо очиститься? От того греха, из-за которого души попали в гонимый Враждой безрадостный круговорот.

А случилось это из-за клятвопреступления, кровопролития, убийства; "души несут наказания за убийства, вкушение плоти, каннибализм: поэтому они прикованы к смертным телам" (ФРГФ, 412). Очиститься – значит не совершать кровопролития. "Не вкушать зла!" (там же), – говорит Эмпедокл. И еще: "Ужели не прекратите зловещего убийства? Ужели не видите, что по беспечности ума вы раздираете друг друга?" (ФРГФ, 411).

В золотое время, когда всеми владела Любовь, никто никого не убивал, все, в том числе животные, считались родней, "и не было у них никакого бога Ареса", жертвоприношения приносились "нарисованными животными и утонченно пахнущими благовониями" (ФРГФ, 408). Эмпедокл, исходя из родства всех душ,

утверждает "равенство в правах для всех живых существ", учит "быть справедливыми даже к существам иной породы", предписывает "бескровные жертвоприношения и [растительное] питание" (ФРГФ, 410). В обоснование этого он приводит следующий метафизический аргумент: поскольку мы не знаем посмертной судьбы близких нам людей, то может так случиться, что их душа окажется в кровавой жертве: поэтическое воображение Эмпедокла рисует образ отца, закалывающего родного сына. У Эмпедокла был также ряд запретов, касавшихся растительной пищи, которые имели какой-то, до конца не проясненный религиозно-ритуальный смысл: не прикасаться к бобам и воздерживаться от листьев лавра. Как ни относиться к вегетарианству как к пути нравственного очищения, следует признать, что без этого было бы невозможно в рамках натурфилософского взгляда на мир обосновать запрет на убийство. Не только логическую последовательность мысли демонстрирует в данном случае Эмпедокл. Он также обнаруживает хорошее знание человеческой психологии, нравственная ценность которой обеспечивается сознательно принятыми и возведенными *в* принцип нормами. Поэтому серьезное и ответственное отношение к запрету на

убийство как к фактору, определяющему человеческий нрав, требовало его расширения до запрета на всякое насильственное кровопролитие.

Нормы, которые проповедует Эмпедокл, он испытал на опыте собственной жизни. Как пишет Диоген Лаэртский, Эмпедокл в честь своей победы в скачках на Олимпийских играх принес в жертву быка из меда и ячменной муки. Эмпедокл также практиковал чистое питание и страшно сокрушался, что не делал это с самого начала. Через очищения души становятся мудрыми, а потом и божественными. "А под конец они становятся прорицателями, песнопевцами, врачами // и вождями у живущих на земле человеков, // откуда вырастают в богов, всех превосходящих почестями" (ФРГФ, 412), – пишет Эмпедокл, раскрывая тем самым секрет своего собственного возвышения.

Эмпедокл в своей натурфилософии соединил различные идеи. Плюс к тому натурфилософский образ мира он дополнил религиозно-мифологическим. В рамках такой сложной интеллектуально-духовной конструкции он пытался обосновать нравственное совершенствование. Это ему если и удалось, то лишь в той мере, в какой последнее понималось как очищение. Но античное представление о

нравственном совершенстве не может быть сведено к очищению. Наряду с мотивом личного спасения и в качестве его конкретизации оно включало в себя мотив общественно достойного поведения. Эмпедокл, разумеется, не может обойти данный аспект. Заявляя свое право на проповедь, он особо подчеркивает, что шествует "почитаемый всеми как положено, перевитый лентами и зеленеющими венками" (ФРГФ, 404). Указывая на то, что ждет людей, идущих по пути добродетели, Эмпедокл говорит, что они становятся "вождями у живущих на земле человеков" (ФРГФ, 412) и опять могут стать богами, которые всех превосходят почестями. Однако именно добродетели в их полисном аспекте, почести как знак добродетели не получают сколь-нибудь удовлетворительного объяснения в рамках натурфилософских и религиозно-очистительных схем.

Глава третья

ДЕМОКРИТ

При осмыслении человеческого поведения в рамках натурфилософского взгляда на мир ранние греческие философы сталкивались с большими трудностями. Поэтому они при рассмотрении этического аспекта жизнедеятельности, как правило, не доходили до той степени детализации, которую демонстрировали в физических или космологических вопросах. Тогда же, когда они все же старались дать нормативно-расчлененную нравственную картину, последняя плохо увязывалась с их общими философскими принципами. Такое расхождение мы уже наблюдали у пифагорейцев, но оно особенно очевидно выступает у Демокрита (ок. 470/60–310 до н. э.), который, будучи несомненным натурфилософом, выступает также в качестве моралиста. Этика занимает в его творчестве такое большое и самостоятельное место, что он в теоретическом очерке античной этики по праву заслуживает отдельной главы.

Демокрит (ок. 470/460 – 310 до н. э.) занимает в истории этики совершенно особое место уже хотя бы потому, что он первым создал некий корпус этических сочинений, включавший согласно Диогену Лаэртскому восемь названий, в том числе "О душевном благосостоянии", "О достоинстве мужа, или О добродетели". От него

до нас дошло большое число фрагментов, позволяющих составить цельное и достаточно конкретное представление о его взглядах, в том числе о его понимании морали.

Превалирующая исследовательская традиция, наиболее авторитетно представленная Эд. Целлером и Г. Дильсом, относит Демокрита к досократическим натурфилософам, что более чем проблематично. Дело не только в том, что он был современником Сократа и почти на 30 лет пережил его. Есть содержательные соображения, в силу которых Демокрит не умещается в принятую рубрикацию греческой философии. Сократ выделяется в качестве фигуры, начинающей новый этап философии по той причине, что он сместил теоретический интерес с изучения природы на изучение человеческой морали, с физики на этику. Но именно по этому критерию Демокрит не может быть отнесен к досократикам, что, между прочим, свидетельствует об ограниченности самого критерия. Демокрита нельзя считать ни натурфилософом, ни моралистом. От первых он отличается специальным интересом к моральным проблемам, от вторых – тем, что разработал оригинальную и самую глубокую во всей античности натурфилософскую концепцию. Есть легенда,

будто Платон хотел скупить и сжечь сочинения Демокрита; она говорит не только о том, что Платон являлся антиподом Демокрита, но и о том, что последний по своему философско-научному масштабу был вполне соразмерен Платону.

Демокрит – человек таких глубоких и таких разносторонних учений ("пятиборец в философии", как говорит Диоген Лаэртский), которого нельзя мерить чужими мерками. Он сам составляет целую философскую эпоху. Во всяком случае в том, что касается этики, он образует особый этап, знаменующий начало этики как самостоятельной области философского начала. Данное утверждение не противоречит мнению, согласно которому родоначальником моральной философии в собственном смысле слова считается Сократ. Оно просто означает, что у этики было два начала. В случае Демокрита она возникает как опытная наука, занимающая свое особое место в ряду других областей знания. В случае Сократа – как логико-рационалистическая наука, претендующая на основополагающий статус в системе знания.

Осмысление теоретического содержания этики Демокрита, точно так же как ее места в истории этической мысли, наталкивается на одну трудность. Этика Демокрита, дошедшая до нас в

виде большого числа (свыше 150) отдельных фрагментов, подлинность которых до настоящего времени остается предметом спора, полна явных противоречий. В ней встречаются взаимоисключающие суждения по вопросам, которые были основным предметом идейной полемики в этике V в. до н. э. С одной стороны, Демокрит выдвигает довольно определенный натуралистически-индивидуалистический тезис: "Граница между тем, что родственно нашему духу и неродственно – удовольствие (τέρψις, terpsis) и неудовольствие (ἀτερττίη, aterpie)"[35]. С другой стороны, он интеллектуализирует моральные мотивы и высказывает убеждение в существовании общих этических определений: "Для всех людей одно и то же добро (ἀγαθόν, agathon) и истина (ἀληθές, alethes). Приятно (ηδύς, hedys) же одному одно, другому другое" (227). Столь же противоречив Демокрит по вопросу о нравственной ценности государства. У него есть однозначное утверждение, сводящее моральную личность к гражданину города-государства: "Дела государственные надо считать более важными, чем все прочие; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваясь больших почестей, чем ему приличествует, и не захватывая большей власти, чем это полезно для

общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути, – величайшая опора. И в этом заключается все: когда оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет" (360–361). И у него же моральный образ действий связывается с эмансипацией от законов; считая их дурным изобретением, он говорил: "мудрец (σώφρων, sophron) не должен повиноваться законам, а жить свободно" (371). О многозначности идейного содержания этики Демокрита свидетельствует также тот факт, что в ней можно зафиксировать точки соприкосновения со многими, в том числе полемизировавшими между собой этическими теориями античности. Демокрит сходится с софистами в том, что разводит природу и человеческие установления, законы. С Сократом его объединяет подчеркивание огромной роли разума, адекватного осознания цели жизни в достижении счастья; вполне по-сократовски звучит его высказывание, что причиной ошибки является незнание лучшего. У Демокрита встречаем мы положение о том, что совершающий несправедливость несчастнее несправедливо страдающего, что лучшему свойственно управлять, что государство выше индивидуальности, – словом, идеи, которые

специфичны для этики Платона. Много общего у него также с Аристотелем: прежде всего высокая оценка дружбы и этическое осмысление так называемого принципа золотой середины. У него есть утверждения, которые традиционно считаются типично стоическими, в частности заключающие космополитические мотивы, сводящие счастье к внутренней самоудовлетворенности. О его родстве с Эпикуром особо говорить не приходится, ибо оно является бесспорным и имеет иной характер: Эпикур в этике, как и в философии в целом, сознательно продолжает линию Демокрита.

В историко-философской литературе выдвигались различные интерпретации смысловой многозначности этики Демокрита. Ряд авторов (например, Аристотель, Б. Рассел) отрицает вообще наличие у Демокрита самостоятельной этики. Близко к ним примыкают те (Э. Целлер, С. Н. Трубецкой, Г. Лангербрек), которые сводят этику Демокрита к практическому морализированию, отказывают ей в теоретической обоснованности, тем самым противоречивость суждений объясняют как эклектичность. Широко распространены односторонние истолкования, которые не учитывают всей совокупности противоречивых высказываний философа и, в

сущности, просто упрощают его взгляды. Для одних (Г. Лауэ) он – чистый гедонист, для других (Э. Радлов, Л. И. Аксельрод-Ортодокс), напротив, суть его этики состоит в преодолении страстей властью разума, в ней даже усматриваются аскетические мотивы. Сохранившиеся фрагменты Демокрита дают большой материал для утверждения, что "его этика насквозь индивидуалистична"[36]. В то же время нельзя считать безосновательным мнение В. Ф. Асмуса, согласно которому "устой этики Демокрита – мысль, что свободный грек – не изолированная от общества единица, а гражданин города-государства (полиса)"[37].

Наконец, особо следует сказать о попытках осмыслить этику Демокрита в ее противоречивой целостности. С точки зрения С. Я. Лурье, Демокрит, "хотя бы временно, допускал существование двух этик: одной – для широких народных масс... другой – для мудрецов"[38]. Такое объяснение представляется привлекательным, ибо позволяет логически убедительно состыковывать друг с другом ряд противоречивых фрагментов (о примате общегосударственного блага и о допустимости попрания законов со стороны мудреца, о предпочтительности приобретения детей путем усыновления), тем не менее оно

представляется маловероятным. Оно противоречит демократизму политических воззрений философа. Оно сближает (в довольно существенном пункте) этику Демокрита с этикой пифагорейцев, а между тем учение Демокрита и по существу, и по субъективным замыслам философа противостояло пифагорейству. Кроме того, идея двух этик, облегчая понимание нескольких противоречивых фрагментов Демокрита, затрудняет осмысление основной эвдемонистической направленности его этических воззрений. Следует также отметить еще один аналогичный взгляд, фиксирующий в этике Демокрита два уровня: непосредственно-чувственный и интеллектуально-содержательный, которые различаются между собой как кажущаяся и подлинная эвдемония. Его высказывают, в частности, В. Виндельбанд, П. Наторп и ряд других исследователей. Такое мнение является прямым следствием ошибочного сближения гносеологии Демокрита с гносеологией элеатов, противопоставлявших изменчивость кажущегося постоянству единого. Оно не учитывает и того существенного факта, что Демокрит, поскольку он исходит из разграничения природы и человеческих законов, не мог придавать

нравственным понятиям природно-субстанционального смысла. Утверждение Наторпа о том, что "изменчивые субъективные различия приятного и неприятного должно сводить к неизменным объективным различиям блага и зла"[39], противоречит общему подходу Демокрита к социальным проблемам и явно игнорирует прямые высказывания философа, которого скорее можно упрекнуть в релятивировании нравственных понятий, чем в их абсолютизации: "от чего мы получаем добро, от того же самого мы можем получить и зло" (156).

Итак, где же объяснение внутренней напряженности этики Демокрита, противоречивости ее ключевых положений? Ответ на этот вопрос, с нашей точки зрения, связан с общей особенностью философии Демокрита, которая была научно ориентированной (и в этом смысле материалистичной) в значительно большей степени, чем все другие натурфилософские учения Древней Греции. Речь идет прежде всего об атомизме. В поисках единого основания, объясняющего одновременно и физические процессы, и человеческую мораль, философы натолкнулись на ряд трудностей. В качестве таких оснований первые философы выдвинули природные стихии. Но природные

стихии, объясняя вещное многообразие и текучесть мира, не объясняли его единство, устойчивость и вечность, что имело первостепенную важность для понимания человеческого стремления к совершенству. Необходимо было найти некий принцип, который управляет самими стихиями. Существенным шагом в этом направлении явилась пифагорейская идея числовой гармонии, задающей упорядоченность космосу. Числа, однако, не обладают субстанциональностью, вещественностью. Количественно-математический универсализм пифагорейцев не имел физического базиса.

Парменид связал бытие с мышлением и наделил истинно сущее характеристиками (единственность, неподвижность, неуничтожимость, нескончаемость и др.), коррелирующими с той равной самой себе самодостаточностью, на которую нацелено этическое сознание. Онтология, утверждавшая, что небытия нет, и открывавшая в этом смысле вдохновлявшую этическую перспективу, имела тот недостаток, что дискредитировала чувственный опыт, ставила под сомнение возможность рационального обоснования множественности и изменчивости мира (апории Зенона). Тем самым

ставились под сомнение и ценность познания природы, и ценность добродетели как пути к совершенству. Философия Демокрита, полагавшая, что все состоит из атомов (неделимых и непроницаемых начал) и пустоты, давала выход из обозначенных выше трудностей: так как атомы по числу бесконечны, универсальность математических законов получала физическое объяснение; так как атомы различаются между собой формой, порядком и положением, идея единства мира органически увязывалась с его множественностью и изменчивостью. Одновременно с этим атомизм открывает возможности для более адекватного познания морали. Они связаны с тем, что атомистическое учение о бытии предполагает конкретное изучение мира в многообразии его проявлений.

Тотальность философского мышления, которая была превалирующей в учениях ранних философов, у Демокрита сменяется плюрализмом конкретно-научных объяснений. Постулировав атомы как последние кирпичики, из которых строится все здание космоса, Демокрит одновременно исходит из того, что многообразию мира соответствует многообразие причин, каждая из которых должна быть познана в ее специфическом содержании. Многообразие мира

не дефект, не отступление, не видимость, а вполне законное его состояние, укорененное в бытии. Применительно к этике это означало необходимость познания морали как особой реальности. Конечно, существует и прямая связь между учением о бытии Демокрита и его этикой; так, по мнению философа, душа и ум состоят из привилегированных атомов, обладающих сферической формой, гладких, легко воспламеняющихся. Однако более важной является опосредованная связь, вытекающая из заключенной в атомизме общеметодологической установки на конкретно-научный анализ реальность, а тем самым и анализ морали в ее специфичности.

Этика Демокрита представляет собой своего рода феноменологию античного морального сознания, которое в своих реальных проявлениях было значительно более богатым, эклектичным, дифференцированным и противоречивым, чем оно предстает в тех или иных этических теориях. Отсюда ее бессистемность, обилие взаимоисключающих утверждений. Отсюда же свойственная ей назидательность; широкая известность Демокрита в не меньшей степени, чем его атомистическим учением, была обусловлена его воплощавшими общегреческую мудрость

моральными изречениями.

Демокрит не ограничивается описанием, суммированием морального опыта. Он одновременно выявляет его специфическую структуру, которая предстает как отношение между основной целью деятельности и конкретными нормами, качествами и поступками, которые к ней ведут. Этика Демокрита довольно четко расчленяется на учение о высшей цели и учение о добродетелях как пути к ней, что более чем на два тысячелетия стало принципом построения этой области философского знания.

Основной целью человеческой жизни, а одновременно и основным движущим ее мотивом является, с точки зрения Демокрита, хорошее расположение духа, или эвтюмия (термин, который впервые встречается у Демокрита). Это состояние, по свидетельству Диогена Лаэртского, обозначается им еще как "уравновешенность", "гармония", "безмятежность", "невозмутимость", "неизумляемость", "тишина", "незнание страха". "(По мнению Демокрита) целью является благое состояние духа (εὐθυμία, euthymia). Оно не тождественно наслаждению (ἡδονή, hedone), как, превратно поняв, восприняли некоторые. Это такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая

никакими страхами, суевериями или другими переживаниями" (373).

Не подчинение всеобщему, как это было свойственно традиционной полисной морали и получило обоснование у Гераклита и других ранних философов, а благо индивида, его душевная уравновешенность – вот что является исходным пунктом и непосредственным содержанием этики Демокрита. Этика совпадает с антропологией, с изучением особенностей и требований человеческой природы.

Первый существенный признак индивида состоит в непосредственном различении удовольствия и неудовольствия как критерия, позволяющего провести границу между полезным и вредным. В этом смысле достижение хорошего состояния духа предстает как довольно простая и самоочевидная задача: к удовольствиям надо стремиться, а неудовольствий избегать. Сама естественная природа индивида задает направление его деятельности.

Однако мир человеческих влечений весьма сложен и многообразен. Слишком сильное стремление к чему-нибудь одному, замечает Демокрит, оказывается формой ущемления всего остального. Встает задача гармонически уравновешенного удовлетворения стремлений.

Кроме того, удовольствия идут рука об руку с неудовольствиями (например, в вине, в наслаждениях любви и др.), они быстротечны и сопряжены с более продолжительными и многочисленными страданиями. Прежде чем стремиться к удовольствиям, надо, следовательно, взвешивать их последствия. То, что первоначально было выдвинуто в качестве критерия блага, а именно стремление к удовольствиям, само нуждается в критерии.

Хорошее расположение духа возникает "благодаря умеренности (μετριότητι, metrioteti) в наслаждениях и размеренной (συμμετρίηι, symmetriei) жизни" (373), "из (правильного) разграничения и различения удовольствий" (157). В чем же состоит эта правильность?

Прежде всего следует, по мнению Демокрита, различать телесные и духовные удовольствия, отдавая предпочтения последним. Телесная красота, за которой не скрывается ум, есть нечто скотоподобное. Достоинство человека заключается не в состоянии тела, а в направлении его характера. "Тот, кто предпочитает духовные блага (αγαθά, agatha), тот избирает божественное; тот, кто избирает телесные (блага), тот избирает человеческое" (377); "счастье (εὐδαιμονία, eudaimonia) заключено не в стадах и не в золоте:

душа (ψυχή, psyche) – местопребывание гения (счастья) (δαίμων, daimon)" (377). При этом Демокрит далек от свойственного пифагорейцам противопоставления души и тела как добра и зла. У него речь идет не о ценностной альтернативе, а о ценностной иерархии. Тело вовсе не является темницей души. Оно зависит от души, несет на себе ее отблеск.

Возвышение душевных благ над телесными не исчерпывает проблемы. Надо, чтобы в самих душевных движениях, как, впрочем, и телесных удовольствиях, соблюдалась мера. Излишек и недостаток в чем бы то ни было имеют тенденцию переходить друг в друга и служат причиной душевных потрясений, внутренней смуты, беспокойства, дисгармонии. В этой связи Демокрит дает полезный практический совет сравнивать свою жизнь не с теми, кто живет лучше, а с теми, кто живет хуже, бедственней; такой образ мыслей поможет избежать зависти, соперничества, вражды. Но как найти меру в удовольствиях, как установить, какое удовольствие сопряжено с прекрасным? Решающее слово здесь принадлежит познающему разуму. Для Демокрита жить невоздержанно и жить неразумно есть одно и то же. Только рассудительный муж может бороться со своим

сердцем. Глупцы не умеют наслаждаться жизнью и даже тогда, когда живут долго, не испытывают от нее радости. Разум задает меру страстям, обуздывает их, он распознает и отделяет приятные, длительные удовольствия от временных, преходящих, обремененных последующими страданиями. Кроме того, разум сам по себе является нравственной ценностью. Вполне можно согласиться с Асмусом, что "этика Демокрита клонится к идеалу созерцательного блаженства и созерцательного самоудовлетворения"[40]; во всяком случае, в ней есть этот мотив. Здесь сказался личный опыт Демокрита, который был настолько поглощен научно-философскими занятиями, что его утверждение о том, что познание одной причины важнее персидского престола, точно отражало его жизненные позиции.

В рассуждениях Демокрита явно обнаруживается одна ошибка логического круга[41], которая свойственна едва ли не всем этическим теориям прошлого, а может быть, и сплошь всем этическим теориям. Этика Демокрита начинает с утверждения, что критерием блага и зла является различие между удовольствием и неудовольствием, затем в ней делается обратный вывод, что меру удовольствий

задают наши разумные представления о благе и зле. Следствие становится причиной. Теоретическое обоснование попадает в порочный круг. Проблема круга в структуре этической теории обычно рассматривается в ее логическом аспекте. Однако она имеет под собой и глубокую социальную почву.

Исходным пунктом этики Демокрита является живой, чувствующий индивид в непосредственности его желаний и жизненных связей. Деятельность реального индивида, направленная на удовлетворение своих потребностей, приходит, однако, в противоречие с существующими в обществе общепринятыми образцами поведения. Именно этот факт фиксирует Демокрит, когда он говорит о сложности мира влечений, о переходе удовольствий в страдания, о столкновении различных удовольствий и т. д. Называя телесные удовольствия животными, предостерегая от соперничества, которое имеет следствием вражду и зависть, призывая к умеренности, говоря, что слово мудрости важнее золота, Демокрит, по существу, показывает, как непосредственные желания индивида наталкиваются на внешние ценностные образцы, встречают ограничения со стороны других людей, общества. Как бы то ни

было, индивид не может беспрепятственно развернуть свою непосредственную эмпирическую сущность. Он оказывается перед необходимостью умерить свои страсти в свете принятых за образцы представлений.

Демокрит говорит, что прекрасное достигается путем изучения и ценой больших усилий, дурное же усваивается само собой. Это высказывание можно интерпретировать таким образом, что все спонтанные, непосредственные проявления личности являются дурными и что, напротив, прекрасны те ценности, усвоение которых требует от нее больших усилий и самоограничений. Психической инстанцией, выполняющей эту функцию самоограничения, самообуздания, является разум. Разум репрезентирует в индивиде общественную волю, устанавливая границы благоразумия. Он способен и призван охватить благо в его общезначимом содержании в отличие от чувств, которые имеют дело с благом в сугубо индивидуальном проявлении. Поскольку, как говорит Демокрит, для всех людей благо одно и то же и истина одна и та же, но приятно одному одно, другому другое, т. е. поскольку имеющие общезначимый смысл ценности находятся в конфликте со склонностями индивида, то разум с его способностью проникнуть в суть вещей

выступает в индивиде управляющей, нормозадающей инстанцией.

Таким образом, логическое противоречие этики Демокрита является следствием, отражением противоречивости морального бытия индивида. Тому, что в теории выступает как подмена одного масштаба оценки (удовольствия суть критерий благоразумия) другим (благоразумие есть критерий удовольствий), в реальной жизни соответствует процесс невольного превращения конкретного индивида, производящего моральные ценности, в пленника самих этих моральных ценностей, получивших отчужденно-самостоятельную форму существования.

Демокрит обозначает расхождение между нормозадающим разумом и живыми чувствами, склонностями. Это внутреннее противоречие его этики есть лишь реалистический слепок действительного противоречия индивида с обществом. Однако пройдут многие годы, тысячелетия, прежде чем противоречия индивида с обществом достигнут такой остроты, когда этика зафиксирует трагическое противостояние выражающего общественную волю разума и жаждущих счастья склонностей. Классический античный полис и этика Демокрита еще далеки от

этого. Демокрит исходит из убеждения, что конфронтация разума и чувств может быть снята воспитанием. "Природа (φύσις, physis) и обучение (διδαχή, didache) сходны между собой: ведь учение также дает человеку новый облик, но, делая это, оно только выявляет природу, вновь проявляя черты, которые природа заложила изначально" (368). Суть воспитания состоит, по Демокриту, в том, чтобы присущую человеку способность самому созидать свою природу использовать для усвоения принятых норм благоразумия, для их превращения во вторую природу. Воспитание имеет прежде всего моральное содержание. Добро и зло не являются качествами естественных объектов. Само в себе все является благом. Вещи приобретают признаки хорошего и дурного в зависимости от того, как ими пользуются. Тело, например, само по себе не дурно, но оно может стать таковым, если его разрушать чрезмерными удовольствиями. Демокрит говорит, что если бы тело привлекло душу к суду за испытанные им боль и муки, то он в этом споре выступил бы на стороне тела и "обвинил бы душу, подобно тому как обвинил бы владельца орудия или инструмента, который привел его в подобное состояние своим дурным обращением" (377).

Демокрит в понимании нравственности

переносит акценты с внешних установлений на человеческую субъективность, утверждает моральную автономность индивида. Другими словами, он акцентирует внимание на личностном характере моральных механизмов, подчеркивает огромную роль субъективной мотивации. Он вводит в этику понятия стыда и долга как внутренних регуляторов поведения. "Дурного не говори и не делай, даже если ты один; научись стыдиться (αίσχύνεσθαι, aischynesthai) себя намного больше, чем других" (361). "Не из страха, но из чувства долга (δέον, deon) надо воздерживаться от проступков" (361). Задача, следовательно, состоит в том, чтобы требования разума, его суждения о полезном и дурном стали потребностями самого индивида, чтобы дух научился черпать наслаждение в самом себе, а это и есть содержание нравственности, добродетельного поведения человека.

Все это вовсе не означает, будто Демокрит сводит нравственность к человеческой субъективности, отождествляет ее с мотивацией. Альтернатива мотивов и поступков, которая в этике Нового времени интерпретировалась как неизбежная форма бытия индивидов, по-видимому, чужда греческому сознанию. Во всяком случае, она определенно отсутствует у

Демокрита, который говорил, что мудрость включает следующие три способности: "хорошо рассуждать, хорошо говорить и действовать как должно" (381). Высказываний, выдержанных в таком духе, у него много. Более того, Демокрит подчеркивает решающую роль поступков. По его мнению, хороший поступок нельзя запятнать дурной речью, точно так же как дурное действие обелить хорошей речью. Пафос этики Демокрита состоял не в том, чтобы противопоставлять намерения поступкам, а в том, чтобы зафиксировать моральную суверенность личности, ее право и обязанность самой решать, в чем состоит доброе и полезное.

Далее, признание моральной суверенности, автономности личности у Демокрита вовсе не тождественно разбушевавшейся субъективности софистов. Совсем напротив, стыд и долг, с точки зрения Демокрита, являются общественными стражами в индивиде, они опосредуют влияние разума на склонности. Их задача состоит в том, чтобы придать действенность требованиям общественного благоразумия. "Тот, кто воспитывает в добродетели, убеждением и доводами рассудка, окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждение. Ибо тот, кто воздерживается от несправедливости только

подчиняясь закону, будет, вероятно, грешить втайне; тот же, кого побуждают поступать должным образом его убеждения, вряд ли станет делать что-либо неподобающе, все равно тайно или явно. Поэтому поступающий правильно сознательно является человеком мужественным и в то же время здравомыслящим" (361). Суть дела состоит не в том, что сознание долга, сила внутреннего убеждения ориентируют на нечто отличное от закона, а в том, что они подкрепляют его, являются внутриличностной гарантией закона. Они удерживают от греха и притом более надежно, чем внешнее принуждение.

"Без привычки к труду, – гласит один из фрагментов Демокрита, – дети не обучатся ни письму, ни музыке, ни гимнастике, ни, наконец, тому, что в наибольшей степени составляет добродетель (ἀρετή, arete) – способности стыдиться: ибо в этих занятиях обычно к человеку приходит стыдливость (αἰδώς, aidos)" (368). Устанавливаемая здесь прямая связь чувства стыда с грамотой, музыкой, гимнастикой, т. е. теми формами общественной активности, которые были свидетельством зрелости свободного гражданина города-государства, показывает, что стыд является способом ориентации личности на общественные привычки, социально

санкционированные формы деятельности. Демокрита вполне можно понять так, что человек стыдится (и должен стыдиться) того, например, что он в овладении грамотой, музыкой, гимнастикой не достиг общественно заданной меры. Стыд является результатом зависимости индивида от общества, а одновременно и субъективно-личностной предпосылкой этой зависимости. Если законы, господствующие представления о справедливости, принятые стандарты благоразумия являются нитями, тянущимися от общества к индивиду, то чувства долга и стыда представляют собой силы, направленные от индивида к обществу. Долг и стыд – это как бы мост между голосом рассудка, выражающим общественно санкционированную точку зрения, и движениями чувств, выражающими сугубо индивидуальный опыт общения. Они призваны преобразовывать нормы благоразумия в столь же интимно-личностное начало, каковыми являются непосредственные склонности. Словом, долг и стыд суть важнейшие механизмы, через которые общественные отношения проникают в индивидов и становятся содержанием их жизнедеятельности.

Наряду со странным соседством гедонистических и моралистических мотивов мы

встречаем у Демокрита внешне взаимоисключающие суждения о государстве и законах. С одной стороны, интересы государства надо ставить превыше всего, а с другой – мудрецу не следует повиноваться законам. Мудрецу потому не следует повиноваться законам, что он несет законы в себе, как бы непосредственно сам реализует ту истину, которая заложена в законах. "Закон (νόμος, nomos) стремится помочь жизни людей, но он может этого достигнуть только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону закон – только свидетельство их собственной добродетели" (361). "Если бы люди не обижали друг друга, то закон не мешал бы каждому жить как ему угодно: ведь зависть рождает начало вражды" (354). Мудрец в контексте этики Демокрита – это добродетельная личность, воплощенное благоразумие. А так как существует внутреннее соответствие между моральными добродетелями и общественными нормами, законами, то для мудреца нормы и законы сами по себе не имеют никакого значения; он может быть к ним вполне равнодушен, ибо их рациональный смысл заранее и имплицитно содержится в его добродетельности. Для понимания позиции Демокрита по данному вопросу и для адекватного

воспроизведения всей сути его этики нужно иметь в виду еще один исключительно важный момент.

Мудрец не просто настолько хорошо усвоил законы, что не нуждается в напоминании о них. Он выше законов. Он разворачивает свою сущность в другой, более высокой сфере. Законы, как и вообще государство, являются внешней средой, условием бытия личности, но не затрагивают ее сокровенной сути. Ведь законы, говоря словами Демокрита, призваны нейтрализовать неразумное стремление индивидов через посредство насилия над другими добиться своей выгоды, т. е. действия тех, кто не понимает, в чем состоит счастье и как его достичь. Мудрец же знает, что такое счастье и каков путь к нему. Поэтому законы для него излишни, как излишни родительские предостережения для повзрослевшего человека. Если мудрец может жить, не обращая внимания на законы, то это только потому, что законы с самого начала были вспомогательным средством по отношению к индивиду. Их разумное основание только в том и состоит, что они выгодны индивиду. В этике Демокрита основой единства индивида и общества является не общество, а индивид.

Демокрит рассматривает моральные понятия Б контексте человеческого стремления к счастью,

достижения эвтюмии. "Тот, кто с радостью в душе устремляется к делам справедливым и законным, тот радуется и во сне, и наяву, здоров и беззаботен; тот же, кто пренебрегает справедливостью и не делает того, что нужно, когда вспомнит об этом, испытывает неприятности, страх и бранит самого себя" (373). "Справедливость (δίκη, dike) состоит в том, чтобы делать то, что нужно, несправедливость (ἀδικίη, adikie) же – не делать этого, а уклоняться" (361). Законность и справедливость (а справедливость для Демокрита тождественна исполнению долга) не имеют самоцельного значения. Они являются одним из моментов полноты человеческого бытия, важным средством достижения хорошего состояния духа и только в этом состоит их этическая ценность. Чтобы жить счастливо, человек должен жить справедливо, разумно и прекрасно. Мораль ни в какой из своих форм (ни в форме обычаев, норм, ни в форме личностных добродетелей) не может рассматриваться как абсолютная ценность, она имеет подчиненное значение по отношению к счастью индивида. Говоря точнее, счастье индивида и есть абсолютная ценность.

В этике Демокрита превалируют индивидуалистические мотивы, в ней делается

также сильный акцент на внутренних механизмах поведения человека, его духовной автаркии; чего стоит, например, следующее утверждение, которое, если не знать, что оно принадлежит Демокриту, вполне можно было бы вписать в контекст евангельской этики; "Добро не в том, чтобы не делать несправедливости, а в том, чтобы даже не желать этого" (361). Этими особенностями она как будто выпадает из полисно ориентированного нормативного пафоса раннегреческой философии. В действительности им нельзя придавать философско-концептуального смысла и видеть в них, как это делают многие исследователи, продолжение демокритовского атомизма. В этике Демокрита на самом деле вполне отчетливо представлено и полисное начало, доказательством чему являются уже цитировавшиеся фрагменты о том, что интересы государства надо ставить превыше всего и что для всех людей – одна и та же истина.

Демокрит не ограничивается одним аспектом морали, а рассматривает ее во всем противоречивом многообразии. И если в его этике на первый план выдвигается не благо государства, а благо индивида, не внешне-социологические, а внутренне- психологические механизмы

поведения, то в этом следует видеть не столько философско-доктринальную установку, сколько добросовестное описание реального своеобразия морали. Мораль тем и отличается от других социально-регулятивных институтов, что она является формой самосознания и самоутверждения личности, ее общественной легитимации. Личностно ориентированная сущность морали не является постоянной величиной, она видоизменяется от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, но это уже другой вопрос. Важно подчеркнуть: личностно ориентированная, можно даже сказать сильнее, личностно учреждающаяся сущность морали обнаруживает себя уже в античную эпоху, что и зафиксировал Демокрит в своей этике.

Глава четвертая

СОФИСТЫ, СОКРАТ, СОКРАТИКИ

Изначальным пафосом античной философии было стремление к бессмертным делам, интерпретированное как практическая (деятельная) нацеленность человека на то, чтобы придать своему существованию совершенный (добродетельный) смысл, достичь равного самому себе (неуничтожимого) блаженного состояния. Его в качестве реально работающей установки сознательной человеческой жизни зафиксировал Демокрит через понятие эвтюмии и связанные с ним механизмы стыда и долга. Такое понимание смысла человеческого существования не умещалось в рамки натурфилософии и не могло быть с ее помощью поднято на рациональный уровень ответственных, обязывающих суждений. Дело даже не в том, что философы не могли найти неизменного природного начала, через приобщение к которому человек мог бы рассчитывать обрести собственное совершенство и в понимании сущего с физических ("фисиологических") позиций переходили на метафизические, как, например, Парменид. Более существенно иное. Если бы даже удалось овладеть тайной индивидуально-природного существования людей, оставалась проблема их взаимных раздоров. В предполагаемом письме Анаксимена Пифагору есть такие слова: "Как же помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?" (Diog. L. II, 5).

Как избавиться от гибели и рабства – вот вопрос, в который упиралось философское размышление об

осмысленной жизни и который являлся вызовом человеческому разуму. Вопрос этот не был только лишь предметом логических или риторических упражнений (таким он становится во вторую очередь). Он обладал первостепенной практической актуальностью, о чем свидетельствуют хотя бы жизненные перипетии самих философов: как пишет Диоген Лаэртский, Анаксагор и Протагор были изгнаны из Афин, Аристотель убежал сам, Сократ был казнен, Диоген и Платон продавались в рабство, пифагорейцы были сожжены всей общиной. Речь шла о качестве действий, исходящих от человека, людей и об ответственности за них.

1. СОФИСТЫ

В "Жизнеописаниях" Плутарха в очерке "Перикл" (гл. XXXVI)[42] есть такое свидетельство. Когда однажды во время состязаний некий пятиборец нечаянно убил дротиком человека, Перикл и Про-тагор провели целый день в рассуждениях о том, кто виноват в случившемся – дротик, тот, кто его метнул или тот, кто организовал состязания. Любопытно, что Плутарх упоминает об этом не как о важном событии, а как о курьезе, о котором рассказывал сын Перикла Ксантипп, чтобы высмеять отца (Ксантипп был зол на отца из-за того, что тот давал ему мало денег). И курьезность события в глазах развязного юноши состояла, надо думать, не в факте столь длительной беседы, что для Афин эпохи софистов,

Сократа, Софокла было делом обычным, а в ничтожности ее предмета. Между тем этот курьез для истории этической культуры не менее ценен, чем знаменитая речь Перикла в честь павших на войне граждан для истории политической культуры. Нам ничего неизвестно о ходе, аргументах, итогах беседы. Но и то, что мы знаем, многое проясняет в интересующем нас вопросе.

Первое, что мы знаем, – факт длительной беседы двух выдающихся людей в связи с гибелью человека во время общественного, публичного мероприятия по вопросу о том, кто виноват в том, что случилось. Ксантипп видел в этом пустое времяпрепровождение, поскольку он считал несерьезным предмет беседы. Мы же, напротив, можем сделать заключение о том, что беседа была посвящена очень серьезному вопросу, коль скоро она длилась так долго. Как пишет упоминающий о данном факте Гегель, "это – спор о великом и важном вопросе, о вменяемости"[43]. Проблема ответственности и вменения становится злободневным предметом размышления в то самое время, когда происходит переориентация философии с изучения космоса на изучение человека. Это совпадение по времени не было случайным. Есть достаточно оснований заключить (все, что мы знаем о софистах и Сократе, их

полемике вполне подтверждает это), что именно насущная потребность знать, в чем может состоять вина человека и за что он несет ответственность, заставила философов впрямую задуматься над тем, что такое человек и как ему стать совершенным, добродетельным.

Далее, мы можем судить о характере постановки вопроса, в частности, о его расчленении, критерии расчленения, что позволяет сделать вывод об общем направлении беседы и по крайней мере трех ее исключительно важных содержательных моментах. *Во-первых*, за нечто случившееся всегда ответственна причина, которая привела к тому, что случилось. Вина за следствие лежит на причине. Вопрос об ответственности и вменении в своей рационально-философской основе есть вопрос причинения. Чтобы найти виновного (ответственного) в гибели Эпитима из Фарсала (так звали погибшего в разбираемом случае), надо ответить на вопрос, из-за чего (по какой причине) он погиб. Ближайшая причина – удар дротика. Поэтому прежде всего надо решить, виноват ли дротик, – постановка вопроса, которая на заре цивилизации отнюдь не была столь надуманной, как это нам сегодня может показаться, если вспомнить, например, что в древности люди

наказывали вещи и животных подобно тому, как и сегодня дети бьют по столу, о который они ударились.

Во-вторых, у всякой причины есть своя причина, та в свою очередь также имеет причину и т. д. Причинный ряд любого события, рассмотренный натурфилософом, приводит к начальным стихиям, некой единой природной основе всего сущего. Но греки, которые уже прошли начальную школу ионийской научной рациональности, знали, что природное начало нельзя призвать к ответу, ибо оно есть необходимость, рок, божество философов и действует неотвратимо. Кроме того, к единому космическому началу логично было апеллировать при обосновании сходства, единства людей, необходимости подчинения общим законам. Исходя из стихий и их комбинаций, можно было попытаться группировать людей (как это мы находим, например, у Эмпедокла, который полагал, что элементы у тупых разрежены, у вспыльчивых – уплотнены, у ремесленников – соединились оптимальным образом, но только в руке, у ораторов также оптимально смешаны в языке – ФРГФ, 374), но ни из одного из нескольких природных начал нельзя было сколько-нибудь правдоподобно выводить

индивидуальные различия поведения, а тем более конкретные поступки. Поэтому Протагор с Периклом вносят в свой анализ существенное ограничение, предлагая рассматривать причинный ряд в той проекции, которая ведет к сознательным действиям человека и обрывать на том звене, где причиной выступает человек, принимающий решения. Скажем, установив в качестве причины гибели Эпитима дротик, они могли бы "засудить" дротик, проделать, подобно первобытным жрецам над ним какие-либо магические обряды. Могли бы пойти по натуральному причинному ряду, поставив, например, вопрос о том, из чего был сделан дротик и нельзя ли было его сделать из иного не столь опасного вещества, подобно современным "гуманистам", придумавшим для полицейских резиновые пули. Протагор и Перикл не рассматривают эти и подобные направления мысли. Ведь их занимают не софистические упражнения ума и не физические свойства материалов, их интересует конкретный вопрос виновника происшествия. В качестве следующей за дротиком причины они называют атлета, метнувшего дротик. Тем самым были выделены два больших класса причин: а) физические причины, б) человек и его действия. Критерий

разграничения состоял в том, что на первые воздействовать нельзя, на вторые – можно.

В-третьих, поскольку люди связаны между собой таким образом, что одни подчиняются другим и являются субъектами действия в коллективной спаянности, то в восхождении по причинной лестнице события необходимо дойти до того лица, которое принимало ответственное решение, запустившее механизм действия. Так в рассуждении появляется устроитель состязаний, ибо атлет действовал в заданных им рамках. Вместе с состязаниями в рассуждении незримо появляется государство, полис, ибо они организуются только внутри полиса и по его законам.

Протагора и Перикла волнует то, что Эпитим из Фарсала погиб во время спортивных состязаний. Если бы это случилось вследствие укуса змеи, болезни или другой природной причины, то отсутствовал бы сам предмет обсуждения между государственным мужем, обустраивающим публичное пространство, и философом, размышляющим о рациональных основаниях поведения. Но это случилось в рамках полисной жизни, которая тем отличается от природного существования, что она организуется сознательно, по канонам разума. И какая же

разница между формами человеческого бытия, если и там и там люди могут стать жертвами слепого случая? Вот почему вопрос о гибели Эпитима заинтересовал двух выдающихся людей и заинтересовал исключительно в той части, в какой ее причиной являются человеческие действия. Человеческие действия подлежат вменению и, благодаря этому, сознательному, намеренному регулированию. Ведь хотя человек действовал так, как он действовал, в результате чего и случилось несчастье гибели человека, тем не менее он мог бы действовать и иначе. Тот же устроитель игр мог бы так очертить поле состязаний и место расположения зрителей, что с Эпитимом ничего бы не случилось. Следовательно, предполагается, что человек содержит в себе причину своих действий. Только в этом случае ему можно вменить их в вину. Эту же мысль можно выразить иначе: отношения ответственной зависимости между людьми возможны только в пространстве, где конечной и решающей причиной является сознательная воля человека. Более того, они являются индикатором, свидетельством разумности полисной, институционально организованной жизни. Словом, пространство ответственных, вменяемых действий и публичное пространство свободы – это

одно и то же пространство. Видимо, обоснования именно этой мысли искал самый мудрый из государственных мужей Афин у самого государственного из мудрецов того времени.

Философско-методологическую конструкцию, позволявшую рационально обсуждать эту проблематику, предложили софисты, родоначальником и самым ярким представителем которых был Протагор (490 – ок. 420 до н. э.). В противоположность предшествовавшим философам, искавшим тайну бытия человека и его добродетели в природе, космосе, Протагор провозгласил свое знаменитое положение: "Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют"[44]. Речь идет не о простом расширении предмета философского исследования. Софисты принципиально иначе подошли и к пониманию человека, перевернули традиционно сложившийся способ философствования: от космоса к человеку, от всеобщего к особенному, от объективного к субъективному.

С точки зрения Протагора, природа ("вещи") не содержит в себе меры человека, т. е. не может дать направления его жизни (и дело не меняется от того, что это проистекает из-за ограниченности

познавательных возможностей человека, который имеет дело только со своими ощущениями, напоминая в данном отношении жителей осажденного города, достоверно знающих только то, что происходит внутри городских стен). Для того чтобы выработать норму своего бытия, человеку нет надобности знать устройство космоса, более того, само познание последнего зависит от субъективных возможностей человека, и в этом смысле он, человек, задает меру вещам. Словом, человеческое бытие – это особая самостоятельная реальность, которая не только не сводится к частному случаю некоего вещного мира, но, напротив, является ключом к пониманию последнего. Протагоровский тезис задает ту превалировавшую в европейском гуманизме линию, которая видела в человеке центр и властелина природы. Софисты обосновывают право человека смотреть на окружающий мир сквозь призму своих – человеческих – целей и интересов.

За софистами в современной философской литературе (по крайней мере, начиная с Гегеля) закрепилось имя античных просветителей. Это верно. Софисты впервые подчеркнули формирующее значение образования, воспитания, культуры в жизни человека. Более того, в

духовной, культурно-исторической деятельности они увидели специфическое назначение человека. Этика наряду с диалектикой спора, ее логико-языковыми основами была главным предметом теории софистов. Неудивительно поэтому, что мировоззренческие установки софистов в значительной степени явились обобщением их этических исследований, посвященных главным образом двум проблемам: возможности воспитания добродетелей, а также соотношению законов природы и установлений культуры.

При всей скудости источников по этике софистов, мысли которых дошли до нас в отдельных фрагментах, а по большей части в изложении их убежденного идейного противника Платона и других античных авторов, их представления о добродетелях и их воспитании все же можно реконструировать с достаточной полнотой. Самый полный материал по этому вопросу содержится в платоновском диалоге "Протагор", а также в сочинении неизвестного софиста "Двоякие речи" (ок. 400 до н. э.).

По свидетельству Платона, Протагор впервые ввел в обычай философское преподавание за плату и явился родоначальником всей софистики. Он же первым выдвинул теорию, согласно которой

возможно воспитание добродетелей, что является важнейшей общезначимой задачей, определяющей содержание публичной (полисной) жизни. Этот взгляд стал общим убеждением софистов. Смущавшая современников и потомков самоуверенность софистов, готовых научить чему угодно и ответить на любой вопрос, являлась, надо думать, лишь способом демонстрации веры во всесилие образования.

Протагор, отвечая в упомянутом диалоге Платона на вопрос Сократа, в чем станут совершенными юноши, которые приходят к нему, так очерчивает предмет своего обучения: "Наука же эта – смышленость в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, – а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства" (Протагор, 318e). Сфера добродетелей, как ее понимает Протагор, – общественное поведение индивидов (наилучшие поступки и речи, касающиеся государства и своего дома), Протагор, таким образом, выделил в человеческом бытии особую область, которая (в отличие от биологической природы) созидается самими индивидами, является ареной и содержанием их добродетельности. Он совершенно точно определяет эту область как

область общественного поведения, хозяйственной ("управление домом") и государственно-политической деятельности.

Протагор, далее, ставит самосозидаемое начало бытия человеческих индивидов в связь со всей системой их социальных отношений и испытываемых ими воспитательных воздействий. Это было поистине величайшим научным открытием. Обучение добродетели, говорит Протагор, отвечая на острый вопрос Сократа о том, почему, если добродетели можно научить, не существует учителей добродетели, наподобие того, как есть учителя математики, гимнастики, музыки, – главная задача воспитания. Первоначально этим занимаются родители. Затем они отправляют детей к учителям и при этом просят более заботиться о благонравии детей, чем о грамоте или игре на кифаре. Но и кифаристы вносят свой вклад, научая детей понимать ритм и гармонию. После учителей заботы о воспитании берет на себя государство, заставляя людей изучать законы и жить сообразно последним. Добродетельность человека, следовательно, возникает там, где один индивид сталкивается с другими, обменивается с ними знаниями, навыками, кооперируется и т. п., она зависит от воспитательных усилий семьи, учителей,

государства. Особых учителей добродетели нет, так как все, кто чему-нибудь обучают человека, обучают его также и добродетели. Добродетель есть то, что соединяет людей и делает возможными все прочие, культивируемые ими в процессе совместной жизни занятия. Стать добродетельным – значит стать хорошим гражданином. Обо всем этом – миф Протагора из того же диалога Платона.

Перед тем как выпустить на свет сотворенные ими под землей живые существа, боги поручили двум братьям, Прометею и Эпиметею, разделить между этими существами различные способности. Занявшийся этим Эпиметей, вполне оправдывая свое имя (крепкий задним умом), не рассчитал: все роды смертных созданий, кроме людей, он наделил такими способностями, которые предохраняли их от взаимного истребления, позволяли обеспечить пропитание, а также защиту от стужи и зноя. И когда Прометей увидел, "что все прочие животные заботливо всем снабжены, человек же наг и не обут, без ложа и без оружия", то он, исправляя оплошность своего брата, украл у богов "премудрое умение Гефеста и Афины вместе с огнем..." (Протагор, 321с). Так человек оказался причастен божественному уделу – стал членораздельно говорить, признавать богов,

давать всему названия, делать жилища, мастерить различные предметы, добывать пропитание из почвы. "Одного мастерства обработки", которое даровал людям Прометей, оказалось недостаточно для борьбы с хищниками. И тогда в целях безопасности люди стали селиться вместе и строить города. Но "не было у них умения жить сообща", потому они ссорились, расселялись и гибли. Тогда Зевс, желая спасти человеческий род, посылает Гермеса насадить среди людей стыд (αιδώς, aidos) и правду (δίκη, dike), причем приказывает наделить ими людей не выборочно, как это имеет место в случае других, профессионализированных, искусств и умений, а всех без исключения, ибо в противном случае не бывать вообще государствам. И Зевс добавляет: "И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества" (Протагор, 322d).

Согласно Протагору, человек кардинально отличается от прочих живых существ: обладая, как и они, смертной природой, он создает сверх того (в качестве компенсации своей природной беспомощности) вторую природу, связанную с умением, искусством и являющуюся прямым приобщением к тому, что свойственно богам. Искусственная, создаваемая и поддерживаемая

собственной деятельностью (в отличие от спонтанных природных процессов) предметная среда и есть, согласно логике мифа, божественный уровень человеческого существования. Но и он еще не является самодостаточным. Он нуждается в сцепляющей цементирующей основе, каковыми являются моральные добродетели – "стыд и правда", представляющие собой специальный дар верховного бога Зевса. Нетрудно заметить, что в мифе Протагора намечена трехуровневая структура человека: физическая его природа получает продолжение и закрепление в социокультурной, а последняя – в нравственной. Эта идея о морали как третьей природе человека, на наш взгляд, имеет исключительно важное значение для понимания специфики морали и ее места в системе общественных отношений; в последующем она получила разработку в стоицизме, но в рамках истории этики в целом осталась на маргинальном положении.

Греческие боги, как известно, обитали на Олимпе. А как же на земле, где, в каком ее месте практиковать божественные умения, без которых люди не могут выжить? Таким местом является человеческое сообщество (город, государство), которое складывается на основе общих представлений о стыде и правде – не на основе

приобщения к стыду и правде, а именно общих представлений об этом ("что любому городу кажется справедливым и прекрасным, то и есть для него (таковое), пока он это думает"[45], – говорил Протагор). Софисты в отличие от Сократа не признавали объективно-всеобщих определений морали, но тем не менее и они (по край ней мере, старшие софисты в лице Протагора) рассматривали общность моральных представлений (пусть и кажущуюся, субъективно заданную, установленную по согласию) в качестве пространства ("места"), арены для обнаружения второй (украденной у богов) социокультурной природы человека. Наиболее вероятная этимология слова "полис" – круговая стена. Древние города окружались защитной стеной. Протагор говорит, что действительной стеной города, тем, что делает его человеческой целостностью, являются общие представления о стыде и правде. Отсюда и общественный (полисный) характер добродетели, и воспитание добродетели в качестве важнейшей задачи общества (полиса).

Воспитанию добродетели посвящено также сочинение софиста Продика (ок. 470 – 390 до н. э.) "Геракл на распутье". В нем изображен юный Геракл на распутье жизни. Перед ним в это

время появляются две женщины: женщина-порок и женщина-добродетель. Женщина-порок, нарумяненная, упитанная, тучная и мягкотелая ускоряет шаг и первая обращается к Гераклу: она зовет его к себе и за собой, обещая беззаботную, полную наслаждений, самое главное, легкую, не требующую усилий жизнь. Женщина-добродетель, скромная, сдержанная в одежде и в поведении, говорит, что ее путь суров, требует труда, напряжения, ибо "из того, что есть на свете полезного и славного, боги ничего не дают людям без труда". Порочность, перебивая Добродетель, еще раз говорит: "Понимаешь, ты, Геракл, о каком трудном и длинном пути к радостям жизни рассказывает тебе эта женщина? А я поведу тебя легким и коротким путем к счастью"[46]. Да, отвечает Добродетель, мой путь труден, но зато радости, к которым он приводит, являются настоящими, сопровождают человека в течение всей его жизни и навечно сохраняют добрую память о нем; самых приятных звуков – похвалы себе – ты не слышишь; самого приятного зрелища не видишь, потому что никогда не видала ни одного своего славного деяния. "А я, – продолжает свою речь Добродетель, – живу с богами, живу с людьми благими; ни одно благое дело, ни божеское, ни человеческое не делается

без меня; ...я любимая помощница искусным, верный страж дома хозяевам, благожелательная заступница слугам, хорошая пособница в трудах мира, надежная союзница в делах войны, лучший товарищ в дружбе.... Молодые радуются похвалам старших, престарелые гордятся уважением молодых; они любят вспоминать свои старинные дела, рады хорошо исполнять настоящие, потому что благодаря мне любезны богам, дороги друзьям, чтимы отечеством. А когда придет назначенный роком конец, не забытые и бесславные лежат они, а, оставшиеся в памяти, вечно цветут в песнях"[47]. Так говорила Добродетель (ἀρετή, arete), рисуя перспективу блаженного счастья.

В отличие от юноши из поэмы Парменида, которого на путь правды направляет божество, Гераклу у Продика предстоит сделать выбор самому. И выбор этот не является очевидным: порок привлекает легкостью, добродетель отталкивает трудностью. Человеку (Гераклу) самому надлежит быть мерою добродетели и порока. Но при всей новизне в понимании человека и его морали, софисты, как показывает эта речь Добродетели, сохранили тот же пафос доступного человеку бессмертия, который вдохновлял первых поэтов и философов.

Идея софистов о всесилии воспитания, по сути дела, является следствием ключевого тезиса их учения о коренном различии природы (φύσις, physis) и обычая (νόμος, nomos), установления (θέσις, thesis) и искусства (τέχνη, techne) – словом, того, что сделано человеком и впоследствии стало обобщенно именоваться культурой. Считается, что данное положение впервые высказал Гиппий, а особенно глубоко обосновал и энергично отстаивал Антифонт. Оно является программным для всей софистики как духовного движения. Установления культуры (законы государства, обычаи народов, религиозные представления, моральные нормы) отличаются от того, что диктуется природой, по двум взаимосвязанным параметрам: а) природа действует неотвратимо, а установления культуры имеют произвольный характер: "веления законов надуманы, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость" (Антифонт)[48]; б) природа везде и для всех одинакова, и установления культуры вариативны, меняются от народа к народу, от эпохи к эпохе: все дышат воздухом через рот и едят руками, но, как пишет наблюдательный неизвестный софист – автор сочинения "Двоякие речи" (ок. 400 до н. э.), "если бы всем людям было предложено собрать воедино то, что те или иные

считают постыдным, и затем из всей этой совокупности выкинуть опять-таки то, что те или иные считают приличным, то не осталось бы ни единого (обычая), но все было бы разделено между всеми. Ибо у всех не одни и те же обычаи"[49].

Если, говорит Антифонт, закопать в землю природный продукт, скажем черенок оливы, то вырастет олива. Если же закопать в землю продукт человеческого искусства, например скамью, то скамья не вырастет, а вырастет то, чем является скамья по своей природной основе, – олива, лавр и т. п. Отсюда он делает вывод: "Сущность, приданная вещи человеческим творчеством или постановлениями, – признак случайный и преходящий; настоящей же и постоянной сущностью является природа вещи"[50]. То, что превратило оливу в скамью, нельзя вычитать в оливе. Его источник – человек, который принял соответствующее решение. Человек мог бы сделать из оливы стрелу, люльку или что-нибудь еще. Но он предпочел скамью, чтобы, например, было где отдохнуть или с кем-нибудь побеседовать. То, что привносится в природный материал человеком, определяется целями, которые он ставит перед собой, обозначая свое место среди людей. Скамья была делом

выбора, в ней не было необходимости (до настоящего времени на земле живут народы, которые обходятся без скамей). Но раз этот выбор сделан, то он приобретает нормативный характер (скажем, после того, как в контекст межчеловеческих отношений включена скамья, считается неприличным вести беседу, сидя на корточках; в Солониках в наши дни путешественникам показывают каменную скамью, на которой, как считается, сидели Аристотель и юный Александр Македонский).

Софисты сделали еще одно важное наблюдение, характеризующее отмеченную специфику норм культуры как норм, кодирующих не-природные (общественные) отношения между людьми. Их нарушение сопряжено с позором и наказанием в том только случае, если это нарушение замечено другими людьми. Если же оно осталось незамеченным, то нарушителю ничто не грозит. Что же касается требований природы, то всякое отступление от них сопряжено с ущербом для индивида независимо от того, было ли это отступление явным для окружающих или скрытым, "ибо (в этом случае) вред причиняется не вследствие мнения (людей), но поистине"[51].

Таким образом, по мнению софистов, бытие

человека несводимо к его физической основе.

Понятие природы ("фюсис") в рассуждениях софистов было лишь точкой отсчета. Ею вообще, в том числе и человеческой природой, они интересовались ровно настолько, чтобы сделать вывод о том, что она допускает и предполагает особую – воспитательную – деятельность по формированию человека. Даже тогда, когда они пытались равенству людей по природе придавать нормативный смысл, в частности, говоря о "неписаном законе" (ἄγραφος νόμος, agraphos nomos)[52] и делая отсюда космополитические выводы ("Люди, собравшиеся здесь, я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане – по природе, а не по Закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе" (Протагор, 337d), – говорит Гиппий у Платона), основной смысловой упор делается на то, что культурные различия и деформации не имеют природных корней. Им важно было обосновать, что человек имеет еще вторую – неприродную природу, которая зависит от него самого, его целей, характера отношений с другими людьми. Иными словами, вторая природа человека многовариантна. Какое же из ее возможных

воплощений является наиболее совершенным? Чем должен руководствоваться человек при сравнении и выборе обычаев, норм, законов? Какими должны быть отношения между индивидами и какими добродетелями они должны обладать, чтобы вторая природа человека в каждом из них реализовалась наиболее совершенным, оптимальным образом? Эти вопросы вели к формированию этики как самостоятельной философской дисциплины.

Моральные нормы, как и все прочие установления культуры, являются, с точки зрения софистов, продуктом человеческого творчества, имеют произвольный, субъективный характер. По их мнению, не существует общего определения добродетели, различия между добром и злом всегда конкретны. Горгий (ок. 480 – ок. 580 до н. э.) ограничивается перечислением отдельных видов добродетелей, которые у разных людей различаются в соответствии с их социальным статусом и возрастом. Одна, например, добродетель у мужа, другая у жены, иная у ребенка, иная у свободного, иная у раба и т. д. "...Соответственно каждому из занятий и возрастов в отношении к каждому делу для каждого из нас есть (особая) добродетель..."[53]. То же самое можно сказать и о

пороке. Еще более определенное высказывание по этому поводу находим мы в "Двояких речах": "Два взгляда на добро и зло высказываются в Греции философами. А именно, одни говорят, что добро и зло отличны друг от друга, по мнению же других, [добро и зло] одно и то же, и то, что благо для одних, для других есть зло и для одного и того же человека [то же самое] бывает иногда благом, иногда злом. К мнению последних присоединяюсь и я сам"[54].

Софисты сформулировали кардинальную для этики проблему: являются ли добро и зло самостоятельными, надындивидуальными сущностями или они имманентны человеческой деятельности? Говоря нормативным языком, должен ли индивид силой духовного самопринуждения подчинить свою деятельность требованиям абстрактной морали или же он должен руководствоваться в своем поведении личными интересами, вытекающими из его склонностей, биографии, опыта общения и т. д.? С точки зрения софистов, добродетели вообще нет, и к ней следует подходить контекстуально. Хотя все они считали представления о добре и зле относительными, тем не менее меру этой относительности понимали по-разному.

Старшие софисты (вторая половина V в. до

н. э.) в этике остаются относительными консерваторами, младшие же (конец V – начало IV в. до н. э.) отличаются крайним радикализмом. И индивидуализмом. Для них государство уже не обладает нравственным авторитетом. Границами морали, с их точки зрения, является польза индивида. Более того, они доходят до крайнего волюнтаризма. Так, по мнению Фрасимаха, "справедливое есть не что иное, как полезное более сильному"[55]. Другой софист младшего поколения – Калликл (есть мнение, что это только литературный персонаж Платона) полагает, что мораль и право выдуманы представителями власти для своей выгоды. И потому тот, кто силен встать выше законов, тот имеет на это право. Аналогичным образом Критий (ок. 460–403 до н. э.) объясняет происхождение религии: какой-то мудрец, утверждает он, специально "придумал для людей божий страх, чтобы он служил некоторым устрашением для злых и в том случае, если и тайно они что-нибудь (дурное) делают или говорят или мыслят"[56].

Младшие софисты в крайностях своего индивидуализма были теоретически более последовательны, чем их старшее поколение, которое не довело философско-гносеологический скептицизм до адекватных моральных выводов.

Если мораль есть произвольное, многообразно варьирующееся человеческое установление, которое обнаруживает себя в неприродных отношениях между индивидами, то моральное совершенство последних может состоять только в том, чтобы стараться занять более предпочтительную, лучшую позицию в этих отношениях – одерживать верх в споре, выигрывать в суде, склонять на свою сторону собрание, словом, побеждать всюду, где победа зависит от убеждающей силы и красоты слова. Когда мы говорим о софистах, всегда следует различать два момента. *Во-первых*, их общую установку, согласно которой пространство человеческой добродетели есть пространство логики и речи, таких утверждений, которым можно обучиться, которые можно культивировать в себе и которые являются сферой ответственного существования индивидов, пространство, где исход дела решается не силой, а убеждением. Это было их величайшим и непреходящим открытием, положившим начало философской этике. *Во-вторых*, их конкретные учения, связывавшие добродетель со стремлением индивидов к выгоде, успеху, власти. Эти учения отчасти заслуживают позитивной оценки: будучи направлены против догматизма, косности и лицемерия повседневного

морального сознания, они заключали в себе гуманистический подтекст и к тому же задавали зарождающейся этике диспозицию критического отношения к своему предмету. В то же время они были уязвимы и исторически, поскольку индивидуализм у них приобрел социально-разрушительные черты, и теоретически. Теоретическая слабость позиции софистов состояла в следующем. Сводя добродетель к пользе индивида, они приходили в противоречие со своими собственными представлениями о том, что она (добродетель) есть самое важное из всего, к чему стремятся люди, и что она имеет вне-природный статус. Если добродетель измеряется пользой, то это означает, что польза выше добродетели. Как бы расширительно пользу ни понимать, в конечной основе она замыкается на природную противоположность удовольствий и страданий и в этом смысле не является произвольной и не может быть в полной мере вменена индивиду в вину.

Софисты вырвались за горизонт натурфилософской ограниченности и открыли совершенно новую реальность социокультурной жизни, являющуюся ареной и предметом человеческой добродетели. Но для этого им пришлось оторвать добродетель от познания,

релятивировать и инструментализировать ее до такой степени, что она лишалась своего собственного содержания и назначения. Они не могли ответить на вопросы о том, что такое добродетель и сопряженные с ней понятия прекрасного, блага, справедливости сами по себе, насколько логически законно их употребление в речи? С этими вопросами к ним приставал Сократ.

2. СОКРАТ

Сократ (ок. 470–399 до н. э.) принадлежит к философскому кругу софистов. Сограждане и считали его софистом, притом особенно зловредным, поскольку Протагора за самостоятельные суждения о богах они изгнали из Афин, а Сократа за то же самое приговорили к смертной казни. У Сократа действительно было много общего с софистами: как и они, он интересовался по преимуществу проблемами логики и этики, оставаясь совершенно равнодушным к изучению природы, философствовал на площадях в форме диалогов, часто с обычными гражданами, видел в философии руководство к совершенной жизни. Но в отличие от софистов за свои беседы он не брал денег. Здесь проходила линия размежевания.

Большинство, сетовал Сократ, "о знании... думают прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону" (Гиппий Большой, 325c). Софисты возвели такой прагматизм в принцип. Сократа интересовала истина, а не успех и выгода. Диоген Лаэртский пишет о Протагоре: "О мысли он не заботился, спорил о словах" (Diog. L. IX, 52). Сократ, напротив, был сосредоточен на

мысли и совсем не отличался красноречием. Он выделил понятие как основу мышления. А единственным адекватным и достойным мысли предметом он считал мораль, добродетель; "он исследовал, что благочестиво и что нечестно, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что есть благоразумие и что – безумие, что – храбрость и что – трусость, что – государство и что – государственный муж, что есть человеческая власть и что – человек, способный властвовать над людьми и так далее; кто знает это, тот, думал он, человек достойный, а кто не знает – по справедливости заслуживает название человека низкого" (Воспоминания, I, 1, 16)[57]. Он не отрывает моральность (добродетельность) человека от многообразия его сознательной социокультурной деятельности, только он не согласен измерять ее успехом, эффективностью этой деятельности. Напротив, он видит в морали основное, смыслообразующее начало человеческого бытия и полагает, что от нее, морали (добродетели), зависит успех жизнедеятельности индивидов. Так как добродетель (стремление к совершенству, лучшему для себя) есть главное для людей, с чем все они согласны и на что очевидным образом ориентированы их сознательные усилия, главное

состоит в том, чтобы понять, узнать, что это такое. Возвысив этику над всей прагматикой жизни и поставив ее лишь в зависимость от логики, Сократ выступил основным оппонентом и критиком софистов. Этическому контекстуализму софистов он противопоставил убеждение в неизменности морали. Особое место Сократа в истории философии очень точно определил уже Аристотель: "Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие понятия"[58].

Сократ излагал свои взгляды только устно, они дошли до нас через свидетельства современников. Основными среди этих свидетельств являются сочинения его юных друзей и последователей Ксенофонта (прежде всего "Воспоминания о Сократе") и Платона. В случае последнего не всегда легко провести границу между взглядами Сократа и самого Платона. К сократическим обычно относят ранние диалоги Платона до "Протагора" включительно. Считается несомненным, что, по крайней мере, в "Апологии" и "Критоне" платоновский Сократ соответствует историческому оригиналу. Сократа-философа нельзя отделить от Сократа-человека, ибо мудрость знания состоит в мудрости жизни. Поэтому для понимания

мировоззрения Сократа факты его биографии так же важны, как и его суждения.

Жизнь Сократа прошла под знаком Аполлона, бога муз, искусств, гармонии. Он появился на свет во время ежегодных праздников, посвященных рождению Аполлона и Артемиды. Его казнь пришлось отложить на месяц до возвращения корабля, отправленного с дарами для храма Аполлона в Дельфах, Жрица того же храма назвала его самым мудрым среди афинян. А надпись на входе в него "Познай самого себя" (γνωθι σαυτόν, gnothi sayton) предопределила его занятия философией и их нравственно-очистительный смысл. Сократ посвятил свою жизнь служению Аполлону и сделал это настолько совершенно, что его имя стало символом аполлонийского (разумно-умеряющего) начала в европейской культуре, противостоящего дионисийскому (чувственно-необузданному) ее началу.

Когда Сократ ждал в тюрьме исполнения смертного приговора, его друг Критон, подкупив стражу и сделав другие необходимые приготовления, предложил ему убежать из неволи. Обдумывая эту возможность, Сократ рассуждает так. Убежав, он сохранит жизнь, но изменит своим убеждениям, поставит себя в положение,

при котором не сможет выполнять свой долг. Отклонив предложение Критона, он непременно погибнет, но сохранит верность убеждениям. Сократ сознательно и обдуманно выбирает второй вариант, он выбирает смерть, ибо "всего более нужно ценить не жизнь как таковую, но жизнь хорошую" (Критон, 48Ь).

С разграничения между жизнью как таковой и жизнью хорошей начинается мораль и этика. Оно, это разграничение, является также исходной основой морального мировоззрения Сократа. Жизнь как таковая или жизнь сама по себе – жизнь в ее естественном и социальном выражении; она складывается под воздействием объективных сил и обстоятельств, которые могут быть для индивида роковыми или удачными, но всегда остаются по отношению к нему внешними. Жизнь хорошая или достойная – человеческий образ жизни, такое ее качество, которое задается сознательными усилиями самого человека и выражается в понятиях доброго, прекрасного, справедливого. Совершенный, добродетельный человек достоинство жизни ставит выше самой жизни. Он следует своим убеждениям и стремится к тому, чтобы его убеждения были правильными. "Я не способен, – говорит Сократ про себя, – повиноваться ничему из всего, что во мне есть,

кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим" (Критон, 46Ь). Все практические и интеллектуальные усилия Сократа были посвящены поиску ответа на вопрос, какие убеждения являются наилучшими, какая жизнь – самой достойной.

По словам Сократа, ему с детства сопутствовал некий "даймонион", своего рода ангел-хранитель – внутренний голос, предостерегавший его от совершения каких-то поступков. Сократ доверял этому голосу и всегда следовал его указаниям. Принято считать, что в данном случае речь идет о голосе совести. Сократ придавал первостепенное значение внутренней обоснованности поступков, стремился жить в согласии с самим собой. Это стремление быть самим собой прежде всего обнаружилось в выборе жизненного пути.

Отец Сократа был каменотесом и научил сына своему ремеслу. Сократ хорошо усвоил искусство ваяния (высказывалось даже мнение, что ему принадлежат некоторые скульптуры Акрополя). Однако он не пошел по стопам отца. Он не пошел ни по чьим стопам. Сократ сам придумал себе "профессию" – вести беседы с согражданами о смысле жизни, чтобы вместе искать нравственную истину и пути к самосовершенствованию. Он

сравнивал Афины с благородным, но облениившимся от тучности конем, а себя – с оводом, не дающим ему покоя. Сократ говорил, что его, видимо, бог приставил к афинянам, чтобы он, носясь повсюду, каждого из них "будил, уговаривал, укреплял непрестанно" (Апология Сократа, 31 а).

Сократ видел себя, свое призвание в том, чтобы "рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским", исследуя, по его словам, "что у тебя и худого и доброго в доме случилось" (Гомер) (Diog. L. II, 21). Он был готов к таким рассуждениям в любое время и с любым человеком. Он жил тем, что думал о жизни. Он рассматривал свою жизнь как миссию и миссию эту видел в том, чтобы "обращать людей к добродетели" (πρότρεπαν προς άρετήν, protepein pros areten) – Воспоминания, I, 4, 1).

Рассказывают, что один известный физиогномист, впервые увидевший Сократа, прочитал на его лице знаки чувственной и порочной натуры. Когда он высказал это мнение, то люди, с которыми Сократ по своему обыкновению вел беседу, подняли его на смех. Однако Сократ заступился за физиогномиста, признав, что в нем (в Сократе) очень сильно чувственное начало, но он обуздал его; как

свидетельствует Ксенофонт, "он поборол в себе не только страсть к чувственным удовольствиям, но и любовь к деньгам" (Воспоминания, I, 5, 6). Сократ обладал внешностью (приземистая фигура, бычья шея, глаза навыкате, толстые чувственные губы, бесформенный нос и т. д.), которую принято считать низменной. Если это мнение и является предрассудком, то предрассудком такого рода, которому особенно трудно противостоять; следует признать, что и в данном отношении Сократ развил огромную силу духа не благодаря, а вопреки обстоятельствам.

Сократ сам изваял свой человеческий образ. Человек, разумеется, не живет в безвоздушном пространстве. Время и обстоятельства диктуют его поступки. Сократ в этом отношении не был исключением. На нем как гражданине, сыне, отце, муже лежали определенные обязательства, и он их вполне добросовестно выполнял. Сократ жил согласно нравам, отличаясь от большинства современников в двух отношениях. *Во-первых*, при выполнении своих предзаданных обязанностей он стремился быть предельно добросовестным и ответственным. Например, он входил в состав суда, рассматривавшего дело стратегов, которые, выиграв битву при Аргинусах, не похоронили погибших, и был единственным,

кто не согласился с вынесением смертного приговора. Участвуя в битвах Пелопоннесской войны, он дважды, рискуя собственной безопасностью, спасал жизнь других. Словом, привычные дела и обязанности Сократ выполнял примерно. *Во-вторых*, хотя он честно выполнял все, что предписано законом и обычаем, он не идентифицировал себя с этим. Как считает Сократ, человеку не следует "заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом" (Апология Сократа, 36c). Богатство, здоровье, мнение окружающих – все это вторично. Первичным же и самым важным является забота о душе. Сократ "пренебрег всем тем, о чем заботится большинство – корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях" (Апология Сократа, 36b), потому что он искал нечто более важное и ценное.

Ценностная основа жизни Сократа наиболее выпукло обнаружилась на заключительной – трагической – ее стадии. Против Сократа тремя согражданами, имена которых история сохранила (это поэт Мелет, владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон), было выдвинуто следующее обвинение: "Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов,

которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев" (Апология Сократа, 24b). В качестве наказания обвинители требовали смертной казни.

Это обвинение нельзя считать наговором. Сократ учил молодых людей руководствоваться авторитетом собственного разума, подрывая тем самым устои традиционного воспитания, ориентированного на почитание внешнего авторитета. У него был свой демон, и в этом смысле он вводил "знамения каких-то новых гениев". Сократ поставил под сомнение правильность жизни в ее общепринятых формах. Это понимали его обвинители. Это понимал и сам Сократ. Он не отрицал того, что его взгляды противоречат взглядам большинства афинян. Только он считал себя в этом скорее правым, как бывает прав отец или старший брат по отношению к неразумным малым детям. Словом, речь шла о конфликте основополагающих ценностей. И Сократ в процессе суда сделал все от него зависящее, чтобы обнажить действительную суть конфликта. Этим объясняются и странное поведение Сократа на суде, и необычный исход суда.

Сократа судило отделение (в составе более 500 человек) особого суда, призванного разбирать

дела о политических и государственных преступлениях. Суд устанавливал виновность подсудимого и сам же определял меру наказания. Сократ был признан виновным незначительным большинством в три голоса. Ничто не предвещало смертного приговора. Друзья философа были уверены, что все закончится денежным штрафом или, в крайнем случае, изгнанием. Да и афиняне в целом не были настроены столь кровожадно. Но сам Сократ вполне продуманно и целенаправленно все "испортил". Согласно процедуре, после определения вины и перед вынесением приговора слово снова получал подсудимый, который должен был еще раз отнестись к своим деяниям и определить себе меру наказания. Обычный стандарт поведения в таких случаях требовал, чтобы подсудимый, *во-первых*, назначил себе максимальную меру наказания, демонстрируя тем самым глубину раскаяния и безусловное признание справедливости обвинения (мол, так виноват, что и убить мало), *во-вторых*, пытался разжалобить судей, подчеркивая их великодушие на фоне собственной ничтожности. Однако Сократ стал играть не по правилам. Он использовал последнюю возможность публичного выступления, чтобы разом поговорить со всеми

афинянами, подобно тому как раньше он говорил со многими из них в отдельности, и вновь попытался убедить их в ложности и пагубности образа жизни, который они ведут. Сократ настаивал на своей правоте, на том, что его деятельность – благо для Афин и за нее следовало бы награждать, а не наказывать. И если судьи освободят его, продолжал Сократ, то он будет заниматься тем же, чем занимался до суда, ибо, говорит он, "величайшее благо для человека – это каждодневно беседовать о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека" (Апология Сократа, 38а). И как настоящее издевательство над судом звучит заключительное рассуждение о том, что, будь он богатым человеком, он присудил бы себя к уплате большого штрафа, так как деньги для него ничего не значат, но он беден и потому назначает себе штраф в одну мину серебра; однако, завершает Сократ, друзья требуют назначить штраф в 30 мин, что он и делает, уступая их настояниям и под их поручительство. Сократ раздразнил судей до такой степени, что за смертный приговор высказались еще 80 человек сверх тех, которые раньше признали его виновным.

Сократ обнаружил на суде непривычную для

себя "драчливость". В целом он был человеком добрым, общительным. Его беседы являются образцом этики диалога: будучи бескомпромиссным в том, что касается существа истины, и подвергая беспощадному анализу суждения собеседника, Сократ предельно мягок и уважителен к самому собеседнику, постоянно подчеркивает его добродетели и заслуги, а сам держится по отношению к нему предельно скромно. В речах на суде аксиологические рамки общения перевернуты: Сократ высоко оценивает себя, свою миссию и крайне критичен по отношению к афинянам, являющимся его воображаемыми оппонентами. Еще задолго до обвинения, предрекая себе смертный приговор, платоновский Сократ говорил: "...судить меня будут так, как дети судили бы врача, которого обвинил перед ними повар..." (Горгий, 521e). Поведение Сократа на суде можно объяснить подчеркнутым выше желанием предельно обнажить идейную суть конфликта и нейтрализовать все возможные смягчающие мотивы, не относящиеся к существу рассматриваемого вопроса. Он словно боится, что ему, старому и незлобному человеку, сделают снисхождение, добивается того, чтобы его судьба как индивида ни в коем случае не была отделена

от судьбы его убеждений. Он страхует себя от совершенно для него неприемлемой ситуации, когда могли бы сказать: сам-то Сократ неплох, но плохо то, чему он учит. Он предметно демонстрирует: Сократ и есть то, чему он учит. Сократ не оставил суду никаких возможностей для морального компромисса, когда они могли бы и признать справедливость обвинения и вынести противоречащий ему мягкий приговор.

Смертный приговор Сократу пришелся на время, когда афинянами был послан корабль с ритуальными дарами в храм на остров Делос, и до его возвращения он не мог быть приведен в исполнение. Сократу пришлось ждать в тюрьме 30 дней. У него было время подумать, еще раз оценить себя, свою жизнь. Более того, как уже отмечалось выше, у него была подстроенная его благожелателями возможность убежать из тюрьмы и из Афин. Быть может, этот побег принес бы даже облегчение афинянам, чувствовавшим несправедливость своего приговора. Но Сократ остался непреклонен. Свой долг, предписанный ему, как он считал, богом, он выполнил до конца. Дождавшись положенного часа, 70-летний Сократ спокойно осушил кубок с ядом, предварительно справившись у тюремного привратника, как ему это лучше сделать.

Этика Сократа может быть сведена к трем основным положениям: она начинается с эвдемонистической аксиомы, согласно которой благо тождественно удовольствиям, пользе, счастью; ее теоретическим центром является тезис о том, что добродетель есть знание; она завершается нормативным выводом: я знаю, что ничего не знаю.

Все люди стремятся к удовольствиям и их сложным комбинациям, складывающимся в пользу и счастье. Это – непосредственная истина, являющаяся основой человекознания. Она не требует доказательств, как не требует доказательств, например, констатация того, что рыбы живут в воде, а птицы летают. "Полезное (ὠφέλιμον, ophelimon) есть благо (ἀγαθόν, agathon) для того, кому оно полезно" (Воспоминания, IV, 6, 8). Сказать: люди стремятся к удовольствиям – это все равно что сказать: люди стремятся позитивно утвердить свое бытие. Речь идет о том, что человек как природная единица, источник активности тождественен самому себе. Сократ говорит: "Благо – не что иное, как удовольствие, и зло – не что иное, как страдание" (Протагор, 355а). Если учесть, что понятия блага и зла обозначают позитивные и негативные цели деятельности, то мы тем самым получаем строгий

закон человеческого поведения, а вместе с ним и критерий его оценки: стремиться к удовольствиям и избегать страданий.

Однако мир удовольствий, как и мир страданий, внутри себя оказывается сложным. Существует много удовольствий и существует много страданий. Разным людям приятны разные вещи. Часто один и тот же человек может быть раздираем одновременно разными удовольствиями. Кроме того, нет строгой границы между удовольствиями и страданиями, одно сопряжено с другим. За радостью опьянения следует горечь похмелья. Страдание может скрываться за личиной удовольствий. Путь к удовольствиям может лежать через страдания. Следовательно, встает проблема выбора между разными удовольствиями, между удовольствиями и страданиями, а вместе с ней и проблема основания такого выбора. Чем руководствоваться при ориентации в мире удовольствий и страданий, на каких весах их взвешивать? Получается: то, что претендовало на роль критерия поведения, само теперь нуждается в критерии.

"Раз у нас выходит, – обращается Сократ к собеседнику, – что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между обильным и

незначительным, большим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассматривает, что больше, что меньше, а что между собой равно?

– Да, это неизбежно.

– А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание" (Протагор, 357ab). Так общепринятая исходная аксиома эвдемонизма преобразуется в специфически сократовский тезис, согласно которому добродетель есть знание. Буквально формулы "добродетель есть знание" у Сократа нет. Но именно она резюмирует суть его философско-этических воззрений. Выделяя то новое, что Сократ внес в этику, Аристотель говорит: "Сократ думал, что добродетели – это суждения (λόγοι, logoi)..., они представляют собой знания (ἐπιστήμαι, epistemai)"[59]. О том же пишет Ксенофонт: "Сократ утверждал также, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость (σοφία, sophia)"

(Воспоминания, III, 9, 5). Своеобразие этики Сократа не в ее акцентированном интеллектуализме, а в том, что в ней интеллектуализм является продолжением и выражением эвдемонизма, разрешением его противоречий. Рассуждение Сократа безупречно,

если принять первоначальную посылку, согласно которой человек всегда стремится к удовольствиям, пользе, счастью. Такая нацеленность деятельности входит в определение человека. И если тем не менее человек выбирает не лучшее для себя, то тому может быть только одно объяснение – он ошибается. Он просто не знает, что лучше, а что хуже. Согласно одному из сократовских парадоксов, намеренное, сознательное зло лучше зла ненамеренного, слепого. Человек, совершающий зло, ясно понимая, что он совершает зло, знает его отличие от добра. У него есть знание добра, и это в принципе делает его способным к добру. Если же человек совершает зло непроизвольно, не ведая о том, что он делает, то он вообще не знает, что такое добро, наглухо закрыт для добрых дел. Это рассуждение Сократа является всего лишь логическим упражнением. Намеренное зло является противоречием определения, и потому оно невозможно. "Не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом" (Протагор, 358d). Предположив, что кто-то намеренно практикует зло, мы считаем, что он сознательно ищет страданий, целенаправленно вредит самому себе, а это – абсурд, ибо противоречит исходным постулатам

блага и зла, самому понятию человека. По Сократу, намеренное зло следовало бы считать лучше ненамеренного, если бы оно было возможно.

Как зло не может стать намеренным, точно так же благо или добро не может не быть намеренным. В сократовской системе рассуждений добро не требует для своего осуществления дополнительных и особых волевых усилий. Это означает, что оно самопроизвольно. Такое утверждение может показаться странным применительно к мыслителю, который, говоря словами Аристотеля, отождествлял добродетель с науками. Но без него мы не поймем моральный интеллектуализм Сократа. Для него, поскольку речь идет о добродетели (морали, человеческом совершенстве), интеллектуальный акт совпадает с волевым. Добродетель может быть дана только в волевом акте. "Между мудростью (σοφία, sophia) и благоразумием (σωφροσύνη, sophrosyne) Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным и благоразумным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках, и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его". И далее Ксенофонт приводит его слова: "Кто поступает неправильно, тех я не считаю ни

мудрыми, ни благоразумными" (Воспоминания, III, 9, 4). Сказать, что человек знает добродетель, но не следует ей – значит сказать бессмыслицу. Сократ не описывает то, как эмпирически действуют люди, он знает, что они действуют импульсивно, противоречиво, глупо. Он исследует вопрос, как бы они действовали, если бы действовали разумно.

Нельзя знать и не быть добродетельным. Если человек знает, что такое добродетель, но не является добродетельным, то это означает, что его знания не есть настоящие, подлинные знания. А как же, помимо знания, установить, является ли человек добродетельным? Не впадает ли здесь Сократ в логический крут, когда добродетель определяется через знание, а знание – через добродетель? Ответ состоит в том, что подлинное знание есть знание добродетели. У знания нет другого предмета. Поэтому знать и быть добродетельным – действительно одно то же. "Не сознательная жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта единственная наука – о добре и зле" (Хармид, 174b), – говорит Сократ в диалоге "Хармид", в, котором наука о добре и зле, рассудительность, именуется также "наука наук".

Определяя специфику философии Сократа в

отличие как от первых натурфилософов ("фисиологов"), так и от софистов, отечественный исследователь А. Л. Доброхотов пишет, что он открывает реальность, которая "не является ни природой, ни человеком, это – какая-то третья реальность, которая дана в мышлении, но не определена в терминах натурфилософии"[60]. Именно в поисках этой реальности Сократ и выдвигает тезис о тождестве знания и добродетели. Это означает, что та третья реальность, которую открыл Сократ, имеет нравственную природу. То, что заставляет человека мыслить, заставляет его в то же время стремиться к добродетели. И логика, и мораль "суть проявления бытия, а не видимости"[61]. Говоря по-другому, бытие – не только тождественное самому себе сущее, сущее, как таковое, которое в отличие от сущих вещей может быть схвачено только в мысли, понятии, но оно еще и всеобщее сущее которое является средоточием усилий, направленных на совершенную (равную самому себе, неуничтожимую) полноту существования. Сам Сократ не делал вывода о благости бытия, но без его допущения нельзя понять глубинную этическую направленность его философствования, нельзя понять, почему у него бытие и мышление

соединяются в добродетели, почему он вообще тему бытия подменил темой морали. Парменид говорил, что быть и мыслить есть одно и то же. Сократ, продолжая дело Парменида, добавляет: мыслить и быть добродетельным есть одно и то же. Так добродетель оказалась замкнутой на бытии. Если учесть, что бытие есть бессмертное божество, выраженное на философском языке рационально-ответственных суждений, то нетрудно сделать вывод, что человеческое совершенство (и обретаемое через него бессмертие) Сократ конкретизирует как моральное совершенство.

"Воздержание (ἐγκράτεια, enkrateia) есть основа добродетели" (Воспоминания, I, 5, 4), – говорил Сократ. Под воздержанием здесь имеется в виду самоограничение, самообладание. Основная сократовская добродетель, которая выражает и смысл его образа жизни, и суть его учения, именуется софросине, софросюне (σωφροσύνη, sophrosyne), что в буквальном переводе означает "здраво-мудрие", "цело-мудрие" и обычно на русский язык переводится как "благоразумие", "рассудительность", "умеренность". Ведь сам Сократ признается, что не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен дал это имя (Хармид, 175b). Оно выражает и

наличие у человека правильных знаний, и его способность подчинять себя, свои страсти и поступки этим знаниям.

Софросине – одна из важнейших частей добродетели, которая в известном смысле является вообще синонимом добродетели, понимаемой как знание. Все добродетели сводятся к знанию и представляют собой разновидности разума, рассудительного поведения. Справедливый – тот, кто знает, чего опасаться, а чего нет, благочестивый – тот, кто знает, как чтить богов, и т. д. Сократ говорит юному Хармиду: "Рассудительность (софросине) – это великое благо, и если бы ты обладал ею, ты был бы блаженным человеком" (Хармид, 175e). При этом само благо и соответственно его знание Сократ не отрывает (здесь его отличие от Платона) от конкретных знаний, определяющих материю человеческих поступков. Ксенофонт передает такой диалог между Сократом и Аристиппом. Аристипп спросил Сократа, знает ли тот что-либо хорошее. Хорошее от лихорадки? – уточняет Сократ. Получив отрицательный ответ, продолжат: От глазной болезни? Тоже нет. Может быть, от голода? Тоже нет. "Ну, – говорит Сократ, – если ты спрашиваешь меня, знаю ли я что-нибудь такое хорошее, что ни от чего не

хорошо, то я этого не знаю, да и знать не хочу" (Воспоминания, III, 8, 3). Это рассуждение наглядно демонстрирует характер этического интеллектуализма Сократа, направленного на более строгое описание границ обоснованного поведения.

Необычные этические суждения Сократа были беспощадным диагнозом, удостоверявшим и объяснявшим глубокую испорченность нравов. Да и сама необычность его суждений состояла в том, что он в отличие от большинства не стал обманывать себя, а трезво взглянул на нравственную ситуацию. Сократ установил: люди говорят о добродетели (ἀρετή, arete), благе (ἀγαθόν, agathon), справедливости (δικαιοσύνη, dikaiosyne), мужестве (ἀνδρεία, andreia), прекрасном (καλόν, kalon), благочестии (εὐσέβεια, eusebeia), любви (ἔρως eros), считают их самыми важными и ценными вещами в жизни, но не знают, что это такое. Сократ беседует с полководцем Лахетом о мужестве. Лахет не может сказать, что такое мужество. Он беседует с самым известным наставником юношества Протагором о добродетели. Протагор не может ответить на вопрос, что ему дает право быть учителем добродетели. Неугомонный Сократ пытается у самых, казалось бы, подходящих для этого людей

узнать также о других понятиях, образующих высший ценностный ряд человеческого сознания. Каждый раз его ждет разочарование. Получается так, что люди живут, словно во сне, не отдавая себе ясного отчета в своих словах или поступках. Эта слепота в вопросах добродетели и является, по мнению Сократа, причиной опасной деформированности нравов, состоящей в том, что люди заботятся больше о теле и деньгах, а не о душе. Жертвами сократовой аналитики становятся те, в ком "нет добродетели, а он только говорит, что она есть" (Апология Сократа, 29е).

Показывая лживость ходячих представлений о добродетели, Сократ обнажает порочность, внутреннюю фальшь практикуемого афинянами образа жизни. Вопрошая афинян, Сократ одновременно укоряет их. Не случайно его собеседники не только путаются, противоречат самим себе, они еще и сердятся на него, подобно тому как дети, находящиеся в сладостном сне, сердятся на строгого воспитателя, который толчками будит их по утрам. Сократа в ходе споров не раз "колотили и таскали за волосы", в итоге он оказался казненным; его обвинителями стали люди смертельно на него обиженные: "Анит был в обиде за ремесленников и политиков, Ликон – за риторов, Мелет – за поэтов, ибо Сократ

высмеивал и тех, и других, и третьих" (Diog. L. II, 21, 39). Приведем пример сократовской беседы, показывающей как теоретическое исследование этических проблем связано с критикой моральной практики. Это – беседа с софистом Гиппием о прекрасном, излагаемая Платоном в диалоге "Гиппий Больший".

В завязке диалога обозначаются исходные нравственные установки участников спора – Гиппия и Сократа. Гиппий является типичным софистом – платным учителем философии; он стремится к признанию, славе, измеряет мудрость количеством заработанных в ходе обучения денег и считает себя по этому критерию самым мудрым. Он аттестует сам себя наилучшим учителем добродетели и тут же признается, что менее всего имел успех в Лакедемоне, где, по общему признанию, добродетель пользуется наибольшим почетом. Гиппий заносчив, крайне самоуверен, больше сосредоточен на том, как он выглядит, чем на том, что он говорит. Сократ, напротив, предельно скромен; его вовсе не интересует, что о нем подумают и какие житейские выгоды ему может принести философия, он сосредоточен только на истине. Он иронизирует над успехами софистов, которые используют мудрость, чтобы заработать много денег, и противопоставляет им

наивную простоту древних, которые бескорыстно служили истине. Сократ признает высокие личностные качества собеседника, но очень настороженно относится к содержанию его суждений. Не без некоторого лукавства он так обозначает свое место по отношению к Гиппию: "...я буду тебе возражать, чтобы получше выучиться" (Гиппий Больший, 287а). Чему же он выучился?

Сократ спрашивает: "Что же это такое – прекрасное?" Гиппий не проникает в философский смысл вопроса и полагает, будто речь идет о том, какой предмет можно назвать прекрасным. Он отвечает: "Прекрасное – это прекрасная девушка". Возражая на это, Сократ легко доказывает, что с таким же успехом прекрасным можно было бы назвать прекрасную кобылицу, прекрасную лиру или прекрасный горшок. Далее он подводит к мысли, что каждая из этих вещей, будучи прекрасной, является в то же время безобразной. Красота вещей относительна. Даже самый прекрасный горшок безобразен по сравнению с прекрасной девушкой. Даже самая прекрасная девушка безобразна по сравнению с богами. Сократ принуждает Гиппия к выводу, согласно которому прекрасное нельзя сводить к отдельным его проявлениям.

Необходимо выяснить, что оно есть само по себе, какова его сущность. Начинается следующая стадия спора: даются общие определения прекрасного как подходящего, пригодного, полезного, приятного для слуха и зрения. Сократ подталкивает, провоцирует Гиппия к этим определениям, а затем раскрывает их несостоятельность, вынуждая собеседника согласиться с тем, что они несостоятельны.

Духовно измотанный Гиппий в конце концов раздражается и обрывает беседу следующими словами: "Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей – спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными безделками..." (Гиппий Больший, 304b). Сократ своей интеллектуальной дотошностью, как говорится, режет по живому. Он покушается на то, что дорого большинству – на желание "спасти самого себя, свои деньги, друзей". За

интеллектуальной неряшливостью Гиппия (а Гиппий – кумир толпы) скрыта сомнительная нравственная позиция. Безобразие жизненных целей несовместимо со знанием истинной сущности прекрасного.

Сократ в отличие от софистов (и это было одно из основных его разногласий с ними) считал, что добродетели нельзя научить. Может возникнуть недоумение: почему же нельзя научить, если она есть знание? Противоречие между утверждениями "добродетель есть знание" и "добродетели нельзя научить" формально снимается положением, согласно которому мы не знаем, что такое добродетель. Я, говорит Сократ, "упрекаю себя в том, что вообще знать не знаю, что же такое добродетель. А если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь" (Менон, 71b). Утверждая, что добродетели нельзя научить, Сократ рассуждает не только о добродетели, он говорит еще и нечто важное о самом знании. Сократа вполне можно понять и так: добродетели потому и нельзя научить, что она есть знание! Это значит, что само знание является действительным знанием тогда, когда оно нравственно преобразует индивида, возвышает его бытийный статус – меняет не что-то в нем, а его самого. Для Сократа знать и быть – одно и то же. Поэтому те, кто

берется обучать кого-то добродетели, снимают с тех, кого они собираются обучать, ответственность за нравственное содержание собственной жизни, лишают этических правомочий, самого права быть. Своим парадоксальным утверждением, что добродетели нельзя научить, поскольку она и есть знание, Сократ обозначает различие между знанием, которое бытийно-значимо и потому глубоко интимно, является делом самого нацеленного на добродетель индивида, и мнением (в том числе мнением правильным, полезным), которое ориентирует во внешнем мире и усваивается индивидом также внешним образом, через обучение, с помощью учителей.

По Сократу, добродетельная жизнь неразрывно соединена со знанием добродетели. Обладает ли, однако, он сам таким знанием? Нет, не обладает. Более того, Сократ открыто прокламирует свое незнание и с этим связывает приписываемую ему мудрость. Пророчица дельфийского храма в ответ на вопрос одного из друзей и последователей Сократа о том, кто является самым мудрым человеком, назвала Сократа. Сократ в силу своей благочестивости не мог проигнорировать это пророчество и в силу неподдельной скромности не мог принять его

буквально. "Я сам, конечно, нимало не считаю себя мудрым (σοφός, sophos)" (Апология Сократа, 21b), – говорит он. Он решил расшифровать скрытый смысл пророчества. Он обнаружил, что люди, которых молва считает мудрыми, на самом деле таковыми не являются. Они, эти патентованные мудрецы, или ничего не знают, или знают очень мало. В этом отношении они ничем не отличаются от него, Сократа. Но между ними есть одно различие: люди, слывущие за мудрецов, обычно важничают, делают вид, будто они что-то знают, Сократ же не делает вида, а открыто признает, что он не знает. По-видимому, как считает сам Сократ, за это – за то, что он знает, что ничего не знает, – Аполлон и прозвал его самым мудрым из людей. В самом деле, именно в этом тезисе Сократа сосредоточена его мудрость, его этико-нормативная программа.

Прежде всего, следует отметить, что идеал знающего незнания прямо вытекает из сведения добродетели к знанию. Если добродетель есть знание и кто-то объявляет себя знающим, то он тем самым провозглашает себя добродетельным, а саму добродетель считает осуществленной. Ведь знать добродетель и быть добродетельным – это, по Сократу, одно и то же. Основной критерий, позволяющий судить, владеют ли люди знанием

добродетели или нет, состоит в том, какую жизнь они ведут – добродетельную или порочную. Человеческая добродетель есть человеческое совершенство, таково точное содержание этого термина у Сократа. А осуществленное совершенство есть бессмыслица, такая же, например, как сосчитанная бесконечность. А если же учесть, что добродетельные люди по сократовским канонам являются одновременно людьми счастливыми ("людей достойных и честных – и мужчин и женщин – я зову счастливыми" – Горгий, 470e), то вопрос о человеческом знании и мудрости становится проблематичным. Поэтому Сократ в силу одной только логики, не говоря уже о личной скромности и социальной наблюдательности, вынужден утверждать, что "он знает только то, что ничего не знает" (Diog. L. II, 32).

Хотя "человеческая мудрость стоит немного или вовсе даже ничего", а по-настоящему "мудрым-то оказывается бог" (Апология Сократа, 23a), тем не менее трезвое осознание этого факта открывает оптимистическую перспективу бесконечного нравственного совершенствования личности. Когда я знаю, что ничего не знаю, и при этом знаю также, что от знания добродетели зависит добродетельность жизни, то у меня есть

направление и пространство правильного поиска. Ясное знание своего незнания должно побуждать человека искать нравственную истину. Знающее незнание Сократа есть призыв и требование постоянно думать над тем, правильно ли мы живем, есть философски обоснованное предостережение против самодовольства и успокоенности.

Сократ говорит о себе: "Мною же как будто владеет какая-то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу выхода" (Гиппий Больший, 304c). Он не находит выхода, но он ищет его. И, самое главное, он знает, что именно он должен искать этот выход. Назначение "роковой силы" и состоит в том, чтобы побуждать к поиску самого Сократа. Эта сила является "роковой" только в том смысле, что она обладает необычайной внутренней властью. Расшифровывая ее природу, Сократ говорит о некоем человеке, который постоянно его посещает: "он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной" (Гиппий Больший, 304d), – рассказывает Сократ о нем собеседнику. Речь идет о внутреннем человеке, о втором, подлинном Я, который не позволяет ему растворяться во внешних формах бытия, ввергает в ситуацию постоянного спора с самим собой, постоянного самопреодоления. Здесь

мы подходим к важнейшей особенности этического мировоззрения Сократа.

Этика Сократа есть этика индивидуальной личностной ответственности. Она выражает ту стадию личностного развития, когда индивид возвышает себя до уровня субъекта нравственно-ответственного поведения. Личность берет на себя бремя ответственности и вины за свое человеческое развитие. Известный исследователь античности В. Иегер пишет: "Сократ – последний гражданин в смысле Древней полисной Греции. Он же одновременно является воплощением и высшей точкой новой формы духовно-нравственной индивидуальности"[62]. Сократовский образец личности возвещает переход человека и общества к духовно-нравственной стадии развития. Сократ, *во-первых*, выделяет в системе человеческих целей те, которые полностью зависят от самого индивида и составляют пространство ответственного действия, и, *во-вторых*, рассматривает их в качестве решающей основы человеческой добродетельности.

Блага или цели человека Сократ подразделяет на внешние, телесные и душевные. Из них полностью от самого человека зависят только душевные блага, да и они в той мере, в какой

опосредуются рациональным знанием.

То, чем занимается Сократ, доискиваясь, точнее даже сказать, допытываясь до истинного смысла моральных понятий, он сам называет "повивальным искусством" (τέχνη της μαιεύσεως, techne tes maieuseos); "я принимаю у мужей, а не у жен, и принимаю роды души, а не плоти" (Теэтет, 150в). Душа же бывает беременна добродетелями, и разрешиться она может только в прекрасном. И с тем, с кем душа производит своих детей, она оказывается связанной более близко, чем обычные отец и мать, ибо их дети – особые. "Да и каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных, если подумает о Гомере, Гесиоде и других прекрасных поэтах, чье потомство достойно зависти, ибо Оно приносит им бессмертную славу и сохраняет память о них, потому что и Само незабываемо и бессмертно" (Пир, 209а).

Сократ движим тем же идеалом бессмертия, который был сформулирован первыми поэтами и мудрецами Эллады и составлял вдохновляющую основу ее нравственных усилий. Только в отличие от предшественников он полагал, что путь к нему пролегает не через познание природы, а через познание души и первостепенную заботу о ней, ибо душа есть средоточие всех добродетелей,

являющихся источником человеческого благополучия и в частной, и в общественной жизни.

Основной, сформулированный еще Аристотелем упрек против этического интеллектуализма Сократа состоит в том, что он отождествляет добродетель с разумной частью души, игнорируя тем самым ее неразумную часть. Упрек этот нельзя признать безупречным. Сократ, конечно же, понимает, что душа содержит в себе некое иррациональное начало (к примеру, он отмечает, что поэты, подобно прорицателям и гадателям, творят в некотором исступлении, не зная того, о чем они говорят, – Апология Сократа, 22). Но не оно интересует его. В иррациональной, неразумной своей части душа так же не подвластна человеку, как и внешние обстоятельства человеческой жизни. А Сократ ищет такую совокупность действий, последнее и решающее слово по поводу которых принадлежало бы самому индивиду. Действие только тогда является ответственным, когда индивид отдает себе отчет в его содержании и последствиях и принимает его в этом качестве. Тогда, когда индивид действует с открытыми глазами, он знает, что делает. Ответственное действие человека есть действие, за которое

человек может и обязан отвечать, потому что оно полностью зависело от него.

Таковыми являются действия, которые целиком зависят от знаний. Знания есть тот канал, через который человек осуществляет контроль над своим выбором. Они обозначают зону автономного, свободного и ответственного поведения. Тот, кто желает действительно опровергнуть Сократа, должен доказать, что существуют какие-то другие основания, помимо знающего разума и сознательных решений, которые позволяют человеку действовать ответственно, самому управлять своим поведением. Следует заметить, что необходимость обоснования индивидуально ответственного поведения была одним из главных аргументов, в силу которых Сократ отказался от натурфилософии в пользу антропологии и этики. Вот очень важное свидетельство по этому вопросу от Ксенофонта: "Кто изучает дела человеческие, надеется сделать то, чему научится, достоянием как себя, так и других: думают ли исследователи божеских дел, что они, познав, по каким законам происходят небесные явления, сделают, когда захотят, ветер, дождь, времена года и тому подобное, что им понадобится, или же они ни на что подобное и не надеются, а им кажется

достаточным только познать, как совершается каждое явление такого рода" (Воспоминания, I, 1, 15).

Не только добродетель конституирует себя в форме знания. Но и знание, разум имеют единственный достойный предмет – добродетель. Поэтому не может быть такого, чтобы человек был знающим, мудрым без того, чтобы он не был одновременно добродетельным, нравственным. Никто не может считать себя знающим, если он не знает, как стать добродетельным. А знает ли он, как стать добродетельным, или нет, удостоверяется только тем, практикует ли он добродетель или нет. Поэтому, когда Сократ говорит: "Я знаю, что я ничего не знаю", он фактически утверждает, что нет в мире ничего более важного, чем добродетель, и нет для разума другого предназначения, кроме как искать путь к добродетели. Не для того дан разум человеку, чтобы исследовать, что находится в небесах и под землею, а для того, чтобы стать совершенным. Сократ считает, что необходимо "заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше" (Апология Сократа, 30b). Состояние человеческих нравов не позволяет никого считать мудрым.

И сократовский идеал знающего незнания есть

одновременно упрек, обращенный к афинянину, а через него и к каждому из нас: "Не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?" (Апология Сократа, 29е).

Таким образом, тезисом "добродетель есть знание" Сократ определяет нравственность как пространство ответственного поведения индивида, а тезисом "я знаю, что ничего не знаю" возвышает ее до личностно формирующего фактора, более важного, чем власть, деньги, другие внешние и телесные блага. Учение Сократа, которое отождествляет добродетель со знанием, более адекватно, чем учение софистов, выражает логику и установки самого морального сознания, прежде всего его претензию на то, чтобы быть высшей оценивающей инстанцией в человеческих делах. Если софисты дискредитировали самомнение морали, интерпретировав ее как превращенную форму прагматических интересов индивида, то Сократ призывает относиться к нему самым серьезным образом и предлагает философскую теорию, которая обосновывает такое отношение. Моралистичность Сократа не является доктринальной, она выражает и продолжает

моралистичность самой морали. В самом деле, чему учит Сократ, в каких более конкретных нормах воплощается его программа морального познания? Не претендуя на полноту, можно указать по крайней мере на три прокламируемых им и связанных с его основным тезисом требования, которые можно считать самоочевидными моральными истинами.

Во-первых, поскольку мораль есть мера человечности всякого дела, постольку признается, что человек лучше и важнее того, что он делает. Сократ призывает "не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом..." (Апология Сократа, 36c). Отсюда следует, *во-вторых*, что душа важнее тела. "Ведь я только и делаю, – говорит Сократ о себе, – что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше: я говорю, что не от денег рождается добродетель, а от добродетели бывают у людей деньги и все прочие блага как в частной жизни, так и общественной" (Апология Сократа, 30b). *В-третьих*, сократовский образ жизни предполагает признание примата общего блага перед индивидуальным. Про себя философ говорит: "...меня бог поставил в строй..."

(Апология Сократа, 28e). И во имя божественного предназначения он "пренебрег всем тем, о чем заботится большинство, – корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях..." (Апология Сократа, 36c). Сократ является убежденным моралистом: он стремится подчинить деятельность индивидов нравственным мотивам и полагает, что для этого достаточно преобразовать их способ мышления. В. Виндельбанд, раскрывая моралистический пафос философии Сократа, пишет: "...но в том-то и заключалось глубочайшее убеждение Сократа, что, если люди в серьезном обмене мыслей сумеют вскрыть самообман и поверхностные привычки своих ходячих представлений, все они натолкнутся на одно общее зерно: нравственный разум"[63].

Этическое мировоззрение Сократа отличается необычайной внутренней напряженностью. Он говорит, что добродетель есть знание, и в то же время свою мудрость видит в осознании того, что он ничего не знает. Он глубоко убежден в существовании общих нравственных понятий, но все его беседы направлены на дискредитацию общепринятых нравственных представлений. Он говорит, что добродетель сама по себе есть нечто

прекрасное, и утверждает, что власть добродетели над человеком объясняется ее полезностью. Он верит в очищающую силу разума, знаний и совершенно не стремится придать своим взглядам научную форму, предпочитая систематизированному изложению непосредственную беседу и личный пример. Он признает необходимость подчинения законам, почитания богов, послушания родителям и одновременно обосновывает моральную суверенность личности. В этике Сократа переплетаются различные идейные мотивы, сталкиваются различные этические установки. Деятельность Сократа протекает, когда завершается начавшееся на заключительной стадии первобытного общества становление индивида в качестве личности, формируются социальные и индивидуально-психологические механизмы, позволяющие и требующие от личности самостоятельного, ориентированного на собственные интересы и представления образа действий. В то же время классический полис сохраняет черты непосредственной общности. Личность обособляется, но не противостоит полису, рассматривает себя в качестве выразителя общего блага. Как говорит К. Маркс, Сократ "оказывается столь же субстанциональным

индивидом, как и прежние философы, но в форме субъективности..."[64] Именно это взаимно отрицающее единство субстанциональности и субъективности составляет специфический колорит этики Сократа.

3. СОКРАТИКИ

Противоположные тенденции мировоззрения Сократа послужили исходным пунктом различных этических школ, получивших название сократических.

Мегарская школа, основанная Евклидом из Мегар, развивала идею, что единое есть благо. Соединив Сократа с Парменидом, Евклид полагал, что существует только благо (αγαθόν, agathon), "лишь называемое разными именами: иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями. А противоположное благу он отрицал, заявляя, что оно не существует" (Diog. L. II, 106). Всю интеллектуальную энергию мегарцы направили на негативное доказательство этого положения путем опровержения бытия чего-либо, помимо блага. В этом отличились ученики Евклида Евбулид и Стильпон. В ходе своей работы они придумали много логических задач и парадоксов ("Лжец", "Спрятанный", "Куча" и др.). Школа эта занимает более важное место в истории логики, чем этики. Хотя и для этической теории ее опыт имеет исключительно важное значение. Оно состоит в том, что если опираться в этике исключительно на логику, то ей

грозит опасность скатиться к одному-единственному утверждению, описываемому с помощью отрицательных определений.

Формула Сократа о тождестве добродетели и знания, означавшая, что человек, знающий, что есть добродетель, обязательно будет добродетелен, и наоборот, человек, являющийся добродетельным, обязательно будет знать, что есть добродетель, открывала как минимум две возможности. Одна состояла в том, чтобы добраться до добродетели через истинное знание. По этому пути пошли мегарская школа и Платон, который, как мы увидим, сконструировал даже особый мир для моральных знаний. Другая возможность заключалась в том, чтобы через добродетель дойти до знания. По этому пути пошли две другие сократические школы – киников и киренаиков, которые тем и прославились, что практиковали добродетель (разумеется, так, как они ее понимали, и в то же время с учетом общепризнанных представлений о добродетели как самодостаточном, совершенном существовании).

КИНИКИ

Киники отождествили добродетель и благо, практиковали природную простоту жизни, такую естественную минимизацию потребностей, когда различие между удовольствием и страданием теряет этическую значимость. Основателем школы киников считается слушатель Горгия, позже ученик Сократа Антисфен (ок. 450 – ок. 360 до н. э.). Самым ярким более всех прославившим киническую идею учеником Антисфена был Диоген из Синопы (ум. ок. 330/320 до н. э.). Из известных киников следует еще назвать ученика Диогена Кратета и его жену Гиппархию (оба происходили из богатых аристократических родов); Кратет был учителем Зенона из Кития. Название школа получила от места преподавательской деятельности Антисфена – гимнасии Киносарг (букв. "Зоркий пес"), по другой версии – прямо от слова κύων (kyon, собака), так как оппоненты называли образ жизни Антисфена и его последователей собачьим; последние не рассматривали это как оскорбление, охотно обыгрывали сравнение с собакой, принимали его как самообозначение, Антисфен называл себя истинным псом, на могильном камне

Диогена ученики изобразили собаку. Школа эта существовала в IV–III вв. до н. э. , возродилась в I–III вв. н. э., тесно смыкаясь с морализирующим стоицизмом, тогда же были созданы "Письма киников" (фиктивные письма, приписываемые Диогену, Кратету, Мениппу).

Киники сводили философию к этике, не признавая за физикой и логикой самостоятельной личностно формирующей роли. Общие для них взгляды могут быть резюмированы в следующих тезисах: а) "предельная цель есть жизнь, согласная с добродетелью" (Diog. L. VI, 104), счастье тождественно добродетели; "что лежит между добродетелью и пороком (κακία, kakia), то они почитают безразличным (ἀδιάφορον, adiaphoron)" (Diog, L. VI, 105); б) добродетели можно научить и для нее не требуется ничего, кроме силы духа; в) путь к добродетели и способ добродетельной жизни – самоограничение, когда человек живет в простоте и ни в чем и ни в ком не нуждается. Киники презирали богатство, славу, общественные условности, вели крайне неприхотливый образ жизни, создали собственную нищенскую "униформу": короткий двойной плащ на голое тело, нестриженые волосы, посох, сума; г) добродетель проявляется в поступках и не нуждается в особых знаниях.

Киники в строгом смысле не утверждали, что добродетели довольно для счастья. Их мысль другая и более глубокая: помимо добродетели нет никакого иного блага, которое отвечало бы критерию самодостаточности как специфическому признаку счастья. Точно так же опрощение само по себе не было для них самоценной формой счастливой жизни. Киники считали, что природа выше обычая, не признавали никаких условностей, лежащих в основе представлений о стыде и приличии, закон называли городской прихотью. Но это не значит, будто они призывали вернуться "назад к природе". Их цель – не удовлетворение природных потребностей индивида, а его автаркия: Диоген жил не в лесу, а на городской площади. В отношении к наслаждениям они были оппонентами киренаиков; и Антисфену, и Диогену приписывают крылатое выражение о том, что лучше сойти с ума, чем наслаждаться (μαιέίην μάλλον ἢ ἡσείην maneien mallon e hestheien). Добродетель, по мнению киников, есть достояние, которого никто не может отнять, способность довольствоваться немногим – кратчайший путь к ней. В этом духе следует понимать знаменитую сцену, когда Александр Македонский изъявил желание выполнить любую просьбу Диогена, а

тот, занятый склеиванием книжных листов, попросил лишь о том, чтобы царь не загораживал ему солнца: ограничивая потребности, киники добиваются той самой внутренней независимости и свободы, которую властители стремятся достичь путем неограниченного удовлетворения потребностей. Согласно античным преданиям, Александр и Диоген осознавали соразмерность их личностных притязаний: однажды Александр подошел к Диогену и сказал: "Я великий царь Александр". "А я собака Диоген", – ответил философ; Александру также приписывают слова: "Если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном" (Diog. L. VI, 60, 32).

Киники вошли в историю философии и культуры дерзостью речей и поступков, эпатирующим поведением (например, Диоген жил в пифосе, служившем ранее емкостью для воды – отсюда "Диоген в бочке"; Кратет с Гиппархией могли прилюдно исполнять супружеские обязанности). В этом нельзя видеть, как полагали некоторые их современники, только превращенную форму тщеславия и гордости. На самом деле речь идет об особом типе философствования. Конкретизируя мысль Сократа о невозможности намеренного зла, киники рассматривали этические суждения в их

нравственно обязывающем значении. Они исходили из того, что добродетель человека обнаруживается в поступках, а не словах. Далее, в отличие от Платона, который сводил добродетель к общим идеям, они подчеркивали ее опытное происхождение. Гиппархия поставила в тупик Феодора с помощью следующего софизма: "Если в чем-то нет дурного, когда это делает Феодор, то в этом нет дурного и когда это делает Гиппархия; когда Феодор колотит Феодора, то в этом нет дурного, стало быть, когда Гиппархия колотит Феодора, в этом тоже нет дурного" (Diog. L. VI, 97). Конкретный поступок не умещается в общее правило, он единичен и в этом смысле содержит свою меру в себе; добродетели нельзя научиться, ее можно практиковать. Киники не признавали общих моральных идей, кроме идеи о тождестве добродетели и блага, они считали ложными взгляды, которые видели благо в чем-то ином, помимо добродетели. Остроумная экстравагантность их суждений и поступков была предметной демонстрацией этой установки.

Идея киников о самодовлеющем значении добродетели блокировала важнейшие источники этической теории, связанные с другими частями философии (физикой и логикой), а также с содержательными различиями реальных благ и

образов жизни. Она, по сути дела, оставляла своим приверженцам только возможность практически упражняться в добродетели. Это предопределило судьбу учения киников. В теоретической части оно растворилось в стоической этике (стоики очень продуктивно использовали, например, мысли киников о том, что добро прекрасно, зло безобразно, а все остальное безразлично, что добродетель одна). В нормативной части трансформировалось в анархиствующие формы социальной критики и нравственного эпатажа, потерявшие связь с кинической школой или вульгаризировавшие ее до такой степени, что само слово "киник" (циник) приобрело негативный смысл и в этом качестве стало нарицательным. Настаивая на различии между школой киников и киническими мотивами в мышлении и нравах, следует вместе с тем подчеркнуть, что в значительной мере только благодаря школе мы можем идентифицировать сами эти мотивы в реальном опыте культуры.

КИРЕНАИКИ

Киренаики (IV–III вв. до н. э.) получили известность обоснованием и проповедью гедонизма как этического принципа. Основателем этой школы считается ученик Сократа Аристипп из Кирены (отсюда происходит название школы). Сведения о жизни Аристиппа скудны; древние авторы изображают его самодостаточным человеком, который умел наслаждаться, не становясь рабом наслаждений; он первым из учеников Сократа стал брать деньги за преподавание; умер после 366 г. до н. э. Основные представители школы – дочь Аристиппа Арета, ее сын Аристипп Младший, Гегесий, Феодор, Анникерид. Сочинения киренаиков не дошли до нас. Основными источниками сведений о них является Диоген Лаэртский (II, 86–104) и Секст Эмпирик (VII, 190–200)[65].

Принято думать, что киренаики сводили философию к этике, считая физику и логику излишними для счастливой жизни. Секст Эмпирик приводит также другое мнение, согласно которому физика и логика входят в качестве двух последних отделов в структуру этики киренаиков, состоящую из пяти частей: о целях деятельности

("о том, что следует избирать и чего следует избегать" – Секст Эмпирик, VII, 11), об аффектах, о поступках, о причинах, о достоверностях.

Киренаики исходили из того, что единственно истинными, достоверными и постижимыми для человека являются его внутренние состояния, ощущения (в этом вопросе они испытали влияние софистов). Ощущения подразделяются на легкие, мягкие (удовольствие) и резкие, бурные (боль, страдание). Удовольствие (ηδονή, hedone) есть благо, к нему надо стремиться, страдание (неудовольствие, боль) есть зло, его надо избегать. Отсутствие удовольствия и страдания не является ни благом, ни злом. Специфика киренаиков состояла не в том, что они считают удовольствие благом (это было, по сути дела, общим убеждением античности), а в том, что они не признавали иного блага, кроме удовольствия. По мнению киренаиков, удовольствие не зависит от способа удовлетворения: "Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами..." (Diog. L. II, 88). Одно наслаждение не отличается от другого, оно измеряется только интенсивностью и является благом в качестве телесного состояния. Наслаждение нельзя понимать как отсутствие боли, оно представляет собой положительное

переживание, точно так же отсутствие наслаждения не равнозначно боли – "боль и наслаждение являются движением, между тем как отсутствие боли или наслаждения не есть движение: отсутствие боли даже напоминает состояние спящего" (Diog. L. II, 89). Тождественное благу наслаждение привязано к настоящему, воспоминание блага или его ожидание не ведут к наслаждению, так как движение души со временем угасает. Киренаики проводят различие между элементарным, простым и очевидным удовольствием как целью деятельности и счастьем, представляющим собой интегральное состояние, возникающее в результате сложения многих удовольствий. К счастью, считают они, стремятся не ради него самого, а ради отдельных частных удовольствий, из которых оно состоит.

Диоген Лаэртский передает эпизод: когда слуга Аристиппа, несший на плечах мешок с деньгами, пожаловался, что ему тяжело, Аристипп сказал, чтобы тот выбросил лишнее и оставил столько, сколько может нести. По мнению киренаиков, источником многих страданий и человеческих конфликтов являются ложные мнения и искусственные страсти наподобие страсти к обогащению. Отсюда гедонистическая

программа жизни, требующая стремиться к наслаждению ради него самого.

Однако принцип наслаждения в качестве путеводной нити человеческого поведения дает сбои по крайней мере в двух пунктах: некоторые удовольствия, *во-первых*, сами по себе, естественным образом связаны со страданиями и, *во-вторых*, через установление и обычай сопряжены с дурной славой и наказаниями, с которыми нельзя не считаться. Поэтому необходимы знания, которые даются философией и другими науками и позволяют правильно ориентироваться в мире удовольствий. Признание роли знания связывает киренаиков с Сократом. И в этом же пункте обнаруживается их отличие от Сократа: знание для них имеет служебную функцию и ценно не само по себе, а как средство оптимизации наслаждений. Но и мудрец наслаждается не постоянно, а по большей части, как и уделом невежды не являются одни страдания. Идея разумного наслаждения, наслаждения, опосредованного философским и иным знанием, является противоречивой и свидетельствует о невозможности последовательного этического гедонизма.

Таково основное содержание учения киренаиков, заложенное Аристиппом. Гегесий (ок.

320–280 до н. э.) и его сторонники акцентировали внимание на анархистских и пессимистических аспектах гедонизма. Они считали, что для тех, кто мерит жизнь наслаждением, теряют значимость различия между бедностью и богатством, рабством и свободой, для них не имеют никакого обязывающего смысла благодарность, дружба, благодеяние. Поскольку тело исполнено страданий, счастье совершенно неосуществимо, то "предпочтительны как жизнь, так и смерть"; это значит, что они относятся к области "безразличного" (ἀδιάφορον, adiaphoron) (Diog. L. II, 94). У Гегесия была книга "О самоубийстве воздержанием от пищи". Рассказывают, что после проповедей Гегесия некоторые слушатели кончали жизнь самоубийством, а его самого прозвали проповедником смерти (πεισιθάνατος, peisathanatos).

Феодор (330–270 до н. э.) был известен отрицанием ходячих мнений о богах, за что получил прозвище безбожника; его книга "О богах" повлияла на Эпикура. Наряду с богами он отрицал фетиш отечества, релятивировал также представления о краже, блуде, святотатстве, полагая, что разумный человек при случае может со всем этим не считаться. "Конечными целями он

полагал радость и горе: первая от разумения (φρόνησις, phronesis), второе – от неразумия (ἀφροσύνη, aphrosyne), благами называл разумение и справедливость (δικαιοσύνη, dikaiosyne), злом – обратные состояния, а средним (μέσον, meson) – удовольствие (ηδονή, hedone) и страдание (πόνος, ponos)" (Diog. L. II, 98). Полагая, что наслаждение и боль могут быть использованы как во благо, так и во зло, Феодор отступал от последовательного гедонизма.

Анникерид признавал самостоятельное значение социальных ценностей – дружбы, благодарности, почтения к родителям, служения отечеству. Так, друг представляет для человека ценность не только из-за пользы от него, но также из-за возникающего при этом доброго чувства. И Гегесий, и Анникерид, и Феодор имели своих последователей.

Киренаики утратили значение самостоятельной философско-этической традиции после Эпикура, в учении которого свойственный киренаикам пафос нравственной суверенности единичного индивида и гедонизм как этический принцип получили более адекватное и аргументированное воплощение. Вместе с тем опыт киренаиков повлиял на восприятие эпикуреизма и в значительной степени явился

причиной его вульгаризации. Слово "гедонизм" вошло в общекультурную лексику как обозначение склонности (часто безобразной) к чувственным удовольствиям.

Глава пятая

ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Философов второй половины V в. греческой античности объединяло общее убеждение в нравственной суверенности личности; человек, полагали они, достоин счастья и способен собственными силами достичь его. Но как только возникает конкретный вопрос о том, что есть добродетельность, их мнения очень сильно расходились. Софисты в своем индивидуализме доходили до крайних антисоциальных форм, в этике Демокрита эвдемонизм переходил в идеал созерцательного блаженства, Сократ пытался найти новые основания полисной морали, киренаики утверждали безудержный культ удовольствий, киники были заклятыми врагами наслаждений. Эти нормативные программы, за различием которых скрывалось действительное расхождение интересов в обществе и многообразие форм самоутверждения индивидов, страдали или односторонностью, или известной эклектичностью. В них отсутствовал органичный синтез разнонаправленных сил в человеке и обществе: воли и разума, удовольствий и долга, общественного блага и частной выгоды; не желая приносить противоречивое богатство действительности в жертву теоретической последовательности, философы часто ставили рядом утверждения, которые никак не могли "ужиться" друг с другом.

А между тем для общественного процветания в форме полисной организации жизни было крайне необходимо выработать нормативное единство,

сформулировать некий общезначимый образец добродетельного человека и общества. Собственно, уже Демокрит и Сократ стремились к этому, но в их взглядах на мир и человека было еще много трезвости, здравого смысла, в них не было той интеллектуальной самоуверенности и идеологического пристрастия, которые позволяют совершать насилие над фактами и объединять в идеальной конструкции то, что на самом деле разъединено. Поэтому-то Демокрит, говоривший, что для всех существует одно благо и одна истина, одновременно утверждал, что различие между удовольствием и страданием является основой поведения, границей между полезным и вредным, а Сократ, столь высоко ценивший добродетель и справедливость, считал вполне естественным, нравственно оправданным, что человеческие действия утилитарно ориентированы.

Задачу соединения расходящихся и даже взаимоотрицающих идей в цельные системы, обоснования такого нравственного образца человека и общества, который тождествен разумности и имеет общеобязательную, принудительную силу для всех свободных граждан, взяли на себя Платон (427–347 до н. э.) и его гениальный ученик Аристотель (384–322 до н. э.).

1. ПЛАТОН

Общественное сознание древнего грека эпохи Сократа уже выработало многие моральные представления (благо, справедливость, добродетель, мужество и т. д.), которым

придавался наивысший ценностный статус. Они считались приоритетными по сравнению с другими целями деятельности – богатством, профессиональным мастерством, общественным почетом и т. д. Однако степень действенности этих представлений была ничтожной, их фактическая роль в системе реальных мотивов реальных людей находилась в вопиющем противоречии с их исключительно высокими претензиями; они носили как бы внешний, парадный характер. В действительном поведении люди ставили на первое место совсем иное, чем в сознании, – жажду удовольствий, житейскую выгоду, политический выигрыш и другие цели, достижение которых неизбежно сталкивало их с другими людьми и не гарантировало искомого счастья. Сложилась парадоксальная ситуация: то, как люди поступали на деле, не вело их к счастью, к которому они более всего стремились; а тем, что по их представлениям могло бы их привести к счастью, они не руководствовались на деле. Сократ задумался над этим противоречием, наличие которого к тому времени было фактом очевидным и общепризнанным: "Люди большей частью... утверждают, будто многие, зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе"

(Протагор, 351 а). При этом он смотрит на разрыв между моральным сознанием и фактическим поведением самодовольных афинян под таким углом зрения, чтобы придать действенность понятиям, высшую ценность которых на словах, по крайней мере, никто не оспаривает. Отсюда – его враждебность к софистам, низводившим моральные понятия до служебной роли по отношению к эмпирически обоснованным и утилитарно окрашенным целям. Став на путь моралиста, Сократ неизбежно приходит к просветительству; он выдвигает положение, что люди не соблюдают моральных понятий по той причине, что они их не знают. Прийти к такому выводу было тем более легко, что моральная терминология в ее повседневном "бытии" и в самом деле имеет приблизительное, расплывчатое содержание; надо думать, современный военачальник при определении мужества столкнулся бы с не меньшими трудностями, чем афинские полководцы, вопрошаемые Сократом в диалоге "Лахет". Во всяком случае многие моральные термины, ставшие исходным пунктом осмысления понятия вообще как высшей формы научного знания, сами до сих пор не имеют строгого понятийного статуса.

Сократ пришел к заключению, что моральным

понятиям в реальном, вещном мире нет прямого, непосредственного соответствия. Он видел в действительности прекрасные вещи, справедливые поступки, но он не видел в ней аналогов прекрасного и справедливого самих по себе. Платон постулировал существование таких аналогов в виде самостоятельного изначального царства неких идеальных сущностей. Он предположил, что за невидимыми пределами чувственного мира, в "умном месте" находится особый класс предметов, идей, своеобразным отражением которых как раз и являются общие понятия. Идеализм Платона явился прямым продолжением морализирующего интеллектуализма Сократа. Уже по замыслу он имеет несомненную этическую нацеленность: ведь найти истинное знание добродетели (а именно на это претендует теория идей) – значит стать добродетельным.

В качестве иллюстрации и доказательства того, что Платон как этик вырастает из Сократа, можно сослаться на диалог "Горгий", относимый исследователями обычно к переходному периоду творчества философа. В нем формулируется положение, которое, будучи продолжением сократовского морализирования, является в то же время собственно платоновским: лучше терпеть

несправедливость, чем совершать ее, хотя и то и другое плохо. Софиста Пола – основного оппонента Сократа в диалоге – раздражает тезис, будто несправедливые не могут быть счастливы, и вытекающее отсюда следствие, что лучше испытать несправедливость, чем сотворить ее. Эти утверждения ему кажутся дикими, несуразными, как если бы кто-то стал говорить, что дождь льет не с неба, а бьет из-под земли. Пол ссылается на пример властителя Македонии Архелая, который родился от рабыни и сам был рабом, но в результате целой цепи преступлений, в том числе убийств дяди и двух братьев, узурпировал власть и стал одним из самых счастливых среди людей. Каждый из афинян, полагает Пол, захотел бы поменяться своим положением с Архелаем. И уж конечно, если бы ему самому предстояло выбрать, он предпочел бы стать Архелаем, чем одной из его жертв. Это – очевидности жизни, аксиомы нравов. Сократ как будто бы явно не оспаривает взглядов Пола, но строгий логический анализ, проведенный в соответствии с истинами морального сознания, приводит к противоположному выводу: лучше терпеть несправедливость, чем чинить ее. И он формулирует следующую цепь рассуждений, каждый раз получая подтверждение Пола: 1) причинять несправедливость безобразнее, чем

терпеть ее; 2) безобразное тождественно страданию и злу, следовательно, 3) причинять несправедливость безобразнее, чем терпеть ее, так как это приносит или зло, или страдание, или то и другое вместе; 4) второе и третье отпадают, так как причинение несправедливости не сопряжено со страданиями для того, кто ее причиняет; 5) остается зло, следовательно, причинять несправедливость безобразнее, чем терпеть ее, так как это приносит зло; 6) причинять несправедливость есть большее зло, чем терпеть ее; 7) никто не станет предпочитать большее зло меньшему злу; так как зло и есть то, чего человек избегает (не предпочитает); 8) "Сократ. Стало быть, я верно говорил, что ни я, ни ты и вообще никто из людей не предпочел бы чинить несправедливость, чем терпеть, потому что чинить ее – хуже.

Пол. Видимо, так" (Горгий, 475е).

Следовательно, логика морального сознания (не выдуманная, а реальная) приводит к совершенно иным, противоположным выводам, чем привычные установки нравов. Платон вслед за Сократом самым серьезным образом относится к логике морального сознания, только ее считая действительной. Он не согласен с софистами, которые старались приспособить моральное

сознание к нравам. Платон называет красноречие софистов угодничеством по отношению к душе, оно полезно, пожалуй, только тем, кто не собирается поступать справедливо (Горгий, 481b); оно попросту прикрывает испорченные нравы. Сам Платон считает, что "не казаться хорошим должно человеку, но быть хорошим..." (Горгий, 527b). Здесь же, в "Горгии", Платон фиксирует противоречие между ростом внешнего благополучия и падением нравов: те, кто считаются благодетелями Афин, – Фемистокл, Кимон, Перикл – на самом деле принесли им бедствия; они "набили город гаванями, верфями, стенами, податными взносами и прочим вздором, забыв о воздержности и справедливости", и "он раздулся в гнойную опухоль" (Горгий, 519a). Поэтому не случаен вопрос Калликла, другого софиста, участника спора: "Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?" (Горгий, 481c).

Платон как раз это и делает: он, на наш взгляд, и в самом деле переворачивает все вверх дном, он хочет реформировать реальную действительность межчеловеческих отношений в соответствии с моральным долженствованием. Он

руководствуется логикой: от идеи к действительности, от должного к сущему.

Имя Платона ассоциируется с учением об идеях, с идеализмом. Это сердцевина его философии, его вклад в европейскую культуру. Подобно тому как тени относятся к чувственно воспринимаемым предметам, которые отбрасывают тени, так чувственно воспринимаемые предметы относятся к идеям, тенью которых они являются. Неизменным и сущим в вещах является идея. Реальна она, а не вещь. Идея умопостигаема, и именно она является предметом философии. Умопостигаемое бытие является сложно организованным, внутри себя иерархизированным, что вполне понятно, ибо это – не локальное дополнение к земному миру, а его глубинная неизменная сущность, философски постигаемый первообраз. Мы не будем вступать в это фантастическое царство, созданное волшебством гениального философского ума. Мы обойдем его тем охотнее, что вопрос о том, как оно устроено и в особенности как соотносится с чувственным миром, был и остается предметом споров среди специалистов. Нам важно зафиксировать несомненную истину: онтология идей Платона этически ориентирована. Может быть, будет чрезмерным преувеличением сказать,

что она придумана исключительно для решения проблемы морального совершенствования человека, но что она придумана и для этого и даже в первую очередь для этого – нет никакого сомнения. Доказательством тому наряду с уже упоминавшимся генезисом учения об идеях, которые возникли как ответ на сократовские вопросы о природе моральных понятий, являются следующие две характеристики, существенные для самого учения.

Во-первых, идея есть идеал. Умопостигаемое бытие отличается от земного существования, космоса фисиологов не только как причина от следствия, оригинал от копии, неизменная абсолютная основа от текучей, преходящей формы единичных явлений. Они противостоят друг другу также в ценностном отношении: потустороннее царство идей божественно, мудро, совершенно, и оно возвышается над неполноценным, призрачным миром чувственных объектов. Как пишет Диоген Лаэртский (Diog. L. III, 64), идея (ἰδέα, idea) Платона – это не только всеобщее, род (γένος, genus), начало (αρχή, arche), причина (αἰτιον, aition), но и образ (εἰδος, eidos), образец (παράδειγμα, paradeigma).

Во-вторых, верховное место в мире идей занимает идея блага. Оно даже больше, чем идея:

сверхидея. Благо пронизывает мир идей, придает ему единство. Оно есть имя беспредпосылочного начала, абсолюта. Вообще-то говоря, абсолют ускользает от мысли и может быть схвачен последней только в отрицательных определениях, что убедительно показано Платоном в "Парменида", где абсолют рассматривается под именем единого. В принципе это относится также к благу, поскольку оно есть абсолют (в "Государстве" мы читаем, что благо "дает им (всему. – *А. Г.*) и бытие и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой" – Государство, 509b, – а это как раз и значит, что оно обозначает границу познания). Однако, называя абсолют благом, философ подчеркивал тот его смысл, что он – не только начало бытия, но и его цель. Вопрос о соотношении бытия и блага у Платона не является однозначным, остается предметом философских споров. Но если даже нельзя рассматривать благо как бытие, имея в виду, что оно есть небытие в значении сверхбытия, то совершенно несомненно, что бытие есть благо. Идеи есть блага для вещей, и сами они нацелены на благо как свое высшее начало. Характеризуя абсолют в качестве блага, Платон говорит, что оно занимает по отношению

к идеям такое же место, какое занимает солнце в мире видимого. Позитивность (конкретность) этого образа блага-солнца определяется тем, что солнце – не только то, откуда исходит свет, но и то, куда тянется все, что нуждается в свете. "Идея блага... причина всего правильного и прекрасного.

В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она – сама владычица, от которой зависит истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет действовать сознательно как в частной, так и в общественной жизни" (Государство, 517c).

Таким образом, правильный взгляд на мир не только требует различать две вещи: "Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее" (Тимей, 517c). Он еще устанавливает их порядок, в силу которого второе существует ради первого; все, что становится, становится ради бытия. Онтология Платона уже есть этика: мир идей, где безраздельно властвует благо, выступает в качестве цели человеческой деятельности. Но благо – это верхняя граница бытия, граница, куда оно доходит и во что переходит на пути своего возвышения. У бытия есть и нижняя граница, где бытие становится иным, другим, отказывается от себя. Это – инобытие, материя. Явленность

материи, ее чувственный коррелят есть физический мир. Бытие расположено между двумя пределами – "зенитом" блага и "надиром" материи. Учитывая, что благо содержательно неопределимо, для понимания этического смысла деятельности важно не только и даже не столько то, куда человек в своем самовозвышении должен прийти, сколько то, от чего он должен уйти.

Познание мира идей для человека затруднительно, ибо оно предполагает ограничение телесных удовольствий. Устами Сократа Платон говорит в сочинении "Федон": "Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем – истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради

стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим" (Федон, 66cd). Отсюда задача: "отделение" (χωρισμός, chorismos) души от тела, которое есть одновременно ее освобождение. "А очищение (κάθαρσις, katharsis) – не в том ли оно состоит... чтобы как можно тщательное отрешить душу от тела, приучать ее собираться из всех частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?" (Федон, 67c). Если, согласно Сократу, человек находится в рабстве у телесных удовольствий по той причине, что не знает истинной добродетели, то, по мысли Платона, он потому и не знает истинной добродетели, что отягощен телесными и эгоистическими желаниями. Так интеллектуализм оказывается связанным с аскетизмом. Аскетизм у Платона не является самоцелью, он – предпосылка духовного возвышения и социального сплочения индивидов. Платон, как многие мыслители до и после него, полагал, что умерщвление страстей снимает причины раздоров в обществе.

Единственная связь, единственный мостик, который открывает путь человеку в идеальный мир, – разумная душа. Платон исходит из

орфико-пифагорейского учения о первоначальном бестелесном существовании душ, которые могут на какой-то срок вселяться в тела человека, животных, растений. Душа человека существовала до бытия в человеке и будет существовать после. Она подобна божественному, бессмертному, единообразному, неразложимому, умопостигаемому и постоянному (Федон, 80b). Подлинная сущность души – это разум, в силу чего занебесное бытие и является ее подлинной отчизной. Однако она имеет также неразумную часть, которая в свою очередь подразделяется на яростную и вожделеющую (при этом яростная становится союзницей разума в борьбе против низменных вожделений). Душа подобна колеснице, управляемой возничим – разумом и запряженной двумя крылатыми конями. Возничий, несясь в круговом движении по небу, стремится заглянуть в занебесную область, но нетерпеливые кони не дают ему этой возможности. Они спешат, рвут, а так как и другие души стремятся к тому же, начинается свалка, они "топчут друг друга, напирают, пытаясь опередить одна другую" (Федр, 248a). В этом смятении возничий уже теряет управление, многие кони калечатся, у них ломаются крылья. Если, несясь по небесному своду, души

недостаточно заглядывают в занебесье, то они тяжелеют и устремляются вниз, а повстречав на пути тела, вселяются в них; они дают жизнь телам, и таким образом возникает смертное.

Душа обрекается на земное существование на срок по крайней мере в 10 тысяч лет (ибо она не может окрылиться раньше) и лишь в редких случаях – на 3 тысячи лет, если за это время она трижды изберет образ жизни мудреца. Падение душ на землю оказывается в то же время "грехопадением", рождение человека – торжеством зла. Правда, это не абсолютная победа зла, душа сохраняет возможность, опираясь на силы разума, вернуться на небосвод, но тем не менее теперь, с вхождением в тело, борьба разума с вожделением происходит на новом, более низком и менее благоприятном для разума уровне. Души вселяются в разных людей в зависимости от их достоинств – того, сколько они видели в занебесье. Только лучшая попадает "в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви", а худшая попадает в тело тирана (Федр, 248d). К слову, заметим, что ненависть Платона к тиранам, связанная с его политическими убеждениями, подкрепляется и этическими доводами: тиранизм есть высшее проявление безнравственности,

поскольку тиран пользуется практически неограниченными возможностями для удовлетворения своих эгоистических желаний, дурных прихотей; безнравственные вообще не умеют сдерживать себя, они – самодуры, тиран же – законченный самодур. По завершении своей жизни в первом воплощении души подвергаются суду, одни из них в порядке наказания заключаются в подземные темницы, другие поднимаются в некую область неба. На тысячный год являются те и другие, чтобы выбрать себе новый удел. Человеческая душа при этом может получить и жизнь животного: "...кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству... перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных", а те, кто преуспели в гражданской добродетели, рассудительности и справедливости, "окажутся в общительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев..." (Федон, 81e, 82b).

Будучи отягощенной неразумной частью, которая смыкается с телом и становится его рабом, душа забывает о своем первоначальном существовании в подлинном мире идей. Поэтому познание выступает как воспоминание. Идея познания-воспоминания как бы суммирует два сократовских тезиса: "Добродетель есть знание" и

"Познай самого себя". По смыслу первого тезиса добродетельная личность должна выйти за свои собственные пределы, в область всеобщего, а по смыслу второго – сосредоточиться на самой себе. В памяти человеческой души, считает Платон, еще с периода ее бестелесного заоблачного существования как бы заложены идеи блага, красоты, соразмерности, справедливости и т. д. Речь идет о том лишь, чтобы актуализировать эту память, припомнить то, что уже было видено, но оказалось забытым. Для этого человек как раз должен самоуглубиться. Знаменитое учение Платона о припоминании (ἀνάμνησις, anamnesis), согласно которому "искать и познавать – это как раз и значит припоминать" (Менон, 81d), есть продолжение и разрешение моральной проблемы человеческого совершенствования (Федон, 67e).

Припоминая все совершенное, чему она была приобщена в мире идей, душа одновременно приходит в состояние необычайного возбуждения и страстно тянется к этому прекрасному миру, стремится вырваться из смертных оков. Познание-припоминание оказывается одновременно и нравственным очищением. Воспоминание – не просто узнавание чего-то внешнего, что в лучшем случае потом может оказаться полезным и нужным. Оно является

одновременно преображением того, кто познает, обретением им нового человеческого качества. Оно есть одновременно акт нравственного очищения. Это – тот самый случай, когда знание добродетели делает человека одновременно и добродетельным. И не может не делать, так как оно есть открытие того лучшего, что есть в человеке, есть осознание им самого себя в своей бессмертной сущности. Так, презираемый всеми нищий, узнав что он является принцем, не только узнал что-то новое, он и сам стал новым человеком. Если онтология трансформируется в этику, то этика неизбежно должна трансформироваться в гносеологию. Философия Платона реализует этот логический ряд. Вспомнить то, что забыто, упрятано в глубине памяти, завалено хламом удовольствий, – значит забыть то, что лежит на поверхности памяти, освободиться от загромождающего ее хлама.

Подлинное бытие всякого сущего, в том числе человека, – бытие идеи. При этом нет иного пути добраться до идеи, как через самоё сущее, его возможности. О мире идей мы знаем только через явленный мир. И у человека нет другого знания о благе, кроме знания своего фактического блага, тех обрывочных воспоминаний и бледного отсвета, которые он сохранил в своем призрачном

(теневом) существовании. А между тем философское исследование и сам человек должны ответить на вопрос о том, насколько и каким образом человеческое благо родственно подлинному благу. Принципиальная позиция Платона, определяющая весь строй его этики и ее (как мы увидим позже) коренное отличие от этики Аристотеля, состоит в том, что благо фактического человеческого бытия должно быть обосновано исходя из онтологической идеи блага. Но как это возможно, если человек опирается только на свои средства и возможности и каких-то других сверхчеловеческих способов знать о благе самом по себе у него нет? Философская мифология Платона тем отличается от народно-религиозной мифологии языческого прошлого и христианского будущего, что в ней человеческие проблемы решаются сугубо человеческими средствами, на основе удостоверяемого знания, логических доказательств и проверяемых фактов. Разрыв между благом человеческого бытия и подлинным благом рассматривается и преодолевается со стороны человека. При этом перспектива превышения себя, восхождения к благу-солнцу также является специфической чертой платоновской антропологии и этики.

Как же человек в ограниченности своего существования может ориентировать себя на подлинное благо, которое ему неведомо и которое, обозначая верхнюю границу бытия, вообще не поддается позитивному определению? Разъясняя этот исключительно трудный пункт платоновской теории блага, Х. Г. Гадамер пишет: "В вопросе о благе в человеческой жизни ведущим всегда является некое предварительное понимание того, о чем спрашивается. Искомое благо должно быть таким способом расположения себя или самоконтроля души, с помощью которого должно было бы добиться того, чтобы жизнь для всех людей была "счастливой". "Счастливый" здесь не является содержательным определением того, к чему человек стремится как благу, – например, в альтернативе блаженства и добродетели, – а означает высочайшую степень желаемости, при которой не остается желать ничего другого"[66]. Понятие блага в сознании древнего грека означало ту высшую цель деятельности, которая замыкала ее на счастье и являлась средоточием всех целей: благо "есть то, ради чего становится становящееся ради чего-то" (Филеб, 54d); "у всех действий цель одна – благо..." (Горгий, 499e); "все познающее охотится за ним, стремится к нему" (Филеб, 20d); "счастливые

счастливы потому, что обладают благом" (Пир, 205a). Благо есть наисовершеннейшее, то, к чему все стремятся и на чем все готовы успокоиться. Это – такое состояние, в котором каждый бы хотел пребывать всю жизнь.

Но что оно есть конкретно, содержательно? Тут мнения людей и философов (в частности, сократиков) расходятся. Общее направление этих различий Платон обозначает следующим образом. Общепринятый взгляд состоит в том, что "благо (ἀγαθόν, agathon) для всех живых существ – радость, удовольствие (ἡδονή, hedone), наслаждение и все прочее, принадлежащее этому роду", т. е. роду удовольствий. Согласно другому пониманию, оно "есть разумение (φρονεῖν, phronein), мышление, память и то, что сродни им: правильное мнение (ὀρθή δόξα, orthe doxa) и истинные суждения (άληθεις λογισμοί, aletheis logismoi)" (Филеб, 11b). Платон устами Сократа склоняется ко второй точке зрения. Но он при этом не отделяет благо от удовольствий. Он вообще считает, что оно не имеет однозначного содержания, и приходит к довольно расплывчатому утверждению: "если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной" (Филеб, 65a). Это определение также является

формальным, но по сравнению с первым, где благо понимается как то, лучше чего нельзя даже ничего пожелать, оно, по крайней мере, имеет преимущество синтетичности и объединяет все понятия, которые по-разному обозначают высочайшие возможности человека. Этой формулой предварительного понятия блага Платон фиксирует два очень важных момента: *во-первых*, "не некое вне-или сверхчеловеческое понимание смешивает человеческую жизнь из удовольствия и познания в постоянное сохраняющееся единство, а, наоборот, сам человек исходя из своей самой подлинной природы понимает себя на основании блага благодаря тому, что он формируется в трех указанных направлениях"[67]; *во-вторых*, самовозвышение человека, его добродетельный рост происходят не в какой-то особой узкой, локализованной сфере жизни, а на всем пространстве духовной деятельности.

Прежде всего, есть два вида разумения (знания) и два вида удовольствий. Существует разум, а соответственно знание, направленное "на то, что не возникает и не погибает, но вечно пребывает тождественным и неизменным"; другой вид знания имеет своим предметом "возникающее и погибающее" (Филеб, 61e). Они неравнозначны:

первое более истинно и подлинно, чем второе. Однако знания второго рода не являются ложными, поскольку они имеют ограниченную практическую применимость, как, например, окружность, с которой работает ремесленник. Оба вида знания входят в структуру добродетели. Что касается удовольствий, то к первому виду относятся такие, которые можно назвать истинными, чистыми, хорошими. Их особенность в том, что они соразмерны, не связаны со страданиями, беспечальны: недостаток в них незаметен, восполнение заметно и приятно. Они несильные. Это – удовольствия, вызываемые красивыми очертаниями (геометрическими пропорциями), красками, звуками, запахами, занятиями наукой (если это не сопряжено с неприятной жаждой познания), а также с рассудительностью и другими добродетелями. Удовольствия второго вида (гнев, тоска, гордость, страх и тому подобные чувства) характеризуются безмерностью, вносят волнение в душу и всегда сопряжены со страданиями. Словом, есть удовольствия от нежных и ясных звуков, а есть удовольствия от щекотания (см.: Филеб, 51–52). Между ними нет ничего общего. Только первого вида удовольствия входят в благо, но и они занимают в его структуре последнее место. "На

первом месте стоит некоторым образом все относящееся к мере, умеренности и своевременности и все то, что подобно этому принадлежит вечности", на втором – "прекрасное, совершенное", на третьем – "ум и разумение", на четвертом – знания, искусства, правильные мнения, на пятом – "те удовольствия, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души..." (Филеб, 66а–с).

Такова структура человеческого блага, куда входят все науки, даже "неистинные" и откуда исключаются все удовольствия, кроме самых чистых. Хотя ни ум, ни удовольствия сами по себе для блага недостаточны, и их совместное присутствие обязательно, это не означает, что их участие в благе является одинаковым. В этом отношении преимущество имеет ум, он ближе тому третьему, что обеспечивает благое смешение и чьими структурными элементами являются мера, красота и истина. Ум более родствен благу, чем удовольствие. Более того, удовольствия приобретают характеристики, позволяющие им входить в структуру блага, через посредство наук. Представленные сами себе, они не схватывают перспективу человеческого бытия. "В человеке все зависит от души, а в самой душе – от разума, если только душа хочет быть благою" (Менон, 89а). Ум

открывает человеческое благо именно в его нацеленности на наилучшую возможность, в подчиненности подлинно онтологическому благу.

Содержание своей нравственно-познавательной установки Платон раскрывает через образ Эрота в диалоге "Пир". Эрот – сын бога богатства Пороса и нищенки Пении, зачатый на празднике рождения Афродиты. Как и мать, он беден, груб, неопрятен, разут и бездомен, не выходит из нужды. В то же время "он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист" (Пир, 203d). Он не бессмертен и не смертен, он не мудрец и не невежа. Он находится посредине. Он философ, который любит прекрасное и тянется к мудрости. Эрот – это любящее начало. Платон устами Сократа определяет возвышающую человека любовь как "стремление к вечному обладанию благом", а поскольку это предполагает бессмертие, то "стремление и к бессмертию" (Пир, 207a). Важно отметить: идея вечного божественного блаженства, бессмертия, составлявшая внутренний нерв философско-этических размышлений античности, начиная с Гомера, составляет основу

предлагаемого Платоном духовного синтеза.

Доступное человеку бессмертие есть рождение, творчество, "все, что вызывает переход из небытия в бытие..." (Пир, 205c). Чтобы реализовать любовь к вечному обладанию благом, нужно "родиться в прекрасном как телесно, так и духовно" (Пир, 206b). Смертное не может сохраниться иначе, как оставляя "новое свое подобие" (Пир, 208b). Телесная любовь, зачатие и рождение также являются проявлением бессмертного начала в смертном существе. Однако более высокой и специфичной для человека формой творческой любви является любовь духовная.

Платон описывает ряд последовательных стадий любви к прекрасному. Она начинается с любви к прекрасному телу. Отсюда – любовь ко всем прекрасным телам. Следующая ступень состоит в понимании того, что красота души выше, чем красота тела. Полюбив красоту нравов и обычаев, собственно душевных качеств, человек осознает ничтожность телесной красоты. От красоты нравов путь лежит к красоте наук, что позволяет приблизиться к красоте во всем ее многообразии, пока человек не узрит прекрасное само по себе. "Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в

виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает" (Пир, 211ab).

Общая целевая, нравственно-познавательная установка человека состоит, таким образом, в приобщении к миру идей, идее блага, в умирании для этой жизни, чтобы душа могла вернуться на свою вечную родину. Искусный диалектик Платон бессмертие человека понимает как его умирание; истинные философы "заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью" (Федон, 64a).

Индивидуальная этика Платона, которая является этикой самосовершенствования, самовозвышения личности, дополняется у него социальной этикой, в основе которой лежит принцип безусловного подчинения граждан интересам государства. Как связаны между собой эти две этики – коренной вопрос этики Платона.

"Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству. Так в том, что больше,

вероятно, и справедливость принимает большие размеры и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке..." (Государство, 368e). Это рассуждение Платона содержит одно из самых глубоких и плодотворных этико-социологических обобщений – идею единства человека и государства (общества). Понимание человека как части полиса – общее убеждение античной мысли. Однако только у Платона это понимание становится законченной концепцией, основанной на признании полного совпадения структур индивидуальной психики, морального сознания и государственного устройства. "...В государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково... как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц" (Государство, 441c). Государство – это человек больших размеров, и, наоборот, человек – государство малых размеров. Основой единства человека и города-государства является структура души, характер изначально присущих человеческому индивиду способностей. Если же брать реальные взаимоотношения человека и

государства, то здесь Платон отдает приоритет государству, которое в его идеальном виде является не просто внешним условием существования индивидов или актуализацией сущностных сил индивида, а единственной нравственно организованной формой земного бытия.

Государство, о котором говорит Платон, – не наличный полис, а полис, каким он должен быть. Это – прежде всего государство воспитания. Платон принимает установленное софистами различие между природой и законами, хотя, разумеется, и не разделяет свойственного им социального анархизма. Он направляет свои умения на то, чтобы придать законам и всему государственному устройству общезначимый вид, чтобы они в максимальной степени соответствовали добродетельности граждан.

Воспоминания души провоцируются, пробуждаются земными подобиями небесной красоты. Это могут быть случайные обрывки в виде прекрасных звуков, цветов, гармонических сочетаний. А нельзя ли целенаправленно собрать эти обрывки воедино и планомерно ориентировать человеческую жизнь на возвышение к его небесному оригиналу? Государство – это, по замыслу Платона, и есть

сознательное усиление, планомерная концентрация красоты и справедливости, наиболее полно способствующая таким воспоминаниям. Оно является результатом, известным воплощением соразмерности идеального бытия и в то же время необходимым условием восхождения к нему. Социально организованное управление нравственной жизнью необходимо: государство компенсирует слабость отдельных индивидов; оно уравновешивает качественные различия душ путем своеобразного обмена способностями. Природа человека слаба, поэтому людям нужны законы, правильно организованная государственная жизнь, без них они уподобятся диким животным. Души, как уже отмечалось, имеют разные качества в зависимости от запаса воспоминаний о созерцании занебесной красоты. Государство ценно тем, что оно позволяет людям, в ком разумное начало выражено слабо и само по себе не способно обуздать низменные вожделения, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Правильная организация государства, оправдание которой состоит в стремлении к благу, сама в свою очередь совершенно необходима человеку для приобщения к благу. Вообще-то говоря, "ни закон, ни какой бы то ни было

распорядок не стоят выше знания (ἐπιστήμη, episteme). Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен. Но в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах. Поэтому надо принять то, что после разума находится на втором месте, – закон и порядок, которые охватывают своим взором многое, но не могут охватить всего" (Законы, 875d). Этика и политика у Платона соединяются на почве этически преобразованной политики, в идеальном государстве. Справедливость, являющаяся одухотворенной основой государства, связана со смыслом земного существования человека, его нацеленностью на занебесное благо. Она, как пишет отечественная исследовательница Платона Т. В. Васильева, "выступает синонимом государства и законности, с одной стороны, и важнейшим жизненным достоянием человека перед лицом смерти – с другой"[68].

У Платона социальная (политическая) этика является продолжением, дополнением и конкретизацией этики личности, хотя на первый взгляд они как будто бы противоречат друг другу. Это – сугубо важный момент, ибо существует традиция, пытающаяся отделить Платона – автора

учения о потустороннем идеальном мире от Платона – социального утописта и реформатора-неудачника. Именно так ставит вопрос В. Соловьев в работе "Жизненная драма Платона": смерть Сократа приводит Платона к убеждению, что мир, в котором убивают праведников, не может быть подлинным; он усматривает смысл жизни в ином мире, а в образе священного Эрота показывает путь к нему; но затем бессильно отказывается от этой задачи и приходит к апологии государства, законов, которые как раз были причиной гибели учителя[69]. Трудно сказать, насколько точен Соловьев психологически. Здесь возможно и иное объяснение: законы и государство, которые убили Сократа, не могут считаться совершенными и нуждаются в коренной перестройке по идеальному образцу. Важнее, однако, не психологическая, а содержательная сторона дела, состоящая в том, что социально-нравственные фантазии Платона органично связаны с его философскими фантазиями. Этическая концепция Платона, согласно которой мораль возвышается над реальными индивидами в качестве их абстрактно-идеальной сущности, является лишь философским шифром сословно организованного общества и его государства, противостоящего

живым эмпирическим индивидам в качестве самостоятельной силы.

Государство представляет собой, согласно Платону, иерархически организованное, четко очерченное единство трех функций: законодательства, или управления, защиты от врагов, заботы о единичном (материального обеспечения). Соответственно этому в нем должны быть три класса граждан: правители (ἄρχοντες, archontes), стражи (φύλακας, phylakes), земледельцы и ремесленники, т. е. "кормильцы" (τροφεις, tropheis). Каждому классу или сословию присуща своя добродетель. Правителям свойственна мудрость (σοφία, sophia), позволяющая им думать и управлять государством как целым, подчинять его благу интересы всех отдельных частей. Это – совершенные стражи, стражи государства как такового. Они не лишены также мужества (ανδρεία, andreia), но это уже специфическое качество следующего, второго по рангу, сословия стражей в собственном смысле слова, т. е. воинов. Они должны, прежде всего, обладать правильным мнением о том, чего следует бояться, а чего нет. Мнение же это задается законодателями-правителями. Воинам присуща также рассудительность, способность повиноваться, ибо они не могут выполнять

успешно свои функции без убеждения, что правители должны править. Однако рассудительность, умеренность (σωφροσύνη, sophrosyne) – это главная добродетель третьего, низшего сословия.

Кроме названных трех добродетелей есть еще одна, самая важная, которая свойственна государству в целом и делает возможным само его существование. Это – справедливость (δικαιοσύνη, dikaiosyne), суть которой состоит в том, что каждое сословие должно ограничиваться выполнением своей функции и довольствоваться своим четко обозначенным в общей иерархии местом, не выходя за пределы отведенной ему сферы деятельности. Печься о благе государства в соответствии со своими способностями, "заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость..." (Государство, 433а).

Если у стражей родятся дети с низкими способностями (с примесью меди или железа, как говорит Платон), то их без всякой жалости следует включить в число ремесленников или земледельцев. И наоборот, если в низшем сословии родятся дети с высокими задатками (с примесью золота или серебра), то их надо со всем почетом переводить в число стражей.

Первостепенное значение в успешном функционировании государства имеет образ жизни каждого сословия, который в случае воинов и правителей описывается очень детально. Вычленим нравственную суть предлагаемого Платоном образца идеального жизнеустройства.

Самая характерная особенность этого государства-образца состоит в полном исключении индивидуальной свободы, вообще индивидуальности. Бравый солдат Швейк, побывав в сумасшедшем доме, заметил, что там такая свобода, которая не снилась никаким социалистам. По аналогии можно сказать: платоновское идеальное государство – это такая казарма, которая не снилась никаким вульгаризаторам и клеветникам социализма. Представители привилегированного сословия стражей (а философы тоже выходят из стражей) не имеют ничего личностного. Они и живут, и едят сообща.

У них нет семей, они не знают своих детей. Более того, с женщинами они сходятся, имея в виду прежде всего государственное благо (все подстраивается так, чтобы лучшие сходились с лучшими и тем самым поддерживалась порода). Заранее определено и известно, что они будут читать, какую музыку будут слушать и т. д. Это

формирует у них единые удовольствия и скорби. Еретической является сама мысль о личных вкусах и иных проявлениях индивидуальности. Индивид ценен только как элемент единого отлаженного механизма. В этих целях у философов и воинов упраздняется также частная собственность (она допускается лишь в третьем сословии, которого Платон почти не удостаивает вниманием), ибо она разъединяет людей, разрушает государственное единство. Платон, следовательно, отрицает частную собственность вовсе не как способ организации хозяйства и источник богатства. Напротив, в этом-то качестве он ее оставляет. Она становится у него базисной основой бытия земледельцев и ремесленников, гарантирующей привилегированное, господствующее положение воинов и правителей. Частная собственность не устраивает Платона в той мере, в какой она вносит раздоры в среду стражей, ослабляет их, а тем самым ставит под угрозу саму классовую структуру государственной жизни. Платон отказывает частной собственности не в существовании, а в благородном статусе.

Другая особенность платоновского образца социально справедливой жизни – его резко выраженная авторитарность. В идеальном государстве все решают правители-мудрецы. Они

решают вопрос о принадлежности людей к определенным сословиям, о спаривании мужчин и женщин, проводят строжайшую ревизию и цензуру искусства и т. д. Они – мозг государства, что делает этот орган фактически излишним для остальных сословий. У Платона, к примеру, вполне допускается целенаправленное манипулирование сознанием граждан путем насаждения ложных, но выгодных с точки зрения целостности государства представлений – наподобие мифа, согласно которому боги вылепили людей в недрах земли неравными, примешав к одним золота, к другим – серебра, к третьим – меди или железа.

Аргументация Платона, призванная обосновать управляющую роль мудрецов, показывает органическую связь его социально-утопической конструкции с учением об идеях. Мудрецы-философы – это люди, щедро одаренные природой, обладающие хорошей памятью и тонким духовным складом, развившие прирожденные способности до высокой степени добродетели в условиях правильно организованного воспитания; они характеризуются уживчивым нравом и склонностью к справедливости, для них даже смерть не является чем-то ужасным; им

свойственны любовь к истине и ненависть ко лжи, страстное влечение к знаниям и способность к созерцанию, охватывающему все время и всякое благо; они постигают "то, что вечно тождественно самому себе" (Государство, 484b). В отличие от них остальные блуждают в мире разнообразных вещей, и поэтому философы не находят понимания у толпы и у тех, кто стремится угодить толпе. Философы потому могут и обязаны стать правителями, что они способны заглянуть в идеальную сферу, подняться до созерцания красоты самой по себе, вечно тождественного и упорядоченного и, следовательно, только они способны привносить в государство небесную гармонию. Именно их приобщенность к потустороннему миру делает их властителями в мире посюстороннем.

Еще одна характерная и зловещая черта платоновского идеального государства состоит в том, что в нем все, взятые в отдельности, сами по себе, в какой-то мере несчастны. "Сейчас, – говорит платоновский Сократ, – мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы было счастливо все в целом..." (Государство, 484b). Идеальный индивид

Платона должен руководствоваться не собственным благом, а благом государства, он становится хорошим гражданином только в качестве абстрактной (функционально-статистической) единицы, ценой разрушения собственной конкретности. Поэтому он не может быть полностью счастливым. Деятельность всех сословий внутри государства неизбежно выступает как жертвенность. Не является исключением даже сословие правителей. Сами философы, достигшие заоблачных высей, хотели бы (и это для них было бы неизмеримо лучше) остаться там, наверху, вечно философствовать. Однако они во имя блага целого вновь низвергаются вниз, в земную пещеру. Они не хотят править (и в этом, замечает, между прочим, Платон, залог того, что они будут править мудро), но вынуждены делать это.

Чудовищный в своей антигуманности образ идеального государства Платона является в большой степени реалистическим; он выражает типичную для классовой цивилизации враждебность социально-экономического прогресса по отношению к реальным индивидам в их нравственных устремлениях и во многом предвосхищает практику военно-бюрократических государств империалистической эпохи. Не случайно К. Поппер увидел в утопии

Платона предвестника тоталитарных (закрытых) обществ XX в.; и даже если Поппер ошибался в своих обобщениях, что весьма вероятно, то надо признать, что у него были для этого веские основания[70].

То, что именуется тоталитаризмом Платона, есть результат его теоретической последовательности. "Прекрасный город" Платона является социально-исторической проекцией его этического идеализма. Полное искоренение субъективности, индивидуальности вытекает из нацеленности человеческого блага на идею блага. Авторитарность и жесткая иерархизированность социальной структуры прямо связаны с отождествлением нравственного совершенствования с познанием: обладатели знания становятся верховно-диктаторским сословием. Тот факт, что гармония государственного целого вырастает из несчастий составляющих его индивидов, вполне согласуется с основной нормативной установкой этики Платона, согласно которой "за могилою он (философ. – *А. Г.*) найдет блаженство" и потому взирает туда, готовится отойти в "счастливые края блаженных" (Федон, 95c, 115a), где его ожидает благо и счастье.

Социальные и этические идеи Платона,

сформулированные в "Государстве", были развиты, детализированы и уточнены в "Законах" – последнем произведении философа. Здесь ослаблена непосредственная связь с теорией идей и соответственно не столь сильно подчеркивается роль философов, допускаются компромиссы в отношении частной собственности, а самое главное – усилены консервативные и реакционно-полицейские черты идеального государства, в котором репрессивное начало уже абсолютно преобладает над нравственным. Достаточно сказать, например, что одна из тюрем называется софронистерием[71]. Многие исследователи в этой связи полагают, что в "Законах" Платон отступает от "Государства", деградирует, изменяет сам себе, обнаруживает старческую немощь. Однако, на наш взгляд, более прав А. Ф. Лосев, который видит в "Законах" логическое завершение абсолютного идеализма Платона: "Раз благие и прекрасные идеи вечны и нерушимы, все должно быть идеальным до последней мелочи, хочешь ли ты того или не хочешь. Обязательно пляши, исполняя этот вечный закон, и обязательно воспевай законодательство. А если не будешь петь и плясать, плати штраф, подвергайся избиению, уезжай в ссылку, а всего лучше отправляйся на тот

свет... Действительно, реализма здесь гораздо больше, чем в "Государстве". Но только реализм этот надо находить не в ослаблении предыдущей абсолютистской утопии, а, наоборот, в конкретизации учения, изложенного в "Государстве", – конкретизации, сводящейся к тому, чтобы сделать все абсолютистские выводы из тех общих принципов, которые были даны в "Государстве"[72]. При этом следует заметить: несмотря на то что "Законы" в отличие от "Государства" сосредоточены на детальном описании конкретных правил поведения, норм социальной дрессуры, напоминая чем-то смесь монашеского устава и уголовного кодекса, Платон не теряет из виду этическую, духовно-эстетическую перспективу, которой подчинена вся законодательно-воспитательная красота полиса: "Кто из нас рассудителен (σώφρων, sophron), то и любезен Богу, ибо подобен ему" (Законы, 716c). Платон впервые дал сознательное идеалистическое обоснование морали и тем самым мировоззренчески закрепил моралистический подход к действительности, исходящий из первичности моральных мотивов по отношению ко всем другим мотивам поведения человека.

Философско-этическая концепция Платона

явилась продуктом общественного разделения труда, в ней получил отражение и санкцию тот коренной факт, что духовное производство оторвалось от материального и стало средоточием общественной связи между людьми. Ее вообще невозможно правильно понять, если не учитывать также, что она нацелена против начавшегося процесса моральной деградации общества. Прежде чем Платон перенес мораль на небеса, она уже была в значительной степени вытеснена из повседневной жизни и государственно-политической практики. В реальной жизни, по словам философа, "все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый с самим собой" (Законы, 626d). Эту ситуацию он стремится преодолеть в своей системе. Этика Платона явилась одной из форм осознания господствующим классом своей роли в обществе, теоретического обоснования его положения как класса не только господствующего, но и призванного управлять обществом. В этом отношении многозначительна критика Платоном тирана (самого злостного, деформированного человеческого типа), который использует все выгоды, преимущества своего положения, но не признает сопряженных с этим положением

обязанностей и ограничений.

Платон соединяет самосовершенствование личности с идеей долга. К мысли Сократа, что человек должен руководствоваться убеждениями, которые он по глубоком размышлении признает наилучшими, Платон добавил, что эти убеждения должны быть объективно наилучшими, соответствующими единому божественному образцу. При этом он попытался всесторонне обосновать ту важную истину, что человек становится нравственным существом по мере того, как выходит за границы своего частного бытия, умеет взглянуть на себя в свете целого, всего общества, наполнить свою индивидуальную жизнедеятельность общезначимым общественным содержанием. Для него приоритет духовных стремлений перед чувственно-телесными означает в то же время приоритет общественного перед частно-утилитарным.

Сосредоточив пристальное внимание на социально-нравственной сфере, Платон высказал много плодотворных мыслей о целях человеческой деятельности, добродетелях индивида, соотношении блага личности и блага государства, о справедливости и других важных проблемах, которые не только подготовили, но и прямо легли в основу этики Аристотеля, были в

ней систематизированы и рационализированы (освобождены от мифопоэтической формы и религиозно-идеалистического обоснования).

2. АРИСТОТЕЛЬ

Сократ, Платон, Аристотель – три гения философии. Их появление в одно время и в одном месте есть явление удивительное. А тот факт, что они сложились в рамках единой линии духовного преемства (Платон – ученик Сократа, Аристотель – ученик Платона) представляется и вовсе невероятным. Сократ своими вопросами и глубоким убеждением, что добродетель есть знание, что, следовательно, нельзя правильно мыслить без того, чтобы достойно жить, положил начало философии, определил ее предмет. Его ученик Платон развернул вопросы Сократа в продуманный диалектический метод и создал учения, которые на все будущие времена обозначили направления полета европейской мысли, определили возвышенный утопизм ее замыслов. Аристотель систематизировал взгляды Платона, перевел их в строгие понятия, раскрыл земные основания и научные корреляты его божественных вдохновений. Он сделал это настолько основательно, все так расчленил, описал и обозначил, что в последующие века, когда слово Философ употребляли в единственном числе и писали с большой буквы, имели в виду

уже его, Аристотеля, а не Платона. Одним из важных моментов этой титанической работы Аристотеля явилось создание этики.

Аристотель завершил процесс становления этики и определил ее место в общей структуре философского знания как практической философии. Он разорвал пуповинную связь этики с метафизикой, показав тем самым, что как бы этика ни продолжала онтологическую предзаданность действий, в своем собственном содержании она начинается там, где имеют место действия, выпадающие из этой предзаданности и имеющие индивидуально-ответственный характер, что этику интересуют вопросы добродетели, а не истины, сколь бы близко между собой эти понятия ни соприкасались. Аристотель оторвал этику от метафизики не в том смысле, что он отрицал метафизические основания человеческого поведения (их он, быть может, обозначил даже более конкретно, чем Платон). Он разделил их на различные философские дисциплины и четко обозначил собственный предмет каждой из них. В отличие от Сократа Аристотель считал, что никакая наука не может сказать человеку, желающему прожить достойную жизнь, что ему делать в той или иной ситуации. В отличие от Платона он рассматривал фактическое

благо человека само по себе, вне соотнесенности с небесной перспективой, хотя и не отрубал эту перспективу как высочайшую возможность, вполне достойную философской санкции.

От Аристотеля дошло до нас три этических произведения – "Никомахова этика" (Ἠθικὰ Νικομάχεια, Ethika Nikomacheia), "Эвдемова этика" (Ἠθικὰ Εὐδήμεια, Ethika Eudemeia), "Большая этика" (Ἠθικά Μεγάλα, Ethika megala, Magna moralia). Кроме того, с его именем связывается еще одно небольшое сочинение "О добродетелях" (Περί ἀρετής, Peri aretes), которое на самом деле имеет более позднее происхождение, что доказывается несомненными следами стоического влияния. Наиболее полное, развернутое изложение этической теории Аристотеля содержится в "Никомаховой этике", состоящей из десяти книг. Все они переведены на русский язык: "Никомахова этика" Н. В. Брагинской, "Большая этика" Т. А. Миллер (см.: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1983. Т. 4), "Эвдемова этика" Т. А. Миллер (кн. I и VIII – см.: Приложение к книге *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987; там же в ее переводе помещено сочинение "О добродетелях") и Т. В. Васильевой (кн. VII – см.: Вопросы философии. 2002. No1).

Загадка трех этик Аристотеля является в

истории философии единственной в своем роде и не имеет общепризнанного объяснения. Во всех трех работах с той или иной степенью полноты излагается одна и та же этическая концепция. Можно, следовательно, говорить о трех редакциях одной и той же этики, существование которых, скорее всего, связано с преподавательской практикой Аристотеля.

Структура этических сочинений Аристотеля, в особенности "Никомаховой этики", с теми или иными отклонениями воспроизводит структуру его этического учения, которое распадается на учение о высшем благе или счастье, учение о добродетелях вообще, учение об отдельных добродетелях и которое последовательно рассматривает три основных образа жизни: чувственный, практический (политический), созерцательный. Внешне структура "Никомаховой этики" (основная проблематика ее книг) выглядит следующим образом: I – благо, высшее благо, разделение добродетелей; II, III (1–8) – общая характеристика добродетелей; III (9–15), IV – отдельные этические добродетели; V – справедливость; VI – дианоэтические (мыслительные) добродетели; VII – удовольствие и страдание; VIII, IX – дружба; X – удовольствие и блаженство.

ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ ЭТИКИ

Аристотель дал этике ее имя. Само слово "этика" образовано Аристотелем и введено им в качестве термина, обозначающего определенную отрасль знания. Оно восходит к древнегреческому слову ήθος (ethos), которое означало привычное место обитания (человеческое жилище, логово зверей), а также: обычай, нрав, характер, образ мыслей. Античная философия пользовалась этим термином для обозначения природы, устойчивого характера того или иного явления (например, Гераклит говорит об этосе человека, Эмпедокл – об этосе первоэлементов). Отталкиваясь от значения этоса как характера (нрава, темперамента), Аристотель говорит об этических добродетелях (т. е. добродетелях, относящихся к характеру человека, его этосу) в отличие от дианоэтических (мыслительных) добродетелей (добродетелей разума). Наука, которая изучает этические добродетели, их роль в достижении счастья, которая исследует, какой характер, какой нрав человека является наилучшим, была названа Аристотелем этикой. "Большая этика" открывается фразой, обозначающей ее предмет: "Собираясь говорить о вопросах этики..." (ἠθικών,

ethikon). Термин "этика" содержится и несет основную смысловую нагрузку в названиях всех трех работ философа, посвященных проблемам морали.

Выбор термина для отца логической науки не был, конечно, случайным делом. Он связан с самим существом предмета. Обратившись к слову "этос", Аристотель связывает добродетель с формирующимися в результате общения нравами, обычаями, привычками; он недвусмысленно полемизирует с традицией Сократа – Платона, согласно которой источником и основанием добродетели является знание. "...Отождествляя добродетели с науками, – читаем мы в "Большой этике", – Сократ упраздняет внеразумную... часть души, а вместе с нею и страсть... и нрав". И далее о Платоне: "Платон смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе и поступил неправильно: это благо не имеет отношения к добродетели как таковой. Ведя речь о бытии и об истине, он не имел оснований говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего" (ММ, I, 1, 1182a)[73].

Различия между наукой (знанием) и добродетелью Аристотель усматривает в следующем. Наука говорит о том, что собой представляют вещи; добродетель учит, как

относиться и вещам. Психологическим основанием науки является разум; психологической силой, движущей добродетельным поведением, служит разум в его единстве с неразумной частью души. Наука производит знания, обозначает границу между истиной и заблуждением; нравственность продуцирует ценности, ее критерием является различие добра и зла. Знания приобретаются в процессе обучения; нравственные добродетели являются результатом свободного выбора, опыта и привычки. Словом, нравственность касается поведения, притом в той мере, в какой это поведение зависит от самого действующего индивида.

Своеобразие предмета определяет своеобразие науки, и в отличие от теоретической философии этика является практической наукой. Цель этики, говорит Аристотель, "не познание, а поступки" (EN, I, 1, 1095a), она учит тому, как стать добродетельным, наилучшим. Если, к примеру, "астрономия и математика не имеют иной цели, чем познание и истолкование вещей, которые составляют предмет этих наук, – хотя это и не исключает, что они в иных случаях могут принести конкретную пользу" (EE, I, 5, 1216в), то этические занятия не ставят своей целью только

созерцание. Этическое исследование существует "не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой науки не было бы никакого проку" (EN, II, 2, 1103в). Этические знания имеют ценность не сами по себе, они переходят в нормы, в требования к поведению. Этика рассматривает нравственность (добродетель) "не просто чтобы знать, что она такое, но и чтобы знать, каким путем она достигается" (MM, 1, 1182а). Она является нормативной наукой, призванной показать, как и откуда появляется добродетель, развернуть программу нравственного воспитания. Более того, в этике познавательные задачи (знание добродетели самой по себе) подчинены нормативным целям – обоснованию того, как стать добродетельным.

Поскольку цель этики – помочь человеку стать лучше, стать добродетельным, то для людей неопытных в житейских делах, а также для людей невоздержанных, в частности для юношества, изучение этики мало принесет пользы. Ибо тот, кто не умеет управлять своими страстями, склонностями, тот тем более не сможет управлять ими хорошо, правильно. Но этика, считает философ, может принести огромную пользу тем, кто обладает жизненным опытом, способен

владеть собой, подчинять свои действия определенной цели. Для обильного урожая мало иметь хорошее зерно. Надо еще, чтобы оно пало на плодородную вспаханную почву. Знания о добродетели и путях ее формирования должны совпасть в индивиде с потребностью стать добродетельным. Словом, этика в интерпретации Аристотеля является не просто отражением, но одновременно выражением и продолжением реальной нравственной практики.

Этика имеет свою меру точности и ясности. Реальные формы проявления благородного и справедливого столь разнообразны, подвержены таким колебаниям, что складывается впечатление об их условном, конвенциональном (договорном) происхождении. В любом случае исключается возможность их конкретной интерпретации средствами науки. Нравственные действия, как и всякие действия, касаются частного, имеют индивидуально-неповторимый облик. А этические знания именно потому, что они знания, имеют общий характер и не могут учесть практически бесконечную уникальность отдельных действий. Критикуя этический интеллектуализм Сократа, Аристотель замечает, что знание добродетели вообще не дает еще знания добродетели в каждом отдельном случае, подобно тому, как врач лечит

не человека вообще, а всегда отдельного, единичного индивида. Неопровержимый аргумент. Аристотель ставит вопрос еще более остро. Если бы даже, говорит он, такое знание, касающееся каждого единичного акта добродетельного поведения, и было возможно, оно бы мало способствовало счастью, ибо важно не просто знать, а действовать. Правильное действие всегда является единством рационального и иррационального, наряду со знанием оно еще требует нравственной зрелости склонностей. "Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда внеразумная... часть души не мешает энергиям ее разумной... части" (MM, II, 10, 1208a; см. также: EE, VIII, 1, 1246в).

В этике истина обозначается "приблизительно и в общих чертах" (EN, I, 1, 1094в). Ее выводы являются скорее вероятными, чем точными. Речь идет о том, что этические обобщения касаются общих оснований и общих ориентации деятельности, но не могут управлять многообразием ее отдельных актов. Они охватывают некую тенденцию в мире человеческих поступков, которая пробивает себе путь через многочисленные отклонения, описывают то, что "имеет место лишь в

большинстве случаев и при соответствующих предпосылках" (EN, I, 1, 1094в).

Более того, этика вместе с политикой относится к наиболее важной науке, имеет как бы родовое значение по отношению к другим практическим наукам. Эта особая роль этики объясняется тем, что она рассматривает действия человека с точки зрения их общих оснований, конечных целей.

ВЫСШЕЕ БЛАГО

Первая особенность человеческого бытия, которую фиксирует реалистически мыслящий философ, состоит в целесообразном характере деятельности человека и многообразии целей, которые он преследует. Всякая деятельность предпринимается ради какой-либо цели. Во врачебном деле – это здоровье, в кораблестроении – судно, в стратегии – победа и т. д. Цель, ради которой предпринимается деятельность, есть благо[74]. Реальное многообразие благ нельзя подвести под одну общую идею. "Все существующее стремится не к одному благу, а каждое к своему собственному" (EE, I, 8, 1218a).

Различные цели, соответствующие различным видам деятельности, иерархически организованы. То, что является целью в одном отношении, в другом отношении может быть средством. Менее общие и важные цели подчинены более общим и важным. В этой взаимосвязанной цепочке целей для того, чтобы вообще могла состояться целесообразная деятельность, должна быть последняя цель, которая завершает эту иерархию, а значит, является в ней конечной и которой соподчинены все прочие цели. Она будет

называться высшим благом. Все остальные блага-цели являются по отношению к нему средствами. Само же оно всегда остается целью, никогда не может стать средством. Высшее благо – это своего рода цель целей. "Если же у того, что мы делаем (τὰ πρακτά, ta prakta)... существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем... ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, наше стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо (ἀγαθόν, agathon)... т. е. наивысшее благо (το ἄριστον, to ariston)" (EN, I, 1, 1094a).

Особо следует отметить, что существенный признак высшего блага, как и всех отдельных благ, состоит в его достижимости. Это – цель человеческой деятельности. Благо не является совершенством вообще, некоей сверхидеей. Критикуя в этом вопросе своего учителя Платона, Аристотель подчеркивает, что если бы даже существовало единое благо, которое одинаково обнаруживается в разных вещах или имеет онтологический статус, то человек не мог бы ни овладеть им, ни реализовать в своих поступках. Следовательно, оно не представляет интереса для этики, которая имеет дело не с благом вообще, а с

благом осуществимым, достижимым. В этике речь идет о человеческом или, как говорит Аристотель, "нашем высшем благе" (ММ, I, 1, 1183a). Высшее благо есть характеристика человеческой деятельности, и практическая реализуемость является его органическим свойством.

Следуя сложившейся этической традиции и отражая установку общественного сознания своей эпохи, Аристотель характеризует высшее благо как блаженство, или эвдемонию (счастье)[75]. Это определение имеет для него аксиоматическое значение. Вводя его, он ограничивается тем, что ссылается на общепринятое: "Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные, называют высшим благом счастье (εὐδαιμονία, eudaimonia)" (EN, I, 2, 1095a).

Блаженство, или, что одно и то же, высшее благо, есть нечто завершенное и самодостаточное. Это не сумма благ, оно само по себе делает жизнь желанной. Блаженство не может быть больше или меньше, оно тождественно самоудовлетворенности. К нему люди стремятся ради него самого. Другой характеристикой блаженства является то, что оно не может быть предметом похвалы, ибо похвала предполагает оценку с точки зрения более высокого критерия,

оно заслуживает высшего безусловного уважения. Счастье не нуждается для своего оправдания в чем-то другом. Свою награду оно несет в себе. Основной и отличительный его признак состоит в том, что оно никогда не может быть низведено до уровня средства по отношению к чему-либо. Нельзя сказать: "Я хочу быть счастливым, чтобы..."

Понятие блаженства раскрывает такую особенность человеческой деятельности, как стремление соответствовать своему назначению. Оно, в сущности, и есть не что иное, как совершенная деятельность, или, говоря по-другому, деятельность, сообразная с добродетелью, а если добродетелей несколько, то с самой лучшей добродетелью. Чтобы понять логическую оправданность такого вывода, следует отметить, что добродетель (αρετή, arete) в античности, в том числе во времена Аристотеля, еще не имела специфически морального смысла, т. е. еще не понималась как делание добра другому человеку. Она означала просто добротность, соответствие некоей вещи, явления своему назначению. В этом смысле говорилось, например, о добродетели коня, плотника, глаза и т. д. "В самом общем смысле добродетель – это наилучшее состояние" (ММ, I, 4, 1184a). Под

добродетелью понималось все, "что имело преимущественную значимость для индивида или вещи, будь то практического, нравственного, интеллектуального или физического свойства"[76]. Поэтому выражения "совершенная деятельность" и "деятельность, сообразная с добродетелью" означали одно и то же.

Блаженство, будучи состоянием живого деятельного индивида, реализующего собственное назначение, нуждается также в некоторых внешних предпосылках, например в благородстве происхождения. К таким предпосылкам относятся также удачливость, богатство, общественный почет, красота, наличие друзей и другие факторы, способствующие хорошим поступкам. Конечно, превратностям судьбы и другим внешним обстоятельствам не так легко нарушить человеческое счастье, ибо блаженный – это тот, кто поступает наилучшим образом не вообще, а при данных обстоятельствах. Только крупные и постоянные удары судьбы, великие и многочисленные несчастья, подобные тем, которые обрушились на троянского царя Приама, могут стать неодолимым препятствием на пути к блаженству, хотя даже они не способны добродетельного человека сделать злосчастным. Для счастья нужна как полнота добродетели, так и

полнота жизни. Одна ласточка, говорит Аристотель, не делает весны, точно так же мы не назовем счастливым человека, если он прожил счастливо всего лишь один день или другое короткое время.

Аристотель задает вопрос, который есть в то же время определение счастья (блаженства): "Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни?" (EM. I, 11, 1101a).

Как на Олимпийских играх награждаются не самые сильные и красивые, а самые сильные и красивые из тех, кто принимал участие в состязаниях, так и высшее благо раскрывает себя в деятельности, в ходе применения. "Прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки" (EN, I, 9, 1099a). При этом благо не есть то, что лежит за этими поступками в конце, что приобретается лишь по их завершении. Оно присутствует в самих поступках. Добродетельные поступки сами есть величайшее удовольствие. Поступки, сообразные добродетели (κατ 'άρετήν, kat'areten), говорит Аристотель, сами по себе являются благими, добрыми (ἀγαθαί, agathai). И кто не радуется таким поступкам, не

испытывает наслаждения при их совершении, тот не может считаться счастливым. Счастье – "это высшее и самое прекрасное (благо), доставляющее величайшее удовольствие" (EN, I, 9, 1099a).

Относительно названия высшего блага – счастья – и его формального определения – то, лучше, чего не бывает, – сходятся все, но понимают его по-разному. Одни видят его в удовольствиях, другие в почете, богатстве и т. д. Представление о благе и счастье люди складывают исходя из образа жизни, который они ведут. Существует три образа жизни: чувственный, государственный, созерцательный. Для определения того, какое из пониманий счастья является наиболее правильным и что оно собой представляет по сути, надо "принять во внимание назначение (ἔργον, ergon) человека" (EN, I. 5, 1097b).

Анализ природы человеческого индивида показывает, что он разумен, вернее, разумно деятелен. В этом его специфика, отличие от других живых существ. "Назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения" (EN, I, 6, 1098a). Из этого вытекает, что высшее благо состоит в деятельности души, сообразной добродетели. Определение Аристотеля согласуется с

традиционным представлением, согласно которому из трех видов благ – внешних, относящихся к телу и относящихся к душе – наилучшими благами, или благами в собственном смысле слова, являются относящиеся к душе. Но что представляет собой душа человека?

Она имеет сложное строение. Душа включает внеразумную (ἄλογον, alogon) часть, которая, в свою очередь, подразделяется на: а) растительную (το φυτικόν, to phytikon), совершенно непричастную к разуму, не имеющую "доли в человеческой добродетели" (она наиболее полно обнаруживается во время сна), и б) стремящуюся, гневливую, вожделеющую (ἐπιθυμητικόν, epithymetikon), причастную к добродетели, но лишь постольку, поскольку она повинуется разуму, может направляться правильными суждениями.

Вторая подлинно человеческая часть души – та, которая обладает суждением (λόγον ἔχον, logon ekhon), т. е. разум (διάνοια, dianoia). Эта часть души также бывает двоякой. "С одной стороны, она обладает им в собственном смысле слова и сама по себе, а с другой – это нечто, слушающееся суждения, как ребенок отца". Отличие практического или рассуждающего разума (λόγος πρακτικός, logos praktikos, διάνοια πρακτική,

dianoia praktike), основной добродетелью, выражением совершенства которого является рассудительность (φρόνησις, phronesis), от теоретического или познающего (ἐπιστημονικόν, epistemonikon), основной добродетелью, выражением совершенства которого является мудрость (σοφία, sophia), имеет для этической теории Аристотеля существенное значение. Соответственно разделению разумной души происходит разделение добродетелей: "одни добродетели мы называем мыслительными (διανοητικοί, dianoetikai), а другие – нравственными (ήθικαί, ethikai); мудрость, сообразительность и рассудительность – это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие – нравственные" (EN, I, 13, 1103a). Мыслительные (или дианоэтические) добродетели образуют первую эвдемонию, высшее, самое ценное человеческое блаженство, которое Аристотель называет еще проявлением божественного в человеке. Нравственные или этические добродетели образуют вторую эвдемонию. Как мы уже отмечали, собственным предметом этики являются нравственные добродетели, которые ведут хотя и к второй по рангу, но тем не менее эвдемонии.

НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Нравственные добродетели возникают как результат взаимодействия разумной и неразумной частей души. Точнее, речь идет об отношении повинующегося разума к стремящейся части души. В этом смысле добродетели являются специфической мерой человеческого бытия. Животные и боги не причастны к ним, так как первым для этого недостает разума, а вторые лишены аффектов, неразумных страстей. Животные ниже добродетелей, боги выше их. Добродетели есть мера человечности.

Сложное строение души, борьба между отдельными ее частями, столкновение чувств, страстей и разума – это одна из важных тем античной культуры, имеющая также существенное значение в эволюции этических знаний. Сократ, в сущности, сводил душу к разуму, полагая, что правильное понимание однозначно ведет к добродетельному поведению; для него разум не только высший, но и единственный авторитет в вопросах нравственности. Платон признает сложное строение души, но при этом ее идеально-умственную и чувственную части резко противопоставляет друг другу; они и

располагаются в разных частях тела; первая – в голове, вторая – в туловище. Неразумную часть души он исключал из состава добродетелей. Аристотель делает значительный шаг вперед. Он считает, что неразумная часть (точнее, ее животная подчасть) причастна к добродетели. Самая существенная характеристика нравственной добродетели состоит в следующем: "Добродетель – это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность – это ее противоположность" (EN, II, 2, 1104в).

Мало сказать, что склонности вместе с разумом входят в состав этических добродетелей. Существенное значение имеет их конкретное соотношение, которое является оптимальным тогда, когда разум господствует, а чувства повинуются. Склонности, аффекты составляют предмет, вещество этических добродетелей, а разум – их управляющее начало. При этом склонности нельзя истолковывать как пассивный и малозначащий элемент; они представляют собой деятельно-стимулирующее начало. Добродетель, пишет Аристотель, возникает тогда, когда верно направленный разум согласуется с движением чувств, а движение чувств согласно с разумом. Движения чувств имеют относительную

самостоятельность, им свойственна своя собственная добродетель. Более того, "скорее верно направленное движение чувств, а не разум служит началом добродетели" (ММ, I, 7, 1206в). Если, скажем, чувства направлены верно, то разум, как правило, тоже следует за ними и помогает совершить прекрасные дела. Если же, напротив, источником добродетельного поведения является разум, то чувства не всегда охотно следуют за ним, а часто и вовсе противятся. Словом, от чувств, склонностей легче прийти к добродетели, чем от разума. Наиболее совершенным путем добродетельного поведения является такой, когда импульсы к нему идут с обоих полюсов, когда верно направленный разум встречается с верно направленными чувствами.

Исходя из этических текстов Аристотеля, можно предположить, что добрый настрой чувств, скорее всего, состоит в их готовности слушаться указаний разума. Сама же эта готовность, видимо, определялась их витальной силой: она могла быть чрезмерной, что служило источником противодействия разуму; могла быть недостаточно развитой для деятельного осуществления разумно обозначенных целей; оптимальным, по-видимому, являлось некое среднее их состояние, делавшее их открытыми для

подчинения разуму как господствующему началу. Отношения разума и аффектов (чувств) могут напоминать отношения возницы и непослушных коней, а могут напоминать отношения отца и послушных детей. Во втором случае – случае готовности быть послушными – они соучаствуют в добродетели.

Таким образом, внутреннее расчленение души на разумную и неразумную части, конкретная иерархия этих частей, в которой господствующая роль принадлежит разуму, имеют исключительно важное значение для понимания своеобразия нравственных добродетелей. Более того, сама нравственная задача возникает только потому, что природа человека реализуется не спонтанно, не самопроизвольно, что переход природных возможностей индивида в действительность его бытия опосредован разумом, сознательными решениями. Актуализация своего назначения становится для индивида сознательным и в этих пределах индивидуально ответственным актам. Этические добродетели призваны придать этому процессу оптимальный, наиболее совершенный вид. "Поступать согласно верному суждению (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, kata ton orthon logon) – это общее правило" (EN, 1103b), – утверждает Аристотель, тут же, правда, оговариваясь, что

общие правила, как впрочем и частные, имеют условный характер и не является достаточным основанием для выбора конкретного поступка. "Верное суждение" (ὀρθός λόγος, orthos logos) в данном случае – не эпистемологический, а этический термин, он означает правильное, взвешенное суждение, его можно считать другой формулировкой понятия рассудительности.

Добродетели являются прижизненными приобретениями человеческого индивида. Согласно Аристотелю, душевные движения, силы бывают троякого рода: а) страсти, движения чувств (πάθη, pathe), к коим относятся гнев, страх, радость, зависть и т. д. – все, чему сопутствует удовольствие и страдание; б) предрасположенности (δυνάμεις, dynameis), причина существования чувств, страстей; в) состояния (ἕξεις, hexeis), приобретенные свойства, устои души или то, в силу чего мы верно или дурно относимся к чувствам, страстям. Добродетели не подходят ни под понятие чувств, ни под понятие их причины, они суть приобретенные состояния души. "Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе" (EN, II, 1, 1103a). Они не возникают помимо природы, ибо для того чтобы возможно было дать правильное направление определенным

склонностям, прежде должны существовать сами склонности. Если бы не было таких аффектов, как страх и гнев, то не могла бы существовать и такая добродетель, как мужество. Точно так же, не будь чревоугодия и похотливости, нельзя было бы говорить об умеренности. Словом, природа дает для добродетелей определенный материал в виде чувств, страстей. Сама же она есть устой, состояние души, ее устойчивое состояние, задаваемое правильным суждением, разумом.

Воспитание нравственного предстает как преодоление природного именно по той причине, что изначально природные склонности противоречивы и не содержат однозначной позитивной нравственной ориентации. Формирование добродетелей отнюдь не является только или хотя бы даже по преимуществу интеллектуально-образовательной задачей. Этическая добродетель слагается путем привычек, от них-то она и получила свое название (речь идет о том, что в древнегреческом языке слова "нрав" (ήθος, ethos) и "привычка" (ἔθος, ethos) отличались друг от друга одной буквой: в первом случае это была седьмая буква алфавита – эта (η), во втором – пятая буква: эпсилон (ε). В этом смысле она есть свойство и результат поведения, практического опыта общения. Люди становятся справедливыми,

на деле действуя справедливо, мужественными, поступая мужественно. Устои души, ее приобретенные состояния зависят от различия деятельностей. Поэтому многое зависит от того, к чему люди с самого начала приучаются, какие привычки прививаются им с детства. Решающее значение имеют первые поступки и формируемые на их основе привычки.

Аристотель, конечно, прав. Беда нравственного воспитания и по сегодняшний день состоит в том, что по его поводу слишком много рассуждают. Рассуждением нельзя выработать морального качества, как и любого другого практического навыка (умения плавать, мастерить и т. д.). Поступки, привычные формы поведения, реальные общественные связи с другими индивидами, вырабатываемые на основе всего этого навыки и такт поведения – вот что решающим образом определяет внутренние моральные устои личности. Так как добродетель является функцией практической деятельности, то она каждый раз индивидуализирована: "поступок связан с частным обстоятельством" (EN, VI, 8, 1141в). Добродетельность в каждом отдельном случае имеет свою собственную меру, определить которую невозможно без соответствующих навыков, привычек, без сформировавшегося в

живом опыте общения такта. Для этого необходимо в страстях и действиях добиваться середины. Речь идет об известном аристотелевском принципе золотой середины. Что здесь имеется в виду?

Существуют каждый раз как бы три душевных состояния, два из которых порочны: одно – в силу избытка, другое – в силу недостатка. И только третье, расположенное между этими двумя крайними точками, является похвальным. Есть избыток (υπερβολή, hyperbole), есть недостаток (ελλειψις, elleipsis), а есть середина (τὸ μέσον, to meson). "Как в страстях, так и в поступках пороки переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же умеет находить середину и ее избирает" (EN, II, 6, 1107a). Мужество – середина по отношению к двум крайностям: трусости и безумной отваге; щедрость же соответственно находится между скупостью и расточительностью, мотовством и т. д. "Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает" (EN, II, 5, 1106в).

Речь идет не об арифметической середине. В таком случае моральный опыт свелся бы к простой бухгалтерии. Середина, по мнению

Аристотеля, тождественна совершенству; ошибаться можно различно, а действовать правильно только одним путем. Добродетели суть середина, если их рассматривать с точки зрения сущности, но по своему совершенству и значению их можно назвать крайностями, т. е. они представляют собой крайнее совершенство. В избытке и недостатке самих по себе нет середины (например, про трусость или скупость нельзя сказать, что в каких-то дозах они плохи, а в каких-то хороши, они являют собой порок в любых количествах). Так и в середине нет избытка и недостатка (например, про мужество или щедрость нельзя сказать, что они бывают недостаточными или чрезмерными, они или есть, или их нет). Словом, речь идет о том, чтобы в каждом отдельном действии достигать того единственного, в этом смысле крайнего, предельного совершенства, которое свойственно этому действию. Если этические добродетели существуют в надлежащее время и надлежащих обстоятельствах, направлены на тех, кто этого заслуживает, возникли из причин и проявляются в форме, в которой подобает, то это и будет означать середину, а вместе с тем и совершенство.

Вопрос о роли принципа правильной середины в этической теории далеко не очевиден[77]. По всей

вероятности, он является теоретическим обобщением восходящего к Семи мудрецам, типичного для нравственного сознания и этической мысли античности принципа меры. Середина вообще есть равноудаленность от обоих краев. Если десять много, а два мало, то середина будет равна шести. Но это не означает, что если, например, пищи на 10 мин (мина – денежная единица) будет много, а на 2 мины мало, то питаться надо на 6 мин. Для иного и это будет много, а для другого мало. Добродетель как середину нельзя понимать как свойство поступков вообще, она есть свойство человека, совершающего поступки. Ее нельзя поэтому рассматривать в отрыве от действующего субъекта. При этом Аристотель, как бы желая исключить догматизацию, особо подчеркивает, что середина часто бывает ближе к одной крайности, чем к другой. Так, мужество ближе к безумной отваге, чем к трусости, умеренность ближе к бесстрастию, чем к избытку, т. е. невоздержанности. И это, между прочим, один из основных аргументов Аристотеля, в силу которого нельзя ограничиваться общей характеристикой добродетелей, а каждую из них надо рассматривать отдельно. Словом, середину каждый раз надо искать, найти середину в чем бы

то ни было, говорит Аристотель, очень трудно.

Как бы ни понимать принцип середины и его роль в этике Аристотеля и его философии в целом, совершенно бесспорно, что этику Аристотеля ни по ее теоретическому содержанию, ни по нормативным предписаниям нельзя выводить из этого принципа или сводить к нему. Мы видели, что сама середина Аристотеля не такая уж середина. Она имеет мало общего с мещанской трезвостью, которая заставляет осторожничать, бояться резких перемен, сильных душевных движений. Середина – это всегда крайне совершенная позиция индивида по отношению к аффектам и действиям.

В этом смысле середина в такой же степени определяет добродетельность индивида, в какой и сама зависит от этой добродетельности. Кроме того, принцип середины вовсе не является единственным, ни даже основным признаком добродетельных действий. Не менее существенное значение имеет их сознательно-намеренный характер.

Чтобы быть добродетельным, действие должно быть намеренным, сознательно взвешенным, осознанно выбранным. Что это значит?

Прежде всего, Аристотель отличает действия

непроизвольные (ἀκούσιος, akusios) от произвольных (ἑκούσιος, hekusios)[78]. Под непроизвольным он фактически понимает поступок, совершаемый помимо воли индивида, причина которого находится вне действующего лица. Таковы действия, совершаемые подневольно (βία, bia), возникающие в результате однозначной внешней необходимости (например, прямого человеческого насилия). К ним примыкают так называемые смешанные действия, которые совершаются самим индивидом, но в условиях крайне ограниченного выбора. Таковы, например, действия человека, совершающего постыдный поступок, чтобы спасти родителей или детей, находящихся в руках злодея. Аристотель ссылается в этой связи на ситуацию, когда во время бури выбрасывается имущество за борт, чтобы облегчить судно. Эти поступки в конкретных обстоятельствах произвольны, ибо непосредственно совершаются самим действующим лицом, но рассмотренные сами по себе, они все же являются непроизвольными, ибо человек сам не избрал бы для себя такой доли.

К разряду подневольных относятся также поступки, совершаемые индивидом в условиях, превышающих человеческие возможности, когда он в силу самой объективной ситуации теряет

контроль над своими действиями, как, например, во время пожара, страшной грозы. Они не могут быть ни предметом похвалы, ни осуждения, а скорее сочувствия. И тем не менее есть поступки, которые нельзя совершать и которые не могут быть оправданы ни при каких обстоятельствах ("смехотворными кажутся причины, принудившие Алкмеона у Еврипида убить мать" – NE,1110a)[79]. Последнее замечание Аристотеля, рассмотренное в свете последующего этического и историко-культурного опыта, наполняется смыслом, который сам Аристотель вряд ли вкладывал в него. Мы могли бы истолковать его так: сын не может убивать мать ни при каких обстоятельствах. Это – важнейшая моральная истина. Она, независимо от того, домысливаем ли мы ее или она действительно заключена в "Никомаховой этике", затерялась в примечаниях к последней, как и вообще во всех других этических текстах античности.

Следующим классом непроизвольных действий являются действия по неведению (δι 'ἄγνοιαν, di'agnoian). Речь идет не о невежестве и не об отсутствии таких знаний, которые, вообще-то говоря, были доступны человеку, а именно о неведении. Аристотель отличает действия "по неведению" от действий "в

неведении" (ἀγνοών, agnoon). Так, пьяный совершает дурные поступки в неведении, т. е. непосредственно не сознавая, что он делает. Но это – сознательно избранная несознательность. Злоупотребляя алкоголем, он знал (ведал), чем это может грозить, и в данном случае речь идет о порочном поведении, за которое индивид несет ответственность. Поступок по неведению имеет место тогда, когда остаются неизвестными некоторые частные или случайные обстоятельства, которые помимо воли действующего лица изменяют сознательно задаваемый смысл поступка (когда, скажем, желая дружески обнять кого-то руками, сбивают его с ног, пемзу принимают за камень, сына по ошибке принимают за врага и т. д.). На практике трудно бывает определить, совершен ли поступок по неведению или он был преднамеренно задуман. Критерием является последующее отношение индивида к совершенному им самим деянию. Поступки по неведению имеют результатом страдания и раскаяние того, по чьей ошибке они произошли.

"Если непроизвольное совершается подневольно и по неведению, то произвольное – это, по-видимому, то, источник чего в самом деятеле, причем знающем те частные

обстоятельства, при которых поступок имеет место" (EN, III, 3, 1111a). К ним Аристотель относит также действия, совершенные в ярости или по влечению,

ибо и то и другое свойственно человеку. Добродетельное поведение связано с произвольностью, оно предполагает, что воля является ближайшей причиной действия. Однако это не значит, что все произвольные действия суть добродетельные, ибо первые свойственны и детям, и животным. Аристотель вводит дальнейшее уточнение, связанное с понятием сознательного выбора, преднамеренности (προαίρεσις, proairesis). Так, внезапные действия, совершаемые по влечению или в яростном порыве, являются произвольными, но их нельзя назвать сознательно избранными.

Он отличает преднамеренность от желания (βούλησις, bulesis); желание у Аристотеля не тождественно влечению (ἐπιθυμία, epithymia), отличается от него моментом сознательной концентрированности на определенном благе. Желание похоже на преднамеренность, но тем не менее отличается от нее. Преднамеренность не имеет дела с невозможным, желание имеет (например, желание бессмертия); преднамеренность направлена на то, что

находится в нашей власти, а желание не всегда (например, желание победы тому или иному атлету); преднамеренность касается средств (нельзя сказать: "Я намереваюсь быть здоровым или блаженным"), а желание – целей. Следовательно, хотя преднамеренность всегда произвольна, тем не менее произвольное преднамеренности не тождественно.

Для уяснения содержания понятия преднамеренности важно сопоставить его также с мнением. Здесь, как и при сравнении с желанием, отличительный признак преднамеренности – направленность на то, что в нашей власти и что нам известно, в то время как мнение может простираться и на невозможное, и на неизвестное. Кстати, Аристотель замечает, что лучшие намерения и лучшие мнения встречаются не у одних и тех же людей. Некоторые имеют наилучшие мнения, но делают весьма порочный выбор.

Преднамеренность является, следовательно, внутренним, субъективно-психологическим основанием нравственного поведения, и его существенный признак состоит в том, что ему предшествует предварительное взвешивание мотивов, выбор, заранее принятое решение. Предметом сознательного решения является не все

вообще и не все обстоятельства человеческой жизни, а только то, совершение чего находится во власти выбирающего. И не просто во власти человека, а то, что совершается не всегда одинаковым образом, исход чего сам по себе не ясен и существенно зависит от позиции, которую он (выбирающий) займет.

Проводя различие в сфере причинности, Аристотель выделяет "природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека" (EN, III, 5, 1112a). Последняя сфера причинных отношений, где человеческий индивид является решающей величиной, как раз и является областью нравственно-ответственных действий, областью нравственных решений. Преднамеренность, собственно говоря, и есть то, что избрал человек в результате сознательно принятого решения. Преднамеренность есть тот решающий пункт, благодаря которому индивид конституирует себя в качестве субъекта нравственного действия.

Поскольку преднамеренность является рационально взвешенным решением индивида, то может создаться впечатление, будто Аристотель признает только логически продуманные механизмы нравственного поведения. В действительности, конечно, это не так. Намерение,

согласно Аристотелю, является лишь одним из моментов (хотя и очень важным) в субъективно-психологической детерминации нравственного действия. Оно касается только средств. Но действия, как известно, не могут состоять из одних средств, они должны содержать в себе и цели. Цели задаются самой природой индивида, они заложены в его воле, желаниях. Общая целевая установка нравственных действий состоит в стремлении к счастью, к высшему благу. Добровольность, в том числе намеренность действий, является способом реализации, осуществления этой нравственной цели. Добродетельный опыт поведения не отменяет, а продолжает и реализует объективную телеологию человеческого существования.

Понятие преднамеренности выражает также такое соотношение мотивов человеческого действия, такую степень саморегуляции, когда господствующее место занимает практический разум, притом господствующее по отношению к склонностям. Принимать решение (βούλεσθαι, bulesthai) и рассчитывать (λογίξεσθαι, logizesthai) – это одно и то же, причем "никто же не принимает решений о том, что не может быть иначе" (EN, VI, 113a), – говорит Аристотель. Если понятие произвольного действия фиксирует то

обстоятельство, что его источник находится в воле действующего индивида и позволяет говорить о психологической вменяемости действия, то понятие преднамеренности выражает то превалирование разума над аффектами, которое придает вменению этический смысл. Этические добродетели начинаются тогда, когда не простое стремление к удовольствию, а голос разума становится направляющим началом поведения. Аристотель говорит также о природной добродетели (φυσική ἀρετή, physike arete), но это не есть добродетель в собственном смысле слова (κυρίως ἀρετή, kyrios arete). "Как сложное тело, двигаясь вслепую, сильно ушибается, поскольку лишено зрения", так и природная добродетель, о чем свидетельствует пример неразумных детей и зверей, может обернуться во вред. "Когда же человек обрел ум... тогда склад (ἕξις, hexis) [души], хотя он и подобен [природной добродетели], будет добродетелью в собственном смысле этого слова" (EN, VI, 13, 1144b).

Аристотель, таким образом, стоит у истоков той плодотворной и сегодня уже общепризнанной научной традиции, которая связывает специфику нравственности со свободой воли. Еще более важно, однако, что он вкладывает в понятие свободы воли ясный и глубокий смысл. Свобода

воли означает для него преобладание разума, правильного суждения в противоречивой структуре человеческой мотивации. Это – способность действовать мудро, взвешенно, т. е. со знанием дела, а не под влиянием слепых чувств и предрассудков.

Завершая общий анализ этических добродетелей, Аристотель дает следующее определение: "Итак, в связи с добродетелями мы сказали в общих чертах об их родовом понятии, а именно, что они состоят в обладании серединой и что это нравственные устои или склады души; о том также, что чем они порождаются, в том и сами деятельны (πρακτικοί, praktikai); о том, что добродетели зависят от нас и что они произвольны и, наконец, что они действуют так, как предписано верным суждением" (EN, III, 8, 1114в).

В связи с этим определением Аристотель делает одно очень важное уточнение: поступки и нравственные устои души произвольны не в одном и том же смысле, поступки находятся в полной нашей власти от начала до конца, с учетом их особых обстоятельств. А устои души подвластны нам только в начале, в первых поступках, которые их задают, а постепенное их складывание происходит незаметно, как в случаях болезней.

Поэтому верно как то, что человек формирует свой характер, так и то, что человек сам является жертвой своего характера. Во всяком случае, это разграничение характера долга и меры ответственности за психологическую мотивацию имеет исключительно важное значение для построения адекватной этической теории; продолжением размышлений в этом направлении стало введение Дж. Муром различения правил долга и идеальных правил.

ДЕСЯТЬ ОТДЕЛЬНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Общее определение добродетелей недостаточно, так как отдельные добродетели ближе то к одной крайности, то к другой и, кроме того, каждая из них имеет свою материю поступков и сферу обнаружения. Аристотель выделяет десять добродетелей: мужество (ἀνδρεία, andreia), благоразумие (σωφροσύνη, sophrosyne), щедрость (ἐλευθεριότης, eleytheriotes), великолепие (μεγαλοπρέπεια, megaloprepeia), величавость (μεγαλοψυχία, megalopsychia), честолюбие (φιλοτιμία, philotimia), ровность (πραότης, praotes), дружелюбие (φιλία, philia), правдивость (ἀλήθεια, aletheia), любезность (εὐτραπελία, eutrapelia).

Мужество состоит в способности безбоязненно встречать достойную смерть и все то, что непосредственно грозит смертью. Речь идет о такой безбоязненности, которая проистекает из нравственных причин. Достойной считается смерть во имя достойной цели. "Тот, кто осмысленно устремляется ради добра в опасность и не боится ее, тот мужествен, и в этом мужество" (ММ, 1191a). Мужественный человек характеризуется тем, что он страдания, боли и даже возможную смерть предпочитает

бесчестному, позорному поступку (бегству с поля битвы). Подчеркивая решающую роль цели, во имя которой обнаруживается стойкость перед лицом величайших опасностей и возможной гибели, Аристотель вместе с тем отмечает и то, что мужественный человек может отчаяться и негодовать, когда сталкивается с нелепой смертью (во время бури или при болезни), хотя и в этом случае он остается безбоязненным.

Нельзя отнести к мужеству смелость, которая обнаруживается в гневе, проистекает из жажды мести, из самонадеянности, из-за неопытности. Из того, что обычно называется мужеством, более всего под это понятие подходят гражданское мужество, ибо оно вдохновляется, как правило, прекрасными идеями и целями, и мужество в ярости, так как ярость тоже может способствовать достижению прекрасного. Крайностями по отношению к мужеству являются страх и безумная отвага. Тот, в ком недостает соответствующей страсти и кто более подвержен страху, называется трусом. Тот, в ком избыток этой страсти и кто бездумно отважен, именуется смельчаком. "Мужество – это обладание серединой в отношении к внушающему страх и придающему отвагу" (EN, III, 11, 1111a). Мужество обнаруживается в страхах, соразмерных человеку.

Ведь есть страшные вещи, которые одинаково страшны всем, как, например, стихийные бедствия, землетрясения. Не испытывать страха в подобных случаях есть род тупости. Мужество обнаруживает себя по отношению к страшным вещам, которые, однако, страшны не для всех одинаково и отношение к которым зависит от нравственной стойкости человека.

Но оно, как уже отмечалось, не одинаково относится к своим крайностям и отстоит дальше от страха, чем от отваги. Желающий стать мужественным должен, прежде всего, научиться переносить боли и страдания. Поскольку мужество ближе к отваге, то на практике важно проводить различие (порой очень тонкое) между действительно мужественным человеком и безоглядным смельчаком. Мужественный решителен в деле, но спокоен в ожидании. Смельчак хвастлив и полон рвения перед рискованным делом, но пасует в самой опасности.

Где, в каких ситуациях от человека требуется мужественное поведение? Это – война, поведение во время битвы. Мужество как этическая добродетель и война как общественное отношение соотнесены друг с другом, представляют собой два аспекта одного и того же отношения – этико-психологический и социологический.

Мужество представляет собой нравственно достойный способ поведения в бою. Не случайно в греческом языке, как и во многих других (в русском в том числе), слова, обозначающие мужчину, который исторически выполнял роль воина, и мужество, этимологически совпадают.

Если мужество обозначает нравственную меру по отношению к страданиям, притом к самым сильным, связанным с опасностями для жизни, то следующая добродетель – благоразумие (в другом переводе: умеренность) представляет нравственную меру, середину, по отношению к удовольствиям. И не ко всем удовольствиям, а только телесным. И среди телесных только к таким, которые являются общими у человека с животными и именуются обычно низменными, скотскими. Они связаны со вкусом и осязанием, прежде всего, конечно, с осязанием. Скажем, чрезмерное наслаждение запахом роз или пением птиц никто не назовет неумеренностью. А вот избыток в еде, питье, любовных утехах вполне заслуживает этого названия.

Избыток в наслаждениях является распущенностью. Недостаточность стремления к наслаждениям не имеет соответствующего названия и состоит в бесстрастии. Благоразумие ближе к бесстрастию, чем к распущенности. Более

того, отклонения от него, как правило, бывают в сторону излишества в наслаждениях. Путь к благоразумию состоит в том, чтобы не давать воли распущенности. Распущенность более произвольна, искусственна, чем трусость, и поэтому более заслуживает порицания. Благоразумие связано с немногочисленностью и умеренностью влечений, когда они следуют верному суждению, подобно тому как ребенок повинуется предписаниям воспитателя.

Щедрость – середина в отношении к имуществу, к деньгам, к их даянию и приобретению, но более всего к даянию. Это не просто свойство, позволяющее легко расставаться со своим имуществом. Щедрость связана с нравственными мотивами: она осуществляется во имя добрых дел и по отношению к тому, кто этого заслуживает, и в надлежащих размерах, и в надлежащее время, и т. д. Щедрый человек характеризуется тем, что в его иерархии ценностей добродетель занимает более высокое место, чем богатство.

Противоположностями щедрости являются скупость и мотовство. Мотовство как некое избыточное, неразборчивое расходование денег (пускание их на ветер), кажется, менее заслуживает порицания. Но следует иметь в виду,

что моты обычно неразборчивы в средствах при приобретении богатства и в большинстве случаев являются людьми распущенными. Тем не менее более далекой крайностью щедрости является скупость, ибо этот порок встречается чаще, от него трудней избавиться. Скупость толкает к незаконным приобретениям, хотя существует и другой род скупцов, которые действуют по правилу: чужого не возьму, но и своего не дам.

Великолепие как добродетель также обнаруживается в отношении к имуществу. В этом оно схоже с щедростью. В отличие от щедрости великолепие связано с большими затратами, которые подчинены красоте, величию предприятия. Они направлены на почитание богов, на общественные дела (устройство хора, постройку общественного здания и т. д.). В частных делах великолепие обнаруживается в единичных событиях (свадьба, встреча редких гостей и т. д.). Великолепие, согласно Аристотелю, свойственно людям богатым, знатным, благородным. Противоположностями великолепия являются мелочность и безвкусная пышность. Мелочный человек, даже сильно потратившись, может погубить дело из-за мелочи. А тот, кто склонен к другой крайности – избытку, напротив, излишне блистает роскошью, безвкусен

в богатстве и пышности.

Разграничение между великолепием и щедростью, как и следующее за ним разграничение между величавостью и честолюбием, очень примечательно. Они в такой же мере свидетельствуют о наблюдательности, тонкости суждений философа, в какой и об акцентированном аристократизме его нормативных установок. Аристотель *с* особой любовью описывает и возвышает те личностные качества, которые свойственны высшим слоям господствующего класса, которые по своей сути являются аристократическими.

Величавость[80] обнаруживает себя прежде всего по отношению к чести и бесчестию. Величавый считает себя достойным великой чести, и в самом деле достоин этого. Это – добродетель аристократов, хотя, разумеется, одно благородство происхождения, богатство, высокое положение в государстве недостаточны для нее. Требуется также формирование соответствующего душевного склада. Избыточная крайность здесь – спесивость, недостаточная крайность – приниженность. Но людей, подверженных этим крайностям, говорит Аристотель, "считают не злыми (κακοί, kakoi), так как они не делают зла, а заблудшими (ἡμαρτημένοι, hemartemenoi)" (EN,

1125a). Во всяком случае, крайности, обрамляющие величавость, не столь порочны, как крайности, окружающие другие добродетели. В этой связи уместно напомнить мысль Ницше, что аристократическая мораль (в отличие от рабской морали слабых) не знает противоположности добра и зла, а только хорошего и плохого.

Величавость – пятая, серединная добродетель в десятисловии Аристотеля. Она является своего рода кульминацией всех этических добродетелей: "Величавость – это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства" (καλοκαγαθία, kalokagathia)" (EN, 1124a). Аристотель описывает способ действия и привычки величавого так, как в истории культуры, да и в истории философии было принято описывать поведение мудреца (того, кто является воплощенной добродетелью), полагая, что сам этот способ действия и привычки имеют нормативный смысл. На вопрос, как вести себя человеку, желающему вести себя достойно, он может ответить: "Так, как величавый человек".

Величавость связана с великой честью. Вообще с честью, с честью в ее обычных, массовидных проявлениях связана еще одна

добродетель. Для нее у Аристотеля нет наименования. Она является серединой между честолюбием и нечестолюбием.

Серединное состояние в связи с отношением к гневу Аристотель именует ровностью. Крайностями здесь являются своего рода безгневность и гневливость. Ровность дальше отстоит от избыточной крайности, чем от недостаточной, ибо излишне гневливые люди встречаются чаще, да и для совместного общежития они хуже, чем безгневные. Гневливых философ называет также злобными, желчными, горячими.

Заключают аристотелевский каталог добродетелей три сугубо аристократические добродетели, определяющие нравственную меру поведения в процессе праздного, досужего общения, не обремененного никакими привходящими обстоятельствами – статусом, интересом, выгодой, страстями и т. д. Это – общение, обязывающая сила которого состоит в самом общении, факте совместного пребывания уважающих друг друга людей. Таковыми являются дружелюбие, правдивость, любезность.

Дружелюбие, как признает Аристотель, – не строгое и не точное название. Оно задает общую диспозицию и атмосферу общения, которая очень

похожа на дружбу, но без того особого, избирательного отношения, которое свойственно дружбе. Добродетельный в этом отношении человек является обладателем серединного состояния в общении, будет вести себя одинаково со всеми людьми, учитывая, разумеется, их различия и руководствуясь необходимым в каждом случае нравственным тактом. Порочными крайностями в общении посредством речей и предметов будут, с одной стороны, угодничество, подхалимство, а с другой – вздорность, вредность. Этот душевный склад связан с удовольствиями и страданиями, какие бывают при общении. Дружелюбный будет "общаться со всеми как должно, а соотнося [все] с нравственной красотой и пользой, он будет стараться не доставлять страданий или доставлять удовольствия" (EN, IV, 1126b). Причем для него это важно не просто, чтобы доставить удовольствие и не доставить страдания, а именно в связи с нравственными соображениями.

Правдивость – тоже условное обозначение, оно не имеет собственного названия. Зато здесь четко обозначены порочные крайности: хвастовство и притворство. Хвастун приписывает себе славу, которую он вообще не заслуживает или заслуживает не в такой большой степени. Он это

может делать по разным поводам (ради славы или наживы). Притворство – сознательное принижение своих заслуг, это может делаться из-за скромности, как, например, в случае с Сократом, но может быть и формой лицемерия, когда притворяются по ничтожным поводам, или формой хвастовства, как в случае лаконян, демонстративно пренебрегавших одеждой. Притворство хотя бывает безобидным, является тем не менее порочной крайностью, правда, не столь опасной, как хвастовство. Хвастун хуже притворы. В случае правдивости речь идет не о соблюдении договоров и прочих фиксированных в качестве обязательных норм, а о черте характера, проявляющейся в вольных речах и поступках, в необязательных ситуациях. "Такого, вероятно, будут считать добрым человеком" (EN, IV, 1127b). Правдивость показывает, насколько естественно и адекватно человек манифестирует, предъявляет себя в общении, являясь перед окружающими тем, что он есть, не притворяясь и не изображая из себя более значительную фигуру.

Любезность представляет середину в общении во время отдыха и развлечений, например во время застолий. Она касается речей, того, "что и как следует говорить и, соответственно, выслушивать" (EN, IV, 1128a). Крайностями здесь

являются шутовство и неотесанность. "А кто умеет быть любезным, тому свойственно высказывать и выслушивать то, что подобает честному и свободно рожденному человеку" (Там же).

Завершается ряд нравственных добродетелей стыдом, который сам по себе добродетелью не является, ибо функционирует на физиологическом уровне и по своему проявлению скорее напоминает аффект, чем приобретенное свойство (люди от стыда краснеют, подобно тому, как от страха бледнеют). Но стыд (αιδώς, aidos) тем не менее связан с добродетелью, ибо его физиологические проявления (краска стыда) вызываются сугубо нравственными причинами, страхом бесчестья. Стыд является как бы своеобразным автоматическим контрольным механизмом добродетельного поведения.

Нравственные добродетели выражают саморегуляцию человеческой воли, внутреннюю гармонию различных частей души, достигаемую на основе подчинения влечений разуму. Они являются свойствами индивида, мерой его господства над самим собой. Одновременно они являются приобретенными свойствами, т. е. зависят от опыта общежития индивида с другими индивидами, от существующих обычаев и представлений. Более того, если двигаться от

мужества и умеренности к любезности, можно наблюдать как уменьшается степень природной предопределенности добродетелей, а нарастает их социальный характер.

С этой точки зрения представляет интерес классификация аристотелевских нравственных добродетелей, предлагаемая О. Дитрихом[81]. Он объединил их в три группы. Первую образуют мужество и умеренность, которые выражают господство над неразумной частью души и в этом смысле как бы выводят человека из животного состояния. Затем следует щедрость (наряду с великолепием), честолюбие (наряду с величавостью), ровность (кротость), которые свойственны индивиду как свободному гражданину. Последнюю группу добродетелей образуют дружелюбие, правдивость, любезность. Они присущи индивиду как субъекту общения.

Очень важно подчеркнуть: аристотелевская психология морали является содержательной, социально насыщенной. Добродетели связаны каждая со своей достаточно четко очерченной и существенной сферой человеческого бытия: мужество – прежде всего с воинской деятельностью, умеренность – с областью наслаждений, щедрость – с богатством и т. д. Они, собственно говоря, и есть не что иное, как

общественная мера поведения человека в наиболее важных сферах его жизни. Этот подход, который прямо замыкает моральные качества личности на существующие в обществе нравы, является, пожалуй, одним из самых продуктивных, ценных моментов в учении Аристотеля об отдельных добродетелях. Он получил концептуальное оформление в особой роли, которую в этической теории Аристотеля занимает категория справедливости.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

При рассмотрении этических добродетелей Аристотель исходил из определения человека как разумного существа. Вместе с тем надо учесть, что "человек по природе своей есть существо политическое (ζωον πολιτικόν, zoon politikon)" (Pol., I, 1253a). Эти два аристотелевских определения человека органически связаны между собой. Деятельное, опосредованное разумом осуществление возможностей человека результируется в полисе с его обычаями, нравами, традициями, принятыми образцами поведения, а также соответствующими институтами в виде семьи, религиозных культов, совместных празднеств, дружеских союзов и т. д. Человек приобретает этическую реальность в полисе и как член полиса. И когда Аристотель говорит, что нравственные добродетели возникают из привычки, то он имеет в виду те привычные формы поведения, которые практикуются в полисе.

Воплощенный разум оказывается полисом по крайней мере в силу трех причин. *Во-первых*, город-государство благодаря разделению функций делает возможными различные искусства

(ремесла, военное дело и т. д.), существование которых является предпосылкой добродетельного поведения. Нужно владеть искусствами, прежде чем ставить вопрос о том, насколько это владение является совершенным. Чтобы стать хорошим флейтистом, нужно научиться играть на флейте. *Во-вторых*, полис обеспечивает отделение умственного труда от физического, выделение досуга, той сферы свободной деятельности, которая является пространством ориентированного на счастье поведения. Кто заботится о материальном обеспечении государства, не имеет, с точки зрения Аристотеля, ни сил, ни времени для заботы о своем собственном счастье; их назначение в том, чтобы освободить других для благородного и прекрасного. *В-третьих*, привычки, из которых складываются добродетельные устои души, суть привычные, принятые в полисе и санкционированные полисом формы поведения.

Таким образом, разумное добродетельное существо оказывается одновременно полисным (политическим, общественным) существом, свободным гражданином. Более того, поскольку о мощи разума мы можем судить не тогда, когда он существует в возможности, а лишь в актуальном, реализованном состоянии, то разумность

человеческой природы оказывается доступной познанию только в полисе, к тому же в его развитом состоянии. Полис – это и есть воплощенный разум, та единственная реальность, которая дает представление о разумной сущности самой человеческой природы. Высшее благо тождественно для определенного лица и для государства. Кто считает счастьем власть и богатство, тот назовет счастливым сильное и богатое государство, кто предпочитает добродетель, тот сочтет наилучшим государство, в котором царит государственный порядок.

Один из основных недостатков предшествующей социологии К. Маркс видел в том, что в ней сущность человека рассматривалась внеисторически, как некий абстракт, присущий отдельному индивиду. Оценивая с этой точки зрения взгляды Аристотеля на соотношение индивида и полиса, можно сказать следующее. Практика полисной жизни – это для философа нечто меньшее, чем сущность человека, и большее, чем просто внешнее условие его бытия; эта практика является реализацией сущности человеческого индивида, его внутренних возможностей. Индивид и полис связаны живыми, неразрывными нитями. Но при этом мысль Аристотеля движется не от полиса к индивиду, а

от индивида к полису,

Аристотель говорит, что этика является политической наукой, соподчинена политике. Чтобы уяснить точный смысл этого важного утверждения, надо заметить, что Аристотель имеет в виду не политику в узком смысле слова, а управление полисом и полисную жизнь вообще. Лучшая политика в его толковании вырастает на этической основе, на основе существующих нравов и обычаев. Вполне можно согласиться с И. Риттером, утверждающим, что "политическая теория у Аристотеля является теорией этических институций полиса"[82]. Цель самой политики состоит в том, чтобы обеспечивать счастье граждан, такое состояние, которое позволяет им реализовывать свою разумную сущность. В этом смысле цель политики выходит за ее пределы и находится в этической сфере.

Этика является политической наукой и притом важнейшей политической наукой, поскольку она изучает высшее благо. А это для государства, которое нацелено на благо граждан, имеет первостепенное значение, ибо "наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии – подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и,

кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще]" (EN, I, 1094b). Этика и политика образуют у Аристотеля единый комплекс, где политика выступает как продолжение, конкретизация этики и одновременно ее арена, но ни в коем случае не источник и ограничение. Характер связи этики и политики в теории Аристотеля раскрывается через понятие справедливости.

Широким достоянием культуры стала связываемая с именем Канта идея соразмерности морального закона в нас и звездного неба над нами. Однако задолго до него к звездному образу в этике обратился Аристотель. Обычно сухой в выражениях и скупой на слова, он вдохновляется, когда говорит о справедливости. Справедливость (δικαιοσύνη, dikaiosyne) он называет совершенной добродетелью: "...ей дивятся больше, чем свету вечерней и утренней звезды" (EN, *V*, 3, 1129в). Она, *во-первых*, тождественна законности вообще и имеет отношение ко всем нравственным добродетелям, ибо закон заботится и о мужестве, и о умеренности, и о кротости (ровности) и т. д. *Во-вторых*, она касается отношения человека к

другим людям. "Правосудность сия есть полная добродетель, взятая, однако, не безотносительно, но в отношении к другому лицу" (Там же). Выходит, что она является не отдельной добродетелью, а неким срезом добродетельности вообще; она – "не часть добродетели, а добродетель в целом" (EN, *V*, 3, 1140в). В таком широком значении понятие справедливости только намечается Аристотелем, но подробно не рассматривается.

Справедливость есть, в известном смысле, синоним добродетели. Она есть добродетель, рассмотренная в определенном аспекте – не как душевный устой индивида, а как его отношение к другим и как совокупность привычных форм поведения, складывающихся из добродетельных поступков. Она представляет собой этическую санкцию полисного существования. Справедливость объединяет полис и отдельных индивидов в их общем стремлении к высшему благу. Через посредство справедливости высшее благо этики трансформируется в общее благо политики.

Таково определение общей справедливости как этико-философской категории. Наряду с этим существует частная справедливость, которая терминологически совпадает с общей

справедливостью, но, по существу, есть нечто иное (в данном случае, замечает Аристотель, различие не столь заметно, как, например, тогда, когда одним и тем же словом именуют кость пониже шеи (ключица) и то, чем открывают дверь). Общая справедливость совпадает с законностью, с законопослушанием, а частная, специальная справедливость касается распределения выгод и тягот (благ и зол) совместной жизни, она обнаруживается в отношении к почести, имуществу, безопасности, т. е. к тому, что регулируется внешними нормами, правом и может стать предметом наживы, своекорыстия. В данном случае речь идет скорее о сознании, чувстве и практике справедливости в некоем нравственно-юридическом смысле.

Специальная, частная справедливость в свою очередь расчленяется на два вида: распределяющую (διανεμητική, dianemetike) и уравнивающую (διορθωτική, diorthotike). Первый вид связан с распределением имущества, почестей и других принадлежащих всем гражданам благ; их нельзя распределить поровну, а только по достоинству, т. е. с учетом заслуг, подобно тому, как если бы в распределении общественного имущества стали руководствоваться пропорциями между взносами отдельных граждан в казну. Ее

Аристотель еще называет пропорциональной справедливостью. В уравнивающей справедливости (уравнительном праве) качество лиц уже не принимается в соображение, а решающее значение имеет прямая арифметическая пропорциональность: быть справедливым означает уравнять то, что составляет предмет обмена. Сам обмен этот бывает произвольным: купля, продажа, заем и т. д. и непроизвольным (тайным): кража, блуд, сводничество и т. д.

Распределяющая справедливость есть середина в форме пропорциональности. Направительная (уравнивающая) справедливость тоже есть середина между "больше" и "меньше", в частности между наживой и убытком. Потому-то, говорит Аристотель, при тяжбах и ищут судью, который "стоит посередине", т. е. является нейтральным, равноудаленным от обеих крайностей. Судей и называют посредниками.

"Правосудность[83], стало быть, есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и способным распределять блага между собой и другими, а также между другими лицами не так, чтобы больше от достойного избрания досталось ему самому, а меньше – ближнему (и наоборот –

при распределении вредного), но так, чтобы обе стороны получили пропорционально равные доли; так же он поступает, распределяя доли между другими лицами" (EN, V, 9, 1134a).

Справедливость, согласно Аристотелю, с одной стороны, связана с равенством, ведь она обнаруживается только в отношениях равно свободных граждан; ее в строгом смысле не может быть в отношениях господин – раб, отец – дети. "Справедливое по отношению к другому есть, собственно говоря, равенство (το *ἴσον*, to ison)" (Pol., 1193b). Но, с другой стороны, именно это равенство требует учета реальных достоинств и фактических различений вступающих в отношения лиц и поэтому неизбежно оборачивается неравенством. В этом смысле справедливость является равенством неравных или неравенством равных. Неумение найти оптимальное соотношение того и другого составляет основную причину общественных раздоров и нравственных деформаций совместно-государственной жизни: "Одни полагают, что если они будут равны относительно, то они должны быть равны и вообще; другие, признавая себя относительно неравными, притязают на такое же неравенство в свою пользу во всех отношениях" (Pol., 301b).

ДИАНОЭТИЧЕСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ: РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ

Аристотель определяет добродетель как господство разума над чувствами, как такую середину в аффектах и действиях, которая предписывается верным суждением. Это обязывает обратиться к мыслительным (дианоэтическим) добродетелям, чтобы определить, что означает выражение "как предписано верным суждением". Не сводится ли тем самым различие между добродетелью и пороком к различию между истиной и ложью?

Разумная часть души, которая производит суждения, подразделяется на две подчасти: научную (познавательную), которая созерцает неизменные сущности, и рассчитывающую (совещательную), которая имеет дело с изменчивым. Научно-созерцательная (θεωρητική, theoretike) мысль имеет дело с истиной и ложью, а другая часть разума, именуемая рассчитывающей (to logistikon), имеет своим предметом поступки (πρακτική, praktike), добро (τὸ εν, to eu) и зло (το κακώς, to kakos). Принятием решений, поступками руководит рассчитывающая часть души и ее важнейшая способность – рассудительность

(разумность). "Рассудительностью необходимо является (душевный) склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ" (EN, VI, 5, 1140в). Речь идет об особой мыслительной способности, органично связанной с нравственным образом действий.

Рассудительность (разумность) нечто иное, чем мудрость, которая является добродетелью научной (познавательной) части души; "мудрость направлена на вещи доказуемые и неизменные, разумность же не на них, а на вещи изменчивые" (MM, I, 34, 1197a). Рассчитывающая, принимающая решения, рассудительная часть – "это [только] какая-то одна часть [части], наделенной суждением" (EN, VI, 1139a).

Рассудительность (φρόνησις, phronesis) отличается от изобретательности (δεινότης, deinotes). Изобретательность состоит вообще в умении находить средства для достижения определенной цели. Если эта цель дурна, порочна, то изобретательность оборачивается изворотливостью (πανουργία, panoyrgia), становится силой, умножающей зло. В том случае, когда цель прекрасна, изобретательность переходит в рассудительность. Следовательно, рассудительность нельзя сводить просто к

способности человека рассчитывать варианты, взвешивать возможные решения с точки зрения их истинности или ложности. Она тесно связана с нравственными целями, с самого начала направлена на них, на поиск оптимальных путей к человеческому благу: "Быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно" (EN, VI, 13, 1144в).

Рассудительный человек неизбежно должен быть и совестливым, добрым. Под совестью (γνώμη, gnome) понимается суд, оценка доброго человека (EN, VI, 1143а). Изначальная нацеленность на благо, наличие в человеке некоего внутреннего зрения ("ока души"), позволяющего отличать благо от зла, является необходимой предпосылкой успеха рационально взвешивающей, выбирающей деятельности ума. Дело в том, что рассудительность, как добродетель практического ума, имеет дело не только с общим; направленная на поступки, она всегда связана с частным. Поступок в своем живом, индивидуальном проявлении не является простым следствием общего правила, он уникален, сопряжен с особыми, неповторимыми обстоятельствами. Совесть, сама внутренняя нацеленность на нравственно возвышенное позволяет соединить изобретательность с

единичными поступками таким образом, что последняя возвышается до уровня рассудительности. Нравственное начало, совесть, добродетель в ее непосредственной форме – это гарантия того, что изобретательность не деградирует в изворотливость.

Подчеркивая своеобразный характер подключения разума к нравственному выбору, Аристотель вводит одно уточнение. Добродетель есть склад души, согласный с верным суждением (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, kata ton orthon logon). Но не только. Она есть склад души, причастный к верному суждению (μετὰ του ὀρθου λόγου, meta tu orthu logu). Согласие с верным суждением может быть и внешним, автоматическим, по привычке. Причастность же предполагает внутреннее отношение. Выводы разума должны быть не просто приняты, учтены, реализованы в решении. Аристотель предостерегает против понимания рассудительности как простой калькуляции, бесстрастных дебета и кредита разума. И если мы сегодня еще встречаемся с сугубо рассудочным, "компьютерным" подходом к морали, с подходом, который настолько верит в счетные, бухгалтерские способности разума, что готов вынести на его суд все вопросы, в том числе вопрос о том, поддерживать ли жизнь безнадежно

больного человека, когда на эти средства можно помочь десяткам других излечимых больных, если некоторые специалисты в умении рассчитывать видят рычаг решения нравственных проблем и создают своего рода "этическую инженерию", то эти ошибочные суждения, помимо всего прочего, порождены невнимательным отношением к великому наследию Аристотеля.

Проводя различие между формулировками "быть согласным с верным суждением" и "быть причастным к верному суждению", Аристотель акцентировал внимание по крайней мере на двух существенно важных моментах: *во-первых*, рассудительность – не мудрость, ее предписания касаются частных случаев и не обладают доказательной силой, когда заранее можно отделить истину от лжи; *во-вторых*, причащаясь верному суждению рассудительности, индивид не просто что-то узнает или приобретает, он осуществляет выбор, рискует, а вместе с тем меняет себя, свой душевный строй.

Нравственный выбор характеризуется Аристотелем как "стремящийся ум" и "осмысленное стремление" (EN, VI, 3, 1139в). Каждое из этих двух начал, входящих в сознательный выбор, принятие решения, выполняет свою особую роль. Они соотносятся

как цель и средства. "Как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели" (EN, VI, 13, 1145a).

Рассудительность представляет собой разум в его проекции на нравственное поведение человека. Силлогизм поступка в качестве общей исходной посылки имеет утверждение "поскольку такая-то цель и есть наилучшее" (а какая именно цель является таковой – компетенция добродетельного человека). И только как продолжение, поиск адекватных средств в качестве частного утверждения, второго члена силлогизма, подключается верное суждение рассудительности. "Ясно, что быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно" (EN, VI, 1144b).

В перспективе человеческого совершенства рассудительность не является, однако, последней точкой. Есть нечто более высокое, чем она. Это – уже упоминавшаяся мудрость, добродетель высшей и лучшей части души.

ТРИ ОБРАЗА ЖИЗНИ

Анализ структуры "Никомаховой этики", совпадающей в целом со структурой двух других этических сочинений Аристотеля, встречается с рядом необъяснимых загадок, имеющих прямое отношение к пониманию излагаемого в ней этического учения. Вплоть до шестой книги она является очень стройной: рассматривается высшее благо, понимаемое как счастье, и добродетели как путь к нему и одновременно как важнейшая составная часть самого счастья. Далее начинаются трудности. Каков статус последующих четырех книг и как они логически связаны с предыдущими? Почему появляются два трактата об удовольствиях – в седьмой и десятой книгах? Почему второй раз в десятой книге появляется трактат о счастье? Какова концептуальная нагрузка восьмой и девятой книг, заключающих трактат о дружбе, про которую говорится в самом начале восьмой книги, что это "разновидность добродетели", во всяком случае "причастное добродетели", а кроме того, "самое необходимое для жизни" (EN, VIII, 1155a)? В результате остается неясным, что это такое (к анализу дружбы Аристотель не применяет схему

недостаток – середина – избыток, в силу чего она не может считаться добродетелью, не говоря уж о том, что она не может считаться таковой как "самое необходимое для жизни"). На мой взгляд, все обозначенные загадки и трудности снимаются, а сама структура "Никомаховой этики" и этической теории Аристотеля выглядит вполне продуманной и строгой, если предположить, что в последних четырех книгах рассматриваются три образа жизни с точки зрения того, насколько они соответствуют понятиям счастья и добродетельного поведения, научно обоснованным в первых шести книгах.

В самом начале своего сочинения, отметив, что большинство понимает счастье иначе, чем мудрецы, разумея под ним жизнь, полную желаний, Аристотель констатирует: "Существует ведь три основных [образа жизни]: *во-первых*, только что упомянутый, *во-вторых*, государственный и, *В-третьих*, созерцательный" (EN, I, 1095b). Эти три образа жизни были выделены до Аристотеля (обычно их классификация связывается с именем Пифагора), они реально практиковались в Древней Греции, в том числе в демонстративно-назидательной форме (созерцательность Фалеса, гедонизм Антисфена, гражданский активизм Перикла были предметом

публичных, прежде всего софистических, обсуждений). Аристотель, предельно чуткий к реальным нравам, не мог, разумеется, оставить без специального рассмотрения эти обобщенные моральные характеристики жизни, в особенности не мог он этого не сделать по той причине, что его этическая теория была апологией двух из трех названных образов жизни.

Исследуя чувственный образ жизни и подчеркивая, что речь идет именно об образе жизни, некой философии поведения, Аристотель акцентирует внимание на распущенности. Речь идет не просто о следовании влечениям, страстям, что обнаруживается в невоздержанности и может сопровождаться сознанием (мнением) недопустимости такого способа поведения и не исключает даже последующего раскаяния. Распущенность есть нечто иное. Она избирается сознательно и часто даже не бывает связана с сильными влечениями. Это уверенная в себе и по-своему на уровне мнения аргументируемая установка на чрезмерные удовольствия, прежде всего, телесные, связанные с пищей и любовными потребностями.

"Человек, который ищет излишеств в удовольствиях или излишке, или [ищет их] по сознательному выбору, т. е. ради самих

[излишеств], но отнюдь не ради чего-то другого, что из этого получается, такой человек и есть распущенный" (EN, VII, 1150a). Распущенный (ἀναίσθητος, anaisthetos) не склонен к раскаянию и потому неисправен. Он воинствен в своей распущенности. Она (распущенность) присуща человеку, избравшему такой образ жизни, является выражением испорченности нрава и похожа на такие постоянно действующие болезни, как, например, водянка или чахотка, в отличие от невоздержанности, которую можно было бы сравнить с эпилептическими ударами.

Распущенность или порок (κακία, kakia) нельзя отождествлять с невоздержанностью (ἀκρασία, akrasia). Общее между распущенным и невоздержанным состоит в том, что они оба ищут телесных удовольствий, "но при этом один думает, что так и надо, а другой так не думает" (EN, VII, 1152a). Чувственный образ жизни, поскольку его ядром является распущенность, прямо противоположен добродетели и не просто по факту противоположен, он формируется в результате разрушения добродетели. Распущенность не признает самой идеи господства разума, следования верному суждению. "Дело в том, что добродетель блюдет принцип, а испорченность [нрава] уничтожает, для поступков

же принцип – целевая причина, подобно тому, как предположения [являются целевыми причинами] в математике" (EN, VII, 1151a). "Распущенный похож на государство, которое применяет законы, но подлые" (EN, VII, 1152a). Такой порочный (κακός, kakos) человек может быть даже хуже зверя, ибо может натворить "в тысячу раз больше зла (κακά, kaka), чем зверь" (EN, VII, 1150a).

Итак, чувственный, ориентированный на наслаждения образ жизни находится за пределами добродетели и счастья, что (подчеркнем еще раз!) вовсе не означает отрицания нравственно позитивной роли чувств. Остаются два других образа жизни – практический и созерцательный, которые, по мнению Аристотеля и других обсуждавших этот вопрос мудрых людей, претендуют на то, чтобы стать адекватной конкретизацией понятия счастья. "Легко видеть, что люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают один из этих двух образов жизни – практически деятельный и философский, так было раньше, так обстоит дело и теперь" (Pol., 1324a).

Практика для Аристотеля есть прежде всего практика государственной (полисной) жизни. Добродетельный способ поведения индивидов имеет своим результатом полис. Единство

добродетельности индивидов и добронравия полиса обеспечивается, как уже отмечалось, справедливостью. Справедливость есть проекция добродетели на полис и одновременно критерий того, что государство служит благу граждан. Справедливость соединяет граждан в их стремлении к совершенной (добродетельной) жизни, к благу, превращая тем самым их союз в дружеское сообщество. Дружба (дружественность) выступает тем самым как сокровенный смысл справедливости, ее сверхзадача. "Дружественность, по-видимому, скрепляет и государство, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие – это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий, как от вражды, охраняют [государство]. И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще в дружественности; из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским (φιλικόν, philikon)" (EN, 1155a).

Справедливости самой по себе в качестве этической санкции полисной жизни, ее нацеленности на благо оказывается недостаточно

в силу ряда причин. Справедливость в общем виде есть следование закону, а законы могут быть разные, соответственно разной бывает и их справедливость (правосудность, правовая сущность, как сказали бы мы, выражаясь современным языком).

Справедливость касается законов, общих норм, а добродетель – конкретных поступков. Кроме того, самой политике присуще нечто такое, что враждебно добронравию. Ни врач, ни кормчий, говорит Аристотель, не ставят своей задачей принуждать силой тех, которых первый лечит, а второй возит. "Однако задачей политики большинство людей считает, по-видимому, деспотическое властвование и не стыдится допускать по отношению к остальным людям такие действия, какие по отношению к самим себе они не считают ни справедливыми, ни полезными" (Pol., 1324b).

Этическая функция справедливости, ее предназначение как нравственно-критической инстанции по отношению к конкретным законам и ситуациям полисной жизни гарантируется дружбой (дружелюбием). "Дружба относится к тем же вещам и бывает между теми же людьми, что и право[судие], ибо своего рода право[судие] и дружба имеют место при всех вообще

общественных взаимоотношениях, [т. е. , в сообществах] ...насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе], настолько и дружбой, потому что и правом тоже [настолько]" (EN, 1159b). "В каждом из государственных устройств дружба проявляется в той же мере, что и право[судие]" (EN, 1161a). В государственном смысле можно быть и друзьями со многими, иначе и не может быть, так как само "государство есть некое общение" (Pol., 1276b), которое "существует ради прекрасной цели" (Pol., 1280b). Дружба настолько органично связана с полисным общением в его этически адекватных формах, что, как говорит Аристотель, если кто-то введен в заблуждение тем, что некто притворился его другом, то "он вправе жаловаться на введшего в заблуждение, причем даже больше, чем на фальшивомонетчика" (EN, 1165b). Это сравнение дружбы с полноценной монетой, обеспечивающей обмен деятельности, не случайно. С ним мы встречаемся еще в начале девятой книги. "Во всех разнородных дружбах пропорциональность приравнивает и сохраняет дружбу, как то и было сказано; так, при государственной [дружбе] башмачник за башмаки по [их стоимости] (κατ 'ἀξ'ιαν, kat'axian) получает вознаграждение, и ткач тоже, и прочие. В этом случае наготове общая

мера – монета, и с ней поэтому все соотносится, ею и измеряется" (EN, IX, 1164a).

Аристотель в отличие от Платона не создавал социально-политической утопии государства, воспитания (хотя воспитанию он уделял большое внимание). Это противоречило сути его теории, которая трактовала добродетель как каждый раз конкретную середину в чувствах и поступках. Но он тем не менее не отождествлял полис как развернутую (воплощенную) добродетель с реально существовавшими городами-государствами. Воздерживаясь от детализированного образа идеального государства, Аристотель своим учением о дружбе задавал его важнейшую нормативную основу. Впадая отчасти в беллетристичность, можно сказать, что дружба в политической теории Аристотеля является своего рода этической монетой справедливости, которая в отличие от металлической монеты выражала не количественно-экономическую ее пропорциональность, а качественно-нравственную.

Почему именно дружба? И что есть дружба? "[Дружба – это] не только нечто необходимое. Но и нечто нравственно прекрасное" (EN, VIII, 1155a). Это сочетание необходимого, в силу чего дружба входит в состав внешних факторов

счастья, и нравственно прекрасного, в силу чего дружба является результатом и выражением добронравия, составляет своеобразие дружбы, определяет ее совершенно особое, ничем не заменяемое место в системе этических институций полиса. "К тому же [некоторые] считают, что добродетельные мужи и дружественные – это одно и то же" (Там же). Хотя в последнем утверждении Аристотель ссылается на предшественников, имея в виду скорее всего Платона, тем не менее буквально через пару страниц обнаруживается, что и сам он придерживается того же мнения: "Совершенная же дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными" (EN, VIII, 1156b). Дружба становится внешне фиксированным, необходимым, объективированным, привычным, сверхиндивидуальным фактором в качестве добродетельного отношения. Сама его необходимость и постоянство обеспечены добродетельностью. "И каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу, ибо добродетельные как безотносительно добродетельны, так и друг для друга помощники. В соответствии с этим они доставляют удовольствие, ибо добродетельные доставляют его и безотносительно, и друг другу,

ведь каждому в удовольствие поступки, внутренне ему присущие (οἰκειαι, oikeiai) и подобные этим, а у добродетельных и поступки одинаковые или похожие" (EN, VIII, 1156Ь). Если добродетель есть качество индивида, взятое само по себе, безотносительно, а справедливость есть та же добродетель, но в ее отнесенности к другим индивидам, то дружба есть и то и другое одновременно.

Дружба есть такое (единственное в своем роде) внешнее (необходимое) отношение, которое остается в зоне индивидуально-ответственного поведения индивида. Справедливость в какой-то степени представляет интересы полиса как целого; чтобы понять ее природу, надо двигаться не только от индивида к государству, но и от государства к индивиду; поведение индивида в определенной мере попадает под внешний контроль. Иное дело дружба. Она полностью подвластна действующему субъекту, в ней получает естественное выражение общественная природа человека. Дружба является необходимым моментом блаженства, выражением добродетельной завершенности личности. Быть другом – это все равно, что быть хорошим человеком. Более того, "проявления, или признаки, дружбы к окружающим, по которым и

определяются дружбы, похоже, происходят из отношения к самому себе" (EN, IX, 4, 1166a). Дружба в ее истинном содержании означает такое общение, которое свойственно добродетельной личности, входит в понятие счастья.

Аристотель различает три вида дружбы: ради наслаждения, ради пользы, ради самой себя. Первые два вида дружбы являются неполноценными, они и не являются дружбой в строгом смысле слова. Здесь цель лежит не в самой дружбе, а вне ее, в той пользе или тех наслаждениях, с которыми она сопряжена. Эти виды дружбы недолговечны, легко распадаются, ненадежны, на них способны и дурные люди. Совершенной формой дружбы является третий ее вид – дружба хороших, одинаково добродетельных людей. Сама дружба или благо друзей, а не сопряженные с ней выгоды стоят здесь на первом месте. Она более долговечна, доверительна, свободна от случайностей.

Можно предположить, что разные виды дружбы соотнесены с разными видами справедливости. Дружба в собственном смысле слова, которая существует ради самой себя, соотнесена с общей справедливостью, которая совпадает с законностью, благом государства, является вторым обозначением добродетели. А

два других вида дружбы (ради пользы и ради удовольствия) соотнесены со специальной справедливостью, имеющей дело со своекорыстием, распределением выгод и тягот совместной жизни. "Единомыслие (ὁμόνοια, homonoia) тоже кажется [приметой] дружеского отношения" (EN, IX, 1167a). При этом речь идет о единомыслии не в каких-то случайных и частных вопросах или в каких-то научных темах, таких, например, как небесные тела, а в вопросах важных, касающихся "единомыслия в государствах, когда граждане согласны между собой относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение одним и тем же вещам и делают то, что приняли сообща" (EN, IX, 1167a). Речь идет о таком единомыслии, когда не удовольствие, выгода и т. д., а общее представление о благе становится основой единения, сообщества. Жизнь сообща, поскольку речь идет о дружбе и о государстве, складывается на основе и "при общности речей и мысли" (EN, IX, 1170b). При этом Аристотель с особым полемически заостренным чувством подчеркивает, что человеческое пространство жизни сообща отличается от выпаса на одном и том же месте, как в случае со скотом (см. EN, IX, 1170b). "Единомыслие оказывается, таким образом,

государственной дружбой, и мы говорим о единомыслии именно в таком значении, ведь оно связано с вещами нужными и затрагивающими весь образ жизни. Такое единомыслие существует меж добрых людей, ибо они обладают единомыслием как сами с собой, так и друг с другом [стоя], так сказать, на одном и том же месте (ведь у таких людей желания постоянны... да и желают они правосудно... и стремятся к этому сообща" (EN, IX, 1167b). Совсем иное дело, когда речь идет о людях дурных и соединенных между собой своекорыстными стремлениями. Там, если и возможно единомыслие, то самое незначительное, "так же, как друзьями они могут быть [в очень малой степени], потому что, когда речь идет о выгодах, их устремления своекорыстны, а когда о трудах и общественных повинностях, они берут на себя поменьше; а желая этого для самого себя, каждый следит за окружающими и мешает им, ибо, если не соблюдать [долю участия], общее [дело] гибнет. Таким образом происходит у них смута: друг друга они принуждают делать правосудное, а сами не желают" (EN, IX, 1167b).

Подобно тому как золото, становясь разменной монетой, не перестает быть прекрасным металлом со своими уникальными свойствами, которые могут использоваться по

прямому назначению, так и дружба, будучи мерой добронравия полисного существования, не совпадает со справедливостью, а сохраняет свое значение добродетели с колыбели, своего рода чистого добродетельного бытия. Эта диалектика дружбы и справедливости хорошо видна на конкретном вопросе о числе друзей. Сколько же должно быть друзей, чтобы они могли жить сообща (разумеется, в обозначенном выше смысле), проводить дни друг с другом. Если говорить о друзьях-согражданах, то их число может быть большое, приближающееся или совпадающее с согражданами. И в этом случае речь идет не о какой-либо квазидружбе или поверхностных контактах, не касающихся человеческого совершенства; "в государственном смысле можно со многими быть другом и не будучи угодливым, а будучи поистине добрым" (EN, IX, 1171a). Но эта дружба во имя добродетели, но не во имя самих друзей! "Дружба во имя добродетели и во имя самих друзей со многими невозможна: желанно найти и немногих таких друзей" (EN, IX, 1171a). Настолько немногих, когда друг не просто становится вторым Я, но когда добродетельность друга оказывается его единственным бытийным измерением, в результате чего быть и быть другом

есть одно и то же. Только при таком понимании дружба остается этической инстанцией, придающей гражданско- политической жизни достоинство эвдемонии и обозначающей одновременно вторичный характер этой эвдемонии.

Самая важная особенность дружбы ради друзей состоит в том, что, будучи свободной от мотивов пользы и наслаждения, она в то же время сама по себе является приятным занятием. Она оказывается такой деятельностью, которая заключает свою цель в себе. Аристотель задается вопросом, кого следует любить больше – себя или ближнего. Он отвергает обычный ответ, согласно которому нравственный человек забывает о себе и заботится о других, о прекрасном; факты не согласуются с такой теорией. "И другом бывают в первую очередь самому себе и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь" (EN, IX, 8, 1168b). Если исходить из опыта большинства людей, которые стремятся приобрести себе побольше богатства, почета, чувственных наслаждений, то тогда слово "эгоист" действительно приобретает постыдное значение. Но есть еще добродетельные люди, которые-то как раз и являются настоящими "себялюбами", ибо они любят разум, т. е. желают для себя не

каких-то второстепенных вещей вроде почестей или денег, а самого прекрасного и наилучшего. В этих взглядах Аристотеля, по существу, уже содержится в зародыше концепция разумного эгоизма с ее типичнейшим аргументом: склонности и долг в деятельности добродетельного индивида совпадают.

Добродетельный является себялюбцем, ибо он готов отдать другу все второстепенное: деньги, почести, прочие блага, но себе он оставляет самое лучшее: нравственную доблесть, ибо делать все ради друга – прекрасно. "Во всех делах, достойных похвалы, добропорядочный, как мы видим, уделяет себе большую долю нравственной красоты. Вот, стало быть, в каком смысле должно, как сказано, быть себялюбцем, а так, как большинство, не нужно" (EN, IX, 8, 1169a). Дружба, завершая ряд добродетелей, ведущих к первой ступени счастья, намечает в то же время переход к высшему счастью.

То обстоятельство, что Аристотель дал содержательный анализ эвдемонии, связав ее а) с государственно-политической и б) с философско-созерцательной деятельностью, не только вписывает его философию морали в этико-культурный контекст эпохи, но одновременно придает ей современное звучание и

делает самого Аристотеля в высшей степени актуальным мыслителем. Он актуален не только и не столько своим пониманием этики как учения о добродетелях (этим он был и остается велик и актуален всегда!), сколько тем, что он связал добродетельность личности с социально-содержательными формами деятельности, которые имеют свою собственную логику развития и критерии оценки.

В своей второй эвдемонии добродетельность личности получает продолжение в политике, в результате чего саму политику можно в известном смысле рассматривать как прикладную этику. Как бы то ни было, этика продолжается в политике, и теперь уже собственные принципы политики приобретают нравственную значимость. И уж во всяком случае нельзя сказать, что она (политика) зависит от моральных качеств государственных мужей. И хотя Аристотель далек от разведения морали и политики в духе Макиавелли, тем не менее он понимает, что бывают случаи, когда общее благо государства приходится оплачивать моральной ценой, Аристотель, как уже подчеркивалось, считал этику политической наукой, к тому же наиважнейшей. Но и политику он считал этической наукой, – не в том смысле, что она следует моральным нормам, а в том, что

сами ее принципы имеют моральную значимость и только в морально санкционированном виде оказываются успешно работающими.

Практически деятельное счастье есть результат нравственных добродетелей. Наряду с последними существуют мыслительные добродетели, которые ведут к высшему счастью, тождественному интеллектуально-созерца- тельной, теоретической, философской деятельности. В отличие от практического разума, который имеет своим предметом этос, управляет аффектами, теоретический разум замкнут на самого себя, существует в своей собственной стихии. Именно эта чисто созерцательная деятельность, как полагает Аристотель, наиболее специфична для человека, составляет вершину его развития.

Для Аристотеля счастье тождественно свободному расцвету внутренних человеческих сил; оно тем полней, чем менее зависит от внешних, лежащих вне индивида обстоятельств. Как раз именно с этой точки зрения созерцательная деятельность является наиболее предпочтительной. Чувственный тип жизнедеятельности, в которой целью является наслаждение, вовлекает индивида в беспрерывную погоню за внешними благами (богатством, почестями и т. д.), лишает его самостоятельности.

Политическая деятельность также в значительной степени оказывается сферой необходимости, государственная и военная деятельность лишают досуга; кроме того, они существуют во имя целей, отличных от самой деятельности. Совершенно иное дело – созерцательная деятельность: она самоцельна, ее любят ради нее самой; она является наиболее длительной, непрерывной; она самодостаточна в том смысле, что мудрый сам, без сподвижников может заниматься своим делом; она менее всего зависит от внешних благ. Аристотель подчеркивает тот момент, что с точки зрения индивидуальной свободы творчества наука предоставляет качественно более широкие возможности, чем другие типы общественно полезной деятельности, хотя, разумеется, и она протекает не в безвоздушном пространстве.

Всякая деятельность, как известно, сопряжена с наслаждением; наслаждения, считает Аристотель, завершают деятельность, и их ценностная характеристика зависит от характеристики самой деятельности. Вместе с тем наслаждения являются стимулами деятельности: без свойственного человеческой природе стремления к удовольствиям и отвращения к страданиям не могла бы состояться никакая деятельность. Этическая деятельность призвана

умерить наслаждения, придать им совершенный вид, провести границу между удовольствиями и страданиями, подчинить их голосу разума. И хотя в этом отношении этическая деятельность поднимается над природой, в то же время она зависит от нее, ибо всегда сохраняется опасность того, что наслаждения могут перелиться через край, выйти за разумные границы. Созерцательная деятельность порывает эту пуповинную связь с животной природой человека. Она сама оказывается источником наслаждений, к тому же наслаждений особых, которые сами по себе являются благом и не могут перейти в противоположность, стать чрезмерными. "Удовольствия существуют и помимо страдания и влечения, когда естество не испытывает нужды, как, например, удовольствия умозрения... Удовольствия от умозрения и учения заставляют больше заниматься умозрением и учением" (EN, VII, 13, 1153a). Назначение второго трактата об удовольствиях, с которого начинается десятая книга "Никомаховой этики", и заключается в том, чтобы провести разграничение между удовольствиями, которые могут стать чрезмерными и дают начало чувственному образу жизни, и удовольствиями, которые столь же прекрасны, как и порождающая их деятельность.

Аристотель не просто описал сугубо человеческие, сопряженные с познавательной и в целом духовной деятельностью удовольствия. Этот величайший ученый античности одновременно внес огромный вклад в само формирование высокого пласта человеческой души. В этом смысле одно его свидетельство имеет силу доказательного аргумента.

Свои выводы, в силу которых первая эвдемония состоит в созерцательной деятельности, Аристотель обобщает в следующей формулировке: "Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою цели, а не избираются во имя них самих; и, поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никакой цели, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, – все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет

полным и совершенным счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного" (EN, X, 7, 1177в).

Аристотель, без сомнения, идеализировал умственно-созерцательную деятельность. Философы, наиболее полно воплощавшие мыслительные (дианоэтические) добродетели, тоже подвержены болезням и другим превратностям природного бытия, нуждаются в благосклонности судьбы, они также должны обладать внешними благами, по крайней мере "средним достатком". Аристотель преувеличивал самоцельность теоретической деятельности, она отнюдь не свободна от общественного мнения, политических влияний. Разве не свидетельствует об этом судьба Анаксагора, Протагора, изгнанных из Афин за свои мировоззренческие установки; трагическая судьба Сократа, осужденного согражданами на смерть за просветительскую деятельность; наконец, судьба самого Аристотеля, который после смерти Александра Македонского вынужден был покинуть свою вторую родину, не без остроумия заявив при этом, что он не хочет еще раз искушать афинян против философии?! Аристотель, по-видимому, понимал, что теоретическая последовательность его

рассуждений покупается ценой отступления от жизненной правды. Созданный им образ высшего блаженства в какой-то степени лишается специфического признака человеческого счастья – осуществимости. И в конце "Никомаховой этики" он именует разум проявлением божественного в человеке и приходит к заключению: "Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное" (EN, X,7, 1177в).

Первая эвдемония связана с философско-познавательной деятельностью. Придав познавательной деятельности высший ценностный статус, Аристотель шел в том же направлении, в каком он шел, связывая вторую эвдемонию с политикой и фактически развернул такую этическую концепцию, согласно которой мораль имеет объективно значимое содержание и не может быть сведена к личностным добродетелям. В этой связи можно указать на ряд моментов.

Свобода свободных от необходимого труда людей открывала перед ними возможность самим задавать себе формы деятельности – необъятные пространства свободных занятий, которые,

пользуясь современной лексикой, обобщенно можно назвать духовным производством. Аристотелево учение о мыслительных добродетелях и высшей эвдемонии может быть понято как способ осознания свободными людьми (господами) вдохновляющих перспектив, вытекающих из их положения. Когда философ говорит, что свободный от необходимого труда досуг, являющийся предпосылкой и формой бытия добродетельной личности, требует от индивида целенаправленной упорной работы по духовному самосовершенствованию, что вершиной этого процесса личностного развития является самозабвенное увлечение познавательной деятельностью, то он, в сущности, подвергает критике праздное злоупотребление свободными людьми своим положением и формулирует позитивную программу их деятельности. Более того, с этой точки зрения саму идеализацию философского познания можно осмыслить как нормативную установку, как требование быть верным своему назначению. Высшая добродетель оказывается долженствовательным принципом.

Познание требует строгого подчинения логике объекта, его целью является истина. Познание не есть функция умственных возможностей отдельного индивида, оно несводимо к

отношению "индивид – внешний мир". Постижение истины не является самоцелью, оно обусловлено практическими потребностями социального и экономического развития, включено в общий процесс функционирования и развития общества. Кроме того, сама научная деятельность с ее школами, организацией и т. д. представляет собой определенное общественное отношение. Поэтому сведение блаженства к созерцательной (теоретико-познавательной) деятельности фактически по своему объективному теоретическому смыслу означало признание лежащего вне индивида социального источника нравственности. Человеческий индивид достигает вершины личностного развития по мере того, как он осваивает социально-историческую потребность в познавательной деятельности, – такова мысль, которая объективно содержится в этической теории Аристотеля.

ПОНЯТИЕ МОРАЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ

Хотя в своих учениях об эвдемонии Аристотель объективно вплотную подошел к пониманию нравственности как объективно обусловленного общественного отношения, все же в основном он видит в нравственности определенное состояние личности. Его этика является этикой добродетелей. Она содержит глубокое исследование характерных особенностей человека как субъекта нравственности. Для Аристотеля мораль – это прежде всего моральная личность.

Согласно Аристотелю какого-то общезначимого, вне- и надындивидуального и в этом смысле объективного критерия различения добра и зла не существует. Добродетельное поведение не имеет фиксированного, устойчивого содержания, его мера индивидуализирована. Сказанное относится и к отдельным добродетелям, которые интерпретируются как искусство правильной жизни, практические навыки. К примеру, какой человек или какой поступок является мужественным? С точки зрения Аристотеля, нельзя дать определенный содержательный ответ на этот вопрос. Тот человек

мужествен, "кто выносит, что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует, и соответственно испытывает страх и проявляет отвагу" (EN, III, 10, 1115в). А как узнать, когда и что следует выносить, чего избегать, страшиться и т. д.? Это – прерогатива и привилегия мужественного человека. Применительно к справедливости (правосудности) и умеренности (благоразумности) Аристотель пишет: "Поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто просто совершает такие поступки, но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные" (EN, II, 3, 1105в).

В "Большой этике" он задается вопросом, как установить, когда иррациональные склонности направляются разумом или, говоря по-другому, как индивид может определить, руководствуется он правильным рассуждением или нет. Тогда, когда чувства не мешают разуму, отвечает Аристотель. А как узнать, мешают чувства разуму или нет? В данном вопросе, полагает философ, никаких рекомендаций и правил уже не может быть. Это каждый человек должен почувствовать сам (MM, II, 10, 1208 a). Совесть Аристотель

определяет как "правильный суд доброго человека" (EN, VI, 11, 1143a). Говоря о границе удовольствий, он отмечает, что здесь "в каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой" (EN, X, 5, 1176a). Словом, получается так, что моральная личность носит свои критерии в себе, она как бы светится изнутри. Во всех своих этических сочинениях при рассмотрении различных вопросов Аристотель то и дело возвращается к этому положению и неизменно повторяет, что добродетель нельзя определить иначе как свойство добродетельной личности, что нравственный поступок есть, по сути дела, поступок нравственного человека. Этот тезис, концентрирующий своеобразный ход мыслей и исторический колорит этики Аристотеля, имеет, на наш взгляд, глубокий смысл.

Аристотель исследует один из центральных для этической теории вопросов о всеобщих определениях нравственного поведения и приходит к странному, на первый взгляд, выводу, что нет всеобщих определений, а есть их конкретный носитель – моральная личность. Не существует общих, неизменных правил, применение которых гарантирует похвальное поведение; добродетель в каждом случае требует

со стороны субъекта особого такта. Этот такт не содержит в себе ничего мистического, он является функционирующей на чувственном уровне способностью, формируемой в опыте добродетельного поведения. О. Гигон, обративший внимание на связь аристотелевского понятия моральной личности с образом мудреца в последующей этике, подчеркнул, что это понятие и этот образ выполняют совершенно определенную функцию, являются "посредствующим звеном между всеобщим и особенным"[84], т. е. той формой, в которой общие нравственные определения приобретают реальность и практическую действенность.

Добродетельность человека зависит от него самого, но совсем в другом смысле, чем отдельные поступки. Отдельные поступки подконтрольны в полном объеме, с учетом всех особенных обстоятельств. А нравственные устои (состояние, склад души) подконтрольны индивиду только в начале, "постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями" (EN, III, 8, 1114в). Раз сложившись, нравственный характер (нравственная определенность) личности становится самостоятельным детерминирующим началом. Характер человека есть его демон, говорил еще Гераклит. И в самом деле, люди

являются как бы жертвами своего характера, хотя сам характер сформировался не без их участия. Человек с дурным характером не может не поступать дурно, даже если он клянется в обратном. Человек с мягким характером останется мягким, даже если ему вдруг захочется стать иным. Но тем не менее человек ответствен за свой характер, так как по крайней мере в самом начале все (или очень многое) зависело от него. Человек сам направляет свое поведение. Есть время, когда он решает, идти ли ему по пути добродетели или по пути порока.

Аристотелевский анализ того, как человек господствует над своим характером, обозначает тонкую границу, которая отделяет нравственную свободу, с одной стороны, от природной предопределенности, а с другой – от произвола. Человек может выбирать самого себя. Он может это делать или благодаря природе, или вопреки ей. Он может, например, стать достойным, хотя все задатки его будут низменными, подобно тому как, например, благодаря упорной тренировке можно развить свою левую руку до ловкости правой руки. Однако раз избрав себя (как личность, как определенного нравственного субъекта), человек вместе с тем предопределяет логику своего поведения. Он как бы сам задает

себе жесткую детерминацию.

"Установленных правил нет в поступках и действиях, в которых возможны ошибки двух родов" (ММ, I, 17, 1189в). Под двумя родами ошибок понимаются ошибки, спутанные со стремлением к добродетели и выражающиеся в порочных крайностях, к которым влекут нас удовольствия и страдания (ήδονήν και λύπυ, hedonen kai lypen) (там же). Наличие в человеке определенных добродетелей заменяет такие правила. Моральная личность с самого начала ориентирована на моральные поступки. Одна из специфических черт нравственной регуляции состоит в том, что она обнаруживает эффективность в тех частных проявлениях человеческих взаимоотношений, которые принципиально не поддаются внешней регламентации, выпадают из нормы. Каждый поступок уникален, единствен в том отношении, что он порождается тем, кто совершает его и ничем другим порождаться не может. Аристотель понимает это. Человек, говорит он, есть начало (αρχή, arche) своих поступков в том же смысле, в каком он является родителем своих детей (EN, III, 7, 1113b).

Какое же конкретное содержание имеет понятие добродетельной личности? Все этическое

учение Аристотеля является, в сущности, развернутым ответом на этот вопрос.

Моральный индивид стремится к высшему благу. Он не удовлетворяется стихийным течением своей жизни и стремится сознательно подчинить ее некоей единой цели. Эта цель является пределом, совершенством, но таким пределом и совершенством, которые находятся в рамках возможностей человека. Она тождественна блаженству, т. е. моральный индивид избирает высшей целью своей деятельности самого себя, максимальное развертывание своих способностей.

Учение о добродетелях вообще существенно углубляет представление о морально совершенной личности. Она не является рабом наслаждений, а подчиняет свои страсти разуму, придает аффектам и действиям разумно уравновешенный вид. В обширной области действий, которые зависят от нее самой, которые подвластны разуму, она стремится быть полновластным хозяином и принимает на себя всю полноту ответственности. Постоянной практикой она вырабатывает в себе особый моральный такт и устойчивую привычку добродетельного поведения. Моральная личность есть добродетельная личность, т. е. такая, деятельность которой во всех ее проявлениях и на всей протяженности жизни является совершенной,

которая заботится не о богатстве и почестях, а прежде всего о своих душевных качествах.

Стремление к совершенству приобретает плоть в определенных добродетелях. Моральная личность является смелой, ибо уверена, что высшей ценностью является не жизнь сама по себе, а жизнь достойная; умеренной, щедрой, великолепной, великодушной, величавой, в меру честолюбивой, кроткой, любезной, правдивой, общительной без грубости и шутовства; свою добродетельность она обнаруживает также в отношении к согражданам; будучи справедливой, она не стремится к односторонним преимуществам для себя, вообще не любит, когда разговор приобретает личный оттенок. Моральная личность ищет общения с себе подобными, ибо только в таком общении она может формировать, поддерживать и развивать совершенство своего характера; для нее дружба имеет исключительно важное значение, притом дружба не ради наслаждений и пользы, а ради самого друга.

Добродетельность личности формируется в деятельном отношении к миру, в реальном опыте общения. Она предполагает, что индивид общественно активен, не изолирует себя от многообразных проявлений жизни (войны, гражданских обязанностей, богатств, почета и

т. д.), а в каждом из них может находить надлежащую меру. Каждая из добродетелей характеризует поведение человека в той или иной сфере общественной и частной жизни. Наконец, моральная личность характеризуется тем, что находит удовлетворение и высшее наслаждение в собственном самосовершенствовании, игре интеллектуальных сил, творческой работе ума.

Все эти характеристики добродетельной личности суммируются в том, что она наполняет свою жизнь деятельным смыслом и достигает эвдемонии на государственном поприще или в теоретической деятельности, обретая тем самым доступное человеку бессмертие.

Глава шестая

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА

Философия эпохи эллинизма вновь обращается к изучению природы, возрождая натурфилософские концепции VI–V вв. до н. э. Этот поворот на первый взгляд выглядит как возвращение назад, отказ от софистико-сократической сосредоточенности на человеке. Но только на первый взгляд. В действительности же речь шла об углублении, говоря точнее, о сохранении, спасении в новых условиях представления о человеке как преимущественном и наиболее достойном предмете философии и, в частности, если иметь в виду мораль, как самозаконодательном, самоценном существе. Понимание этики как учения о добродетелях, совершенной личности в этот период не только не было отброшено, но, напротив, усилено, доведено до логического конца. Философы (прежде всего Платон и Аристотель) видели в человеке представителя и основу полиса. Человек, полагали они, своей добродетельностью придает смысл, соразмерность полисным отношениям. Своей разумностью он привносит разум в саму действительность. Возможность создания гармонических социальных отношений – вот в чем усматривалось выражение и доказательство самостоятельности, творческой мощи человека, доступного ему бессмертия. Классический полис погиб, разрушенный прежде всего внутренними антагонизмами, о чем прозорливо говорил Сократ и чему настойчиво стремились противостоять Платон и

Аристотель. На его место пришли военно-бюрократические монархии. Резко усилилось отчуждение индивидов от государства. Общественная ситуация изменилась настолько, что добродетельность личности не могла обнаружиться внешним образом, воплотиться в общественно-политической деятельности. В этих условиях личность обращается вовнутрь, чтобы источники добродетели, а тем самым и путь к вечному блаженству найти в самом себе, недрах собственного духа.

Человек, образ которого рисуют философы, знает или ощущает, что он находится внутри космоса, сопричастен ему, что он природен ("физичен") и даже в своенравности и в стремлении к изоляции от мира он должен иметь нить, связывающую его с небосводом Вселенной, подобно тому как акробат, совершающий смертельные трюки, привязан страховочным шнуром к куполу цирка. Так как полис уже не мог быть опорой свободы и счастья человека, философы вновь обратились к природе, чтобы найти эту опору там. Отсюда очевидная ценностная заданность их подхода к природе.

Своеобразие философии и этики данной эпохи воплотилось в школах Эпикура, стоицизма, скептицизма.

1. ЭПИКУР

Эпикур считал, что решение этической проблемы заключено в правильном истолковании счастья, преодолении его противоречивости. Для Сократа добродетельные люди являются

счастливыми. Для Эпикура счастливые люди являются добродетельными. У счастливых людей нет ни нужды, ни повода ссориться между собой – таков моральный пафос учения Эпикура. Под эвдемонизмом обычно понимают учение, рассматривающее счастье в качестве высшей цели человека. Это верно, если рассматривать эвдемонизм в контексте антропологии. Но в этике эвдемонизм означает нечто иное. Здесь стремление к счастью рассматривается в качестве способа разрешения моральной проблемы и по этой только причине в качестве высшей цели, высшего блага.

Первоначально понятие счастья означало везенье, удачливость, благосклонность судьбы (на это указывает этимология слова εὐδαιμονία, eudaimonia, означавшего поддержку доброго божества, в русском слове "счастье" также содержится сходный смысл – получить свою часть, свой удел). Аристотель расчленил понятие счастья на две составляющих: а) внутреннее (душевное) совершенство – то, что зависит от самого человека, и б) внешние блага – то, что от человека не зависит. Они соотносятся между собой таким образом, что душевные качества человека определяют его счастье в существенной мере, но не полностью. Эпикур идет дальше,

полагая, что счастье целиком находится во власти индивида. Он понимает счастье как самодостаточность индивида. Для достижения такого состояния, считает Эпикур, человек должен жить незаметно, свернуть свое бытие до безмятежного покоя. Безмятежность (αταραξία, ataraxia) – таково эпикурово понимание счастья.

Основными источниками этики Эпикура являются его письмо некоему Менекею, в котором он излагает свои основные этические идеи; два собрания кратких изречений; очерк жизни и творчества Эпикура в историко-философском сочинении Диогена Лаэртского "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов".

Жизненный путь Эпикура (341–270 до н. э.) не был ярким, событийно насыщенным, что вполне естественно для мыслителя, одно из изречений которого гласит: "Проживи незаметно! (λάθε βίωσας, lathe biosas)"[85]. Он родился и вырос на острове Самосе, где было поселение афинян. Интерес к философии у него проснулся рано, с 14 лет. Толчком к этому послужило, по одним свидетельствам, случайное знакомство с сочинениями Демокрита, по другим – разочарование в учителях литературы, которые не могли объяснить, что значит слово "хаос" у Гесиода и откуда хаос возникает. О других

философах он по преимуществу отзывается нелестно, имея в виду философские учения своего времени. Он писал в одном из писем: "От всякого воспитания, радость моя, спасайся на всех парусах!" (Diog. L. XI, 6). Своего учителя философии Нафсифана считал неучем, не выказывал он особого почтения даже к Демокриту. В философии Эпикур считал себя самоучкой. Такая акцентированно спесивая позиция Эпикура, по всей видимости, связана с его этической концепцией. Если идеалом является самодовлеющий индивид, а важнейшим средством его достижения – философия, то необходимо было доказать, что индивид сам может овладеть философией, что и в этом случае он мало от кого зависит.

В 35-летнем возрасте Эпикур стал учить философии, основав в 306 г. до н. э. в саду под Афинами школу-сад (этот уход философии от суеты публичной городской жизни в сельское уединение по-своему символизировал изменения, которые претерпела сама философия). На воротах его школы-сада было начертано: "Гость, тебе здесь будет хорошо, здесь удовольствие – высшее благо", а у входа стояли наготове кувшин с водой и лепешка хлеба. Школа Эпикура, насколько можно судить, была общиной

друзей-единомышленников, спаянных философско-жизненными целями. Она основывалась на философии Эпикура и почитании его личности. Ее можно еще назвать сектой не только в первоначальном смысле слова, имея в виду, что это была философская школа, но и в последующем значении термина, обозначающего обособленную замкнутую в себе группу. Ее не посещали, в нее уходили, подобно тому как в христианскую эру уходили в монастыри. Эпикурейская община была, беспримерной в истории по своей длительности и преданности необожествленному учителю. В течение почти 600 лет, сменяя друг друга, последователи Эпикура сохраняли в неизменном виде его учение и благоговейную память о нем.

Умер Эпикур в возрасте 71 года. По свидетельству одного из его учеников, "он лег в медную ванну с горячей водой, попросил неразбавленного вина, выпил, пожелал друзьям не забывать его учений и так скончался" (Diog. L. X, 15–16). Последнее письмо Эпикура, написанное им накануне смерти другу Идоменею, свидетельствует о силе духа философа и его ценностных предпочтениях: "Писал я это тебе в блаженный мой и последний мой день.

Боли мои от поноса и от мочеиспускания уже

так велики, что больше стать не могут, но во всем им противостоит душевная моя радость при воспоминании о беседах, которые были между нами. И по тому, как с малых лет относился ты ко мне и к философии, подобает тебе принять на себя заботу и о Метродоровых (Метродор – друг и талантливый ученик Эпикура, умерший за семь лет до него. – *А. Г.)* детях" (Diog. L. X, 22). Даже невыносимые телесные боли нипочем Эпикуру, так как он может вспомнить о прекрасных философских беседах с одним своим другом и позаботиться о детях другого. В завещании Эпикур распорядился об "устроении сада и житья в нем", чтобы его преемники могли проводить там "время, как подобает философам" (Diog. L. X, 17).

Эпикур был плодовитым философом, он написал около 300 сочинений, многие из которых, судя по названиям ("О любви", "О цели жизни", "О справедливом поведении" и др.), были посвящены моральным темам. Его наследие дошло до нас лишь частично–в виде отдельных писем, изречений, свидетельств античных авторов. Бесценным источником при изучении личности и философии Эпикура является поэма "О природе вещей" его римского последователя Лукреция Кара (ок. 95–55 до н. э.). У Эпикура и его учения было много раздраженных и злобных

противников, его обвиняли в чванливости, невежестве, разврате и обосновании разврата, лести, многих иных грехах. Эти наговоры, однако, не пристали ни к самому Эпикуру, добродетельный образ жизни которого документирован многими достоверными свидетельствами, ни к его учению, которое скорее является целомудренным, чем развратным.

Критерием канона истины Эпикур считал ощущения (αἰσθήσεις, aistheseis), предвосхищения (προλήψεις, prolepseis) и претерпевания (πάθη, pathe). Ощущения и предвосхищения относятся к знаниям, соответственно конкретным и более общим, а претерпевания – к вещам, предпочитаемым и избегаемым, моральным оценкам. Претерпеваний существует два – наслаждение и боль; они присущи всякому живому существу, определяют позитивную и негативную направленность его действий.

"Наслаждение есть первое и сродное нам благо" (Diog. L. X, 129), – читаем мы у Эпикура. Человек, как и вообще все живые существа, стремится к наслаждению (удовольствию) и избегает страданий. Казалось бы, человеческое бытие не заключает в себе никакой тайны: живи в свое удовольствие – вот и вся мудрость. Однако в опыте жизни удовольствия теснейшим образом

переплетены со страданиями. Одно переходит в другое. Стремление к наслаждениям приводит к человеческим конфликтам. За удовольствия приходится платить. Проблема заключается в цене, ибо часто за удовольствия приходится платить непомерно дорого. Как устанавливать подходящую цену, как измерять "себестоимость удовольствий"? Или, говоря иначе, где проходит граница между удовольствиями и страданиями? Эти вопросы не решаются автоматически, в стихийном опыте жизни. Чтобы получать на них ответ методом проб и ошибок, понадобилось бы бесконечно долгое время, которого у человека нет. "Для плоти пределы наслаждения бесконечны и время для такого наслаждения нужно бесконечное" (Diog. L. X, 145). Поэтому требуется вмешательство мысли, разума. Нельзя жить приятно, не живя разумно. Разум вмешивается через этику, одна из важнейших задач которой состоит в том, чтобы найти правильную меру соотношения между удовольствиями и страданиями.

"Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли" (Diog. L. X, 139) – таков центральный тезис эпикурейской этики. Стремлением к удовольствиям человек восполняет какой-то недостаток, устраняет неприятные

ощущения, душевный или телесный дискомфорт. Человек чувствует боль. Но безболия он не чувствует, что и делает это состояние приятным. Приятность состоит именно в прекращении боли, страдания. Наслаждение нельзя определить иначе как отсутствие страданий. Эта негативная формула становится позитивной нравственной программой.

"Наслаждение (ἡδονή, hedone) есть и начало и конец блаженной жизни (μακαρίως ζην, makarios zen)" (Diog. L. X, 128). Столь полное отождествление наслаждения и счастья (блаженной жизни), которое часто рассматривалось как апология грубой чувственности, в действительности является своеобразной доктриной этического абсолютизма. Если "все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги" (Diog. L. X, 128), то счастье как некое завершение этого стремления представляет собой отсутствие какой бы то ни было боли и тревоги. Счастье есть полнота наслаждений. Учитывая, что под наслаждением понимается отсутствие страданий, то единственный признак полноты наслаждений – полное отсутствие потребности в них. Это – такое состояние, при котором "живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и

чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ" (Diog. L. X, 128). Когда говорится, что у человека все есть, то это означает, что он ни в чем не нуждается. Достичь состояния самодостаточности, тождества с самим собой человек может, абстрактно говоря, двумя путями: а) или полностью слившись с миром, растворившись в нем; б) или полностью изолировавшись от мира, став независимым от него. Первая возможность является слишком фантастической и анти-персоналистской, чтобы она могла удостоиться внимания такого по-античному ясного и жизнелюбивого мыслителя, как Эпикур; она была опробована в теоретическом и личном опыте ранних философов, обнаружив свою тупиковость даже в ту эпоху, когда отношения людей в государстве еще позволяли надеяться на их нравственное оздоровление, и тем более не подходила для новых условий, которые не оставляли никаких надежд на синтез этики и политики. Остается вторая.

Идеал Эпикура – независимость индивида от мира, вернее, та безмятежность, тот внутренний покой, свобода, которая обретается в ходе и результате этой независимости. "Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то

мы разумеем... свободу от страданий (ἀπουια, aponia) тела и от смятений (ἀταραξία, ataraxia) души" (Diog. L. X, 131), – разъясняет Эпикур свое понимание. Только человека, тело и душу которого уже ничего не смущает, который ни в ком и ни в чем не нуждается, вполне можно считать счастливым; он будет "жить, как бог среди людей" (Diog. L. X, 135).

Человеческое бытие характеризуется незавершенностью, неполнотой. Человек ощущает потребность завершить, восполнить свое бытие. Отсюда – его стремление совершенствовать себя и условия своей жизни. Если помыслить это человеческое движение вверх завершенным, то мы получим эпикуровского самодовлеющего, самодостаточного, тождественного самому себе индивида, который сбросил с себя обруч внешней детерминации, вырвался из цепи причинно-следственных связей. Все учение Эпикура посвящено обоснованию того, как индивид может обрести такую независимость.

С точки зрения Эпикура, необходимость не является исчерпывающей характеристикой мира. "Нет никакой необходимости жить с необходимостью" (219). Наряду с нею существуют еще случайность и свобода. "Иное происходит по неизбежности, иное по случаю, а иное зависит от

нас" (Diog. L. X, 133). Что касается неизбежности, то на нее человек не имеет никакого воздействия, она, как говорит Эпикур, "безответственна" (Diog. L. X, 133). "Случай неверен" (Diog. L. X, 133) и на него также нельзя полагаться. Даже если взять случай, благоприятствующий индивиду и называемый обычно счастливым, то и он не гарантирует блаженство. Мало иметь удачу, надо еще уметь воспользоваться ею. Неверно считать, "будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь", на самом деле он "выводит за собой лишь начала больших благ или зол" (Diog. L. X, 134). Но есть еще одна сфера бытия. Она представляет собой провал, разрыв в сквозной причинности мира, некую изолированную нишу, существующую наряду с необходимостью и случайностью и совершенно независимо от них. Это и есть область свободы. Она может быть описана сугубо негативно – как не необходимость и не случайность. Соответственно, чтобы пробиться в нее, надо обрести независимость от мира в его необходимом и случайном проявлениях.

В человеческом опыте свобода совпадает со сферой разумных действий. Это значит: назначение разума и разумность поведения связаны с обеспечением свободы индивида или,

что одно и то же, его независимости от мира. Индивид зависит от мира двояко – непосредственно и опосредованно. Непосредственная связь обнаруживается в негативных ощущениях (страданиях) из-за неудовлетворенности желаний, опосредованная – в страхах перед неведомым. "Человек бывает несчастлив или вследствие страха, или вследствие безграничной, вздорной страсти" (234). Чтобы обрести блаженный покой, жить счастливо, надо научиться преодолевать и то и другое.

СВОБОДА ОТ СТРАДАНИЙ

Для обуздания вздорных страстей необходимо руководствоваться правильным представлением об удовольствиях в их соотношении со страданиями. Эпикур, как мы уже отмечали, дает негативное определение удовольствий как отсутствия страданий. Благодаря этому задается совершенно иное направление человеческой активности, чем то, которым руководствуется толпа: целью становится не овладение миром, а отклонение от него.

Далее Эпикур проводит различие между удовольствиями тела и души, считая вторые больше и важнее первых: "Тело мучится лишь бурями настоящего, а душа – и прошлого, и настоящего, и будущего" (Diog. L. X, 137). Хотя освобождение от душевных тревог – задача более сложная, чем преодоление физических болей, тем не менее ее решение в большей степени восходит к самому индивиду. Здесь все зависит от разума, правильного понимания.

Самым важным моментом в эпикуровой концепции удовольствий является их классификация: а) естественные и необходимые (прежде всего элементарные телесные

потребности – не голодать, не жаждать, не зябнуть); б) естественные, но не необходимые (например, изысканные яства); в) неестественные и не необходимые (честолюбивые замыслы, стремление индивида к тому, чтобы его награждали венками и ему ставили статуи). Первый класс удовольствий является, по мнению Эпикура, вполне достаточным условием добродетельной и счастливой жизни. Почему? Характер аргументации по данному вопросу имеет в высшей степени важное значение для понимания специфики этической теории Эпикура. Он говорит: "Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности" (Diog. L. X, 144). Желания, если их брать в полном "ассортименте", в принципе нельзя насытить, ибо "ничего недостаточно тому, кому достаточное мало" (233). Стремясь к их удовлетворению, человек попадает под власть обстоятельств, оказывается зависим от многих неподконтрольных ему вещей. В этом случае он не может стать хозяином своей судьбы. Индивид, пустившийся в погоню за наслаждениями, обрекает себя на конфликты, раздоры с другими людьми, в его душе просыпаются зависть, честолюбие и другие морально-деструктивные

мотивы. Естественные и необходимые желания, напротив, легко удовлетворяются; человек, способный ограничить себя этим крайним минимумом, получает независимость от обстоятельств, случайных превратностей судьбы и страхует себя от столкновений с другими людьми.

Признак естественных и необходимых удовольствий состоит в том, что они в случае их неудовлетворения ведут к страданиям, притом к таким страданиям, которые не могут быть рассеяны путем изменения умонастроения. К примеру, человек может обойтись без вина, но без воды он обойтись не может. Иной и к вину так прикипает сердцем, что его отсутствие оборачивается для него страданиями; однако эти страдания можно преодолеть на уровне внутренней самодисциплины, путем выработки другого взгляда и другого отношения к этому предмету. Страдания же, порождаемые жаждой, нельзя рассеять воспитанием ума и воли. Поэтому жажда воды подходит под критерий естественных и необходимых удовольствий, а жажда вина нет.

Ограничение удовольствий, сведéние их к необходимому минимуму не является у Эпикура обязательным предписанием, безусловной нормой. "Мы, – пишет он, – стремимся к ограничению желаний не для того, чтобы всегда употреблять

пищу дешевую и простую, но чтобы не бояться этого [употребления такой пищи]" (229). Умеренность, сдвинутая в сторону недостатка, является благом не сама по себе, ее ценность определяется тем, что человек может чувствовать себя спокойно и в тех случаях, когда он вынужден довольствоваться самым малым. Ограничение желаний – не самоценный принцип; нет нужды всегда его культивировать, рассматривая в качестве критерия добродетельности. Он не тождествен аскетизму. Сам Эпикур, как известно, далеко не был аскетом; в одном из писем он просит прислать горшочек сыра, чтобы можно было пороскошествовать. Готовность ограничиться в случае нужды первым классом удовольствий есть лишь условие, обеспечивающее независимость индивида от внешнего мира и способствующее гармонии отношений между людьми. Диоген Лаэртский приводит стихи Афинея (философствующего врача, жившего в I в.), точно раскрывающие нравственное содержание Эпикурова принципа ограничения удовольствий (Diog. L, X, 12).

Люди, вы трудитесь тщетно в своей ненасытной корысти,
Вновь и вновь заводя ссоры, и брань, и войну.
Узкий предел положен всему, что дарится природой.
Но бесконечны пути праздных суждений людских.

Слушал мудрец Эпикур, сын Неокла, от Муз эти речи,
Иль их треножник святой бога-пифийца открыл.

Итак, удовольствия ценны не сами по себе, а в той только мере, в какой они ведут к безмятежной жизни, свободной от телесных страданий и душевного беспокойства. Для Эпикура удовольствия – это прежде всего непосредственное свидетельство человеческой индивидуальности, самоутверждения индивида, направленности его целей на самого себя. И только в этом качестве они являются критерием деятельности, мерилом всякого блага. Однако удовольствия, противоречивые и многообразные, в такой же мере свидетельствуют о единичности индивида, в какой и о его всесторонней зависимости от окружающего мира.

Принцип удовольствий и принцип самососредоточенности, безмятежного покоя индивида находятся между собой в явном противоречии. Эпикур старается снять это противоречие сведением удовольствий к легко достижимому минимуму и их истолкованием в качестве пассивных состояний. Человеческие влечения – этот своеобразный мост, соединяющий индивида с миром, предстает в этике Эпикура как выражение независимости индивида от мира, его самодостаточности.

Эпикур, таким образом, сводит принцип удовольствий к принципу свободы: "Величайший плод довольства своим [ограничения желаний] – свобода" (224). Такое понимание как будто бы противоречит устоявшемуся мнению, рассматривающему эпикурейство как разновидность гедонизма и эвдемонизма (под гедонизмом и эвдемонизмом обычно понимаются этические учения, которые связывают решение нравственных проблем с человеческим стремлением к удовольствиям и счастью). В действительности здесь нет противоречия. Согласно Эпикуру, только внутренне раскованное, почти безразличное отношение к удовольствиям позволяет индивиду постичь всю их сладость. Человек тем полней наслаждается жизнью, чем свободней он относится к наслаждениям. И эпикуреец извлекает больше радостей из жизни, чем безмерный гедонист киренской ориентации, признающий только телесные удовольствия и видящий в них позитивные состояния. Эпикуреец лучше вооружен против превратностей судьбы, к ее неожиданным паденим он так же готов, как и к счастливым взлетам. Вынужденный обстоятельствами сесть на скудный паек, он не портит "то, что есть, желанием того, чего нет" (221). Но и роскошью он распоряжается легче и

лучше, ибо не боится потерять ее. Эпикурейство в этом смысле – больше, чем философия удовольствий, оно является одновременно особой, к тому же очень высокой, культурой удовольствий.

СВОБОДА ОТ СТРАХОВ

Окружающий мир входит в человека не только непосредственно – через страдания, но и опосредованно – через страхи. Если страдания нейтрализуются культурой удовольствий, то страхи – культурой философского мышления. Философское познание освобождает от трех основных страхов.

Во-первых, от страха перед богами. Этот страх, как считает Эпикур, порожден лживыми домыслами, будто боги вмешиваются в человеческую жизнь, "посылают дурным людям великий вред, а хорошим – пользу" (Diog. L. X, 124). Создав образ высшей карающей силы, люди избирают для себя унизительную позицию подследственных и пытаются всячески умилостивить богов. Таковы расхожие представления, мнение "толпы" о богах и их отношении к людям.

Эти представления, по мнению Эпикура, выражают нравственную ограниченность самой толпы, привыкшей вмешиваться в чужие дела, делить людей на "своих" и "чужих", "хороших" и "плохих". Демонстрируя поразительную трезвость суждений, философ замечает: "Если бы бог

внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно желая много зла друг другу" (233).

Основной аргумент Эпикура, призванный снять страх перед богами, состоит в том, что представления о карающих и награждающих функциях бога противоречат самому понятию бога. "Бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге" (Diog. L. X, 123). Высочайшее блаженство, которое уже нельзя умножить, предполагает, что существо, достигшее этого состояния, полностью замкнуто само на себя и ни о чем не волнуется, оно "не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым" (Diog. L. X, 139). Поэтому, изображая бога в качестве судьи, вмешивающегося в дела людей, мы предполагаем, будто ему чего-то не хватает и ему нужно, чтобы в человеческом мире торжествовала справедливость. Неравнодушие бога к человеческому миру является свидетельством его заинтересованности в этом мире, зависимости от него. Это означает, что его блаженство не является полным, высочайшим и, следовательно, он сам – не вполне бог.

По мнению Эпикура, боги существуют – не в фигуральном, а в прямом смысле этого слова, –

обладая подобием тела (квазителом), находясь в межмировых пространствах (интермундиях). Но именно потому, что это – боги, их не следует страшиться. Им нет дела до мира. Им и без него хорошо. Такое суждение как будто бы противоречит устоявшемуся мнению об Эпикуре, в котором многие видели, говоря словами Маркса и Энгельса, "героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию"[86]. Но это только на первый взгляд. Пафос рассуждений Эпикура действительно является атеистическим. Он хочет освободить человека от богов, от страха и от ответственности перед ними. Он признает богов как воплощенный идеал блаженства, определенные реальные существа, но он отрицает в богах как раз то, что считается самым божественным делом – их промыслительную деятельность, роль верховного арбитра по отношению к людям и миру в целом. Текст и подтекст того, что Эпикур говорит о богах, можно выразить следующими словами: "Люди, не бойтесь бога и не надейтесь на него!"

Во-вторых, от страха перед необходимостью. Свобода от страха перед богами стоила бы немногого, если бы человек оставался рабом природной необходимости. "В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе,

выдуманной физиками" (Diog. L. X, 134). По поводу богов люди еще могут думать, что их можно умилостивить почитанием, а неумолимая судьба не оставляет человеку никаких надежд.

Природная необходимость, как уже отмечалось, не является, по мнению Эпикура, всепоглощающей. Наряду с ней существуют еще "ниши" свободы, куда проваливаются атомы в результате самопроизвольного отклонения от прямой линии. Физика Эпикура оказывается этически нагруженной, она дает такую картину мира, которая оставляет место для морального выбора. Рабский страх перед судьбой является результатом предрассудка, будто тиски природной необходимости плотно сжаты. Это не так.

В-третьих, от страха перед смертью. Смерть, говорит Эпикур, не имеет к нам никакого отношения. Ведь она есть отсутствие ощущений, а все хорошее и плохое заключено в ощущениях. Кроме атомов и пустоты ничего не существует. Душа также телесна. Она состоит из тонких частиц и рассеяна по всему телу, она похожа на ветер с примесью тепла. Со смертью организма душа также умирает, она рассеивается, теряет силу и чувствительность. Следовательно, волнения о том, что будет после смерти, лишены физического и вместе с тем и разумного смысла. Правда,

некоторые говорят, что страдания причиняет не сама смерть, а ее ожидание, сознание того, что она придет. Это соображение Эпикуру и вовсе кажется смехотворным, ибо если не страшна смерть сама по себе, то почему должна быть страшна мысль о ее приходе? Страх перед смертью – напрасный, беспредметный страх. "Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют" (Diog. L. X, 125).

Смерть для человека – ничто. Если держаться этого знания, то "смертность жизни станет для нас отрадна", ибо человека не будет отягощать "жажда бессмертия" (Diog. L. X, 125). Жизнь человека несовершенна, свидетельством чему являются его телесные боли и душевные муки, тот, кто желает продлить ее в бесконечности, тот, по сути дела, желает увековечить свои страдания. Тот лелеет свое несовершенство, вместо того чтобы преодолевать его. Жажда бессмертия – самая вздорная человеческая страсть. Достаточно представить, каким несчастным был бы индивид, которому жизнь опостыла, который не хочет более жить, но обречен на то, чтобы вечно мучиться

жизнью. Человек, который сожалеет о том, что жизнь, которую он ведет, не будет длиться вечно, сродни чревоугоднику, который сожалеет о том, что он не может съесть всю пищу, которая только существует в мире. Свобода от жажды бессмертия показывает: счастье определяется не продолжительностью жизни, а ее качеством. Эпикуреец как пищу выбирает "не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным" (Diog. L. X, 126). Смерти не следует бояться, будто она есть зло. Но не следует и стремиться к ней, будто она есть благо.

Благо и зло – совершенно другое измерение бытия, чем то, в котором имеет место смерть. Эпикур говорит: "Умение хорошо жить и хорошо умереть – это одна и та же наука" (Diog. L. X, 126). Его в данном случае можно понять так: то, что хорошо, – хорошо независимо от жизни и смерти. Время не властно над счастьем.

Счастье означает такую полноту бытия, которую невозможно умножить. В счастье в силу самодостаточности не может быть также регресса; Эпикур говорит о мудреце, что, "раз достигнув мудрости, он уже не может впасть в противоположное состояние" (Diog. L. X, 117). Поэтому не имеет значения, сколько длится

счастье. Оно в своем высшем проявлении всегда остается одним и тем же. "Один мудрец другого не мудрее" (Diog. L. X, 121в). Самодовлеющая безмятежность в этом смысле означает, что человек выпрыгнул из колеса времени точно так же, как он освободился из тисков необходимости. Как говорится, счастливые часов не наблюдают.

Эпикуреец не боится смерти, потому что он выше ее. Он связывает свою подлинность с благами, над которыми смерть не властна – с бессмертными благами. А "кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными" (Diog. L. X, 135). Путь к бессмертию есть тот же путь, что и к блаженству. Он лежит через бессмертные блага, через свободу, через самоотождествленность индивида, состоящую в безмятежности души и безболезненности тела. Он несовместим с жаждой бессмертия, вытекающей из страха перед смертью. Жизнь и смерть есть категории времени. Свобода и блаженство – категории вечности. Поэтому преодоление жажды бессмертия является одним из условий вечности (бессмертия). Этот парадокс хорошо передает пафос рассуждений Эпикура о смерти и бессмертии.

Преодоление страха смерти – гарантия преодоления всех прочих страхов. Смерть

считается самой страшной из зол. "Ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни" (Diog. L. X, 125). Таким образам, философия освобождает от страхов, показывая, что они вырастают из ложных оснований, являются результатом невежества. Философия просвещает человека и тем освещает его жизненный путь. Философское знание – не одноразовое знание, сведенное в некую совокупность подлежащих запоминанию формул. Это вовсе не совокупность знаний, пусть даже очень большая. У Эпикура речь идет о том, чтобы знания, проверенные критерием душевного покоя, а не предрассудки руководили человеком. В этом смысле философия – больше, чем содержащиеся в ней знания. Это – стиль жизни. Можно сказать так: философия в учении Эпикура есть пространство эвдемонии. Не случайно письмо Менекею, излагающее этику Эпикура, начинается с гимна философии: "Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще

рано или уже поздно" (Diog. L. X, 122). Философия и счастье человека связаны между собой неразрывно: составляющее счастье душевное здоровье и спокойствие обретается через философию (имеется в виду через ясное знание, а не мифы и басни), в то же время и у самой философии нет другого предназначения, как "подумать о том, что составляет наше счастье" (Diog. L. X, 122).

Признание философии в качестве определенного стиля, образа жизни придает учению Эпикура особую внутреннюю напряженность. Человек не может философствовать в одиночку. Философия требует собеседника. Она требует диалога. Она и есть диалог. Поэтому, обосновывая существенную зависимость счастья от философии, Эпикур приходит в видимое противоречие с собственным идеалом самодовлеющего индивида. Получается, что для счастья индивид все-таки нуждается в ком-то другом – в философском сообщнике.

СВОБОДА ОТ СОЦИУМА

Уклонение от внешнего мира предполагает также уклонение от других индивидов, поскольку они являются частью этого мира. Необходимость и случайность, отрицание которых составляет единственное позитивное содержание эпикурейского идеала свободы, могут действовать и в форме слепых природных сил, и в форме намеренных действий других индивидов. На пути к безмятежности индивида стоят не только вздорные страсти и страхи других людей. Внешние обстоятельства, в том числе и прежде всего угрозы, исходящие от других людей, не менее опасны для безмятежной жизни индивида, чем его собственные вздорные страсти и страхи.

С внешними обстоятельствами, по мнению Эпикура, лучше всего справляется тот, кто делает "что можно, близким себе, а чего нельзя, то по крайней мере не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно" (Diog. L. X, 154). Это рассуждение дает ключ к пониманию взглядов Эпикура на межчеловеческие отношения, в которых он выделял два существенно разных уровня. Низший уровень можно назвать

социально-договорным, высший – дружественным. Рассмотрим их чуть подробнее.

Индивиды, поскольку они подвержены вздорным страстям и страхам, представляют друг для друга большую опасность. Ненасытные желания и ложные взгляды ведут к ссорам. Но "кто знает пределы жизни, тот... вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собою борьбу" (Diog. L. X, 146). Поэтому первая важнейшая задача в отношениях между людьми состоит в том, чтобы нейтрализовать их взаимную враждебность. Она решается в обществе путем социального договора, заключаемого между индивидами на основе принципов естественной справедливости. Справедливость призвана так развести людей, чтобы они не враждовали между собой. "Это – договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей" (Diog. L. X, 150). Справедливость существует в форме законов, обычаев, норм приличия, которые видоизменяются в зависимости от места и обстоятельств. Само общее определение справедливости – "польза во взаимном общении людей" (Diog. L. X, 151) – предполагает разнообразие ее конкретных воплощений. Содержание справедливости относительно. Точно так же относителен ее

ценностный статус.

Насколько важно для эпикурейца чтить законы и другие принятые в обществе установления, настолько же важно сохранять по отношению к ним чувство дистанции. Чтобы не попасть в зависимость от социальных норм, а также лиц и учреждений, стоящих на их страже, индивид в своем общественном поведении не должен идти дальше внешней лояльности. Для этого необходимо подходить к нормам справедливости сугубо функционально, ясно понимая, что в них нет ничего святого. Их необходимо соблюдать не ради них самих, как если бы они обладали особым качеством (истинностью, божественностью и т. д.), а только из-за неприятных последствий, с которыми сопряжено всякое их нарушение, в том числе тайное. "Кто тайно делает что-нибудь, о чем у людей есть договор, чтобы не причинять и не терпеть вреда, тот не может быть уверен, что останется скрытым, хотя бы до сих пор это ему удавалось десять тысяч раз: ведь неизвестно, удастся ли ему остаться скрытым до самой смерти" (Diog. L. X, 151).

Общественная справедливость выгодна. Она уберегает от враждебности, исходящей от других индивидов. И все. Эпикуреец не связывает с нею

свою подлинность, и поэтому он сторонится одновременно политической деятельности. Мотивы, которые движут людьми в их общественной активности – властолюбие, жажда славы, почестей, – в Эпикуровой классификации удовольствий являются самыми суетными. Они дальше всех уводят человека от его конечной цели – блаженного покоя. Поэтому надо жить незаметно. Социальная пассивность, с точки зрения Эпикура, является признаком мудрости. Мудрец "не будет заниматься государственными делами" (Diog. L. X, 119), ибо если с помощью богатства и силы и можно добиться безопасности от людей, то только относительной. Более надежно эта цель достигается "только с помощью покоя и удаления от толпы" (Diog. L. X, 143). Словом, эпикуреец лоялен по отношению к обществу, но он не привязан к нему сердцем. Договорные обязательства являются для него всего лишь нижним общественным порогом наслаждений, подобно тому как способность ограничиваться необходимым минимумом телесных удовольствий является их нижним естественным порогом. Не голодать, не жаждать, не зябнуть – так очертил Эпикур границу свободы от природы. Если учесть, что "люди обижают друг друга или из ненависти, или из зависти, или из

презрения" (Diog. L. X, 117), то границу свободы от общества можно было бы обозначить так: не ненавидеть, не завидовать, не презирать.

Единственное общественное отношение, которое не таит в себе опасности для индивида и носит неотчужденный характер, – это дружба. Дружба заслуживает высокой оценки и по критерию выгоды, безопасности существования. В то же время она ценна и сама по себе. "Из всего, что дает мудрость для счастья в сей жизни, величайшее – это обретение дружбы" (Diog. L. X, 148).

Мудрец "никогда не покинет друга", "а при случае он даже умрет за друга" (Diog. L. X, 121b). Признание дружбы в качестве безусловной моральной ценности находится в очевидном противоречии с эпикуровским идеалом самодовлеющего индивида. Пытаясь преодолеть это противоречие, Эпикур приводит следующие два аргумента.

Во-первых, дружба – это такое отношение индивида к другим людям, которое избирается им добровольно. Она целиком зависит от самого индивида. Примечательно, что эпикурейское товарищество не имело такого традиционно цементирующего подобные объединения внешнего условия, как общность имущества. "...

Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща" (Diog. L. X, 11). *Во-вторых*, причинные основания дружбы, теряющиеся в самом индивиде, прямо связаны с его усилиями освободиться от душевного смятения и телесных болей. Единственным предметом, который не может существовать вне круга дружеского общения и ради которого в конце концов дружба существует, являются занятия философией. Как счастье невозможно без философских размышлений, так философские размышления невозможны без дружбы. Если человек, пользуясь известной пословицей, является кузнецом своего счастья, тогда дружеское общение можно назвать кузницей, в которой оно куется. Эпикур – мыслитель точный и потому очень скучный по стилю. Но когда он говорит о дружбе, его речь поднимается до поэтических высот: "Дружба обходит с пляской Вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни" (222). Для высокого предмета понадобились и высокие слова.

В добавление к этим аргументам следует добавить, что на дружбу замкнуто только относительное, низшее счастье. Счастье, согласно Эпикуру, бывает двух родов: "высочайшее, как у богов, настолько, что его уже нельзя умножить", и

другое, которое "допускает и прибавление и убавление наслаждений" (Diog. L. X, 121). Первое свойственно богам, второе – людям. Боги Эпикура совершенно бездеятельны, нелюбопытны, постоянно пребывают в некоем полусонном сладостном томлении; они являются воплощенной негативностью, чистым самодовлением, и, естественно, боги так же мало нуждаются в дружбе, как и во всем остальном. Люди, даже когда они достигают стадии мудрости, должны постоянно поддерживать и умножать свое счастье, ибо оно не является завершенным, и в этих усилиях дружба играет незаменимую роль. Как пишет Эпикур, "в наших ограниченных обстоятельствах дружба надежнее всего" (Diog. L. X, 148). Двухступенчатость идеала счастья в этике Эпикура является своеобразной формой обоснования бесконечности нравственного самосовершенствования личности.

2. СТОИЦИЗМ

Другой важнейшей школой эпохи эллинизма, которая этизировала философию, перенесла ее на римскую почву и в течение почти трехсот лет служила едва ли не основным источником мировоззренческого вдохновения римской элиты, был стоицизм. Теоретические основы стоицизма, в том числе и стоической этики составили учения Зенона из Китиона (ок. 333–262 до н. э.), его последователей: Клеанфа (330 – ок. 232 до н. э.), Хрисиппа (281–205 до н. э.). Это ранний стоицизм. Он и есть классический стоицизм, представляющий с философско-этической точки зрения наибольший интерес.

В отличие от эпикуреизма, видевшего цель человека в независимости от природы и общества, в свободе, которая понималась сугубо негативно, как отклонение от мира, стоицизм видит высший смысл человеческого существования в жизни, согласованной с природой. Как свидетельствует Диоген Лаэртский, "Зенон первый заявил в трактате "О человеческой природе", что конечная цель (τέλος, telos) – это жить согласно с природой (ομολογουμένως τη φύσει ξήν, omologumenos te physei zen)..." (Diog. L. VIII, 87). Природа, как ее

понимают стоики, не знает никаких провалов, исключений. В ней царит необходимость. Человек также включен в ее ровный ход. Из жесткого хода природных событий нельзя вырваться ни при каких обстоятельствах. Всем властвует судьба и ничего не может измениться в предвечном ходе событий. После воспламенения (стоики принимали гераклитовскую натурфилософию с периодическими воспламенениями мира), считал Зенон, "те же самые люди возникнут для того же самого, т. е. Анит и Мелет станут обвинять, Бусирис – убивать гостей, а Геракл вновь совершать подвиги"[87]. Поэтому высшая мудрость состоит в том, чтобы полностью, не только физически, но и душевно, идти навстречу природной необходимости. Неотвратимое выступает как должное – такова основная мысль этики стоицизма.

В такой общей формулировке ясно, что природа является пределом и ограничением человеческих действий, но не ясно, что конкретно имеется в виду под высшей целью, которую стоики в соответствии с античной традицией называют счастьем. Прежде всего остается неопределенным понятие природы, которую можно истолковать и как природу вообще, и как человеческую природу. "Природу, в согласии с

которой следует жить, Хрисипп имеет в виду как общую, так и собственную человеческую..." (Diog. L. VII, 89). Какие цели предписывает человеческая природа и не находятся ли они в противоречии с требованиями природы вообще?

Первичное природное влечение, первичная склонность, (οίκείωσις, oikeiosis) живого существа заключено в стремлении к самосохранению: "Природа изначально дорога сама себе" (Diog. L. VII, 85). Каждое живое создание стремится к самосохранению в соответствии со своей природой, устраняет все, что мешает такому самосохранению, и усваивает все, что способствует ему. Удовольствия и страдания в этом отношении являются лишь сопутствующим и потому вторичным фактором, свидетельством того, сохраняется соответствующее природе состояние или нет. Самосохранение как цель природных влечений включает также самосохранение рода. Природой предзадано живым существам стремление к продолжению потомства и забота о нем, включая сюда любовь, а в случае надобности и самопожертвование во имя сохранения потомства. Человек, как считал Хрисипп, "есть общественное живое существо" (κοινωνικόν ζωον, koinonikon zoon).

Влечение к самосохранению существует в

безотчетной, стихийно-инстинктивной форме. Однако, как считают стоики, уже у животного оно сопряжено с представлением о полезном и вредном для его природы. Действия животного детерминированы не только внешними, но и внутренними причинами, совершаются по его воле. Внешние причины воздействия опосредуются собственными побуждениями и склонностями животного. У человека помимо представления появляется разум (λόγος, logos), логически стройное мышление, позволяющее ему охватить весь порядок в природе, а не только непосредственные обстоятельства жизни и тем самым точно судить, что соответствует его природе, а что нет. Разум дан человеку для более совершенного руководства своими действиями. Именно тогда и по мере того, как его влечения теряют безотчетный характер и становятся разумной волей, он реализует свою природу. Стоики связывают специфику человеческой природы именно с разумом, логосом. Для человека "жить по природе – значит жить по разуму, потому что разум – это наладчик (τεχνίτης, technites) побуждения" (Diog. L. VIII, 86).

Стоическое требование "жить в согласии со своей собственной природой" трансформируется в новый принцип – "жить разумно". Но это означает

в то же время согласие с природой вообще, ибо человеческий разум является выражением и воплощением разума, правящего в мире. Мир, по мнению стоиков, представляет собой единое тело; он происходит из огня и возвращается в него; единство причинных связей воплощено в проникающей всюду "пневме" (πνευμα, pneuma). В признании того, что в мире царит необходимость, сквозная причинность, единый, правящий всем закон, стоики следуют Гераклиту. Управляющий всем материальный огонь, общий закон одновременно предстает как правильный разум, задающий всему целесообразный смысл. "...Закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего" (Diog. L. VII, 88). Онтология стоиков носит несомненный телеологический оттенок. Необходимо протекающие в мире события оказываются одновременно осуществлением разумной цели. В этом смысле разумная жизнь является принципом не только человеческой природы, но и природы в целом.

Разум – природная характеристика индивида, свидетельствующая о его причастности космосу и о его родстве с божественной сущностью космоса. Разумная жизнь выступает одновременно как

требование – направление и цель совершенствования человеческой личности. Добродетельность, человеческое совершенство совпадают с естественным совершенством разумного существа в его разумности. Таким образом, жить в согласии с природой, жить разумно и жить добродетельно – это одно и то же. По мнению Зенона, "сама природа ведет нас к добродетели" (Diog. L. VIII, 87).

С пониманием этой формулы связаны основные теоретические трудности стоической этики: если человек находится внутри природной необходимости, то как он может быть ответствен за свои действия и как природные влечения и цели человека, над которыми он не имеет никакой власти, могут сочетаться с его разумно-автономными целями и решениями. Аристотель пытается доказать, как человек может быть добродетельным в качестве гражданина полиса. Зенон пытается доказать, как он может быть добродетельным в качестве природного индивида (гражданина космоса). И развивает в этих целях одну из самых оригинальных и плодотворных теорий морали.

Согласно стоикам, различие между благом (ἀγαθόν, agathon) и злом (κακόν, kakon) тождественно различию между добродетелью

(ἀρετή, arete) и порочностью (κακία, kakia); все остальное является безразличным (ἀδιάφορον, adiaphoron). Это исходное положение этики стоицизма Диоген Лаэртский формулирует следующим образом: "Все сущее они считают или благом, или злом, или ни тем ни другим. Блага – это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло – это противоположное: неразумие, несправедливость и прочее. Ни то ни другое – это все, что не приносит ни пользы, ни вреда, например жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезни, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безродность и тому подобное" (Diog. L. VII, 101–102). Благо или добро, с точки зрения стоиков, тождественно добродетелям и всему тому, что сопряжено с добродетелями (добродетельному поступку, добродетельному человеку): "...прекрасна добродетель и все причастное добродетели..." (Diog. L. VII, 101). Соответственно зло сводится к порокам, порочным поступкам и людям.

Добро и зло – область отношения человека к миру и собственной жизнедеятельности, область добродетелей и пороков, ибо только здесь, в сфере мотивации, внутреннего душевного настроя и

оценки происходящего, человек обнаруживает собственную суверенность, ничем не ограниченную возможность выбора. Необходимость, неумолимая судьба определяют внешний рисунок жизни человека, те сопряженные со страданиями и удовольствиями события и ситуации, которые выпадают на его долю. Они совершенно не зависят от воли человека, он ничего не может изменить в этом конкретном стечении жизненных обстоятельств, определяемых единой сквозной причинностью, всем ходом вещей в природе. Но отношение к необходимо заданным вещам и событиям человеческой биографии, как и в целом к необходимости природы, может быть различным. Если человек совершенно не властен над обстоятельствами собственной жизни, ее внешней, предметной, событийной стороной, то он ничем не ограничен в своей оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Привилегия разумного существа состоит в том, что оно имеет собственное внутреннее отношение к необходимости собственного существования. Счастье человека зависит не от его конкретного положения в мире, а от того, как он воспринимает и внутренне оценивает свою включенность в мир.

Внутреннее отношение к миру может быть

двояким: человек или принимает все, что с ним происходит, как и все, что происходит в мире, как должное, или выражает свое несогласие со всем этим. Оно является правильным и возвышает человека до уровня добродетельной личности тогда, когда он безропотно, невозмутимо, с полным внутренним спокойствием воспринимает все перипетии судьбы, какими бы неожиданными и катастрофическими они ни были. В положении самого человека это ничего не меняет, ибо, как сказал Сенека, согласного судьба ведет, а несогласного тащит. Если обычный человек к внешним страданиям добавляет еще душевные волнения, то стоик отделяет свою нравственную сущность от эмпирического бытия. Душа стоика, ее нравственное ядро замкнуты в себе, абсолютно непроницаемы для внешних воздействий. Стоик может быть счастлив при самых несчастных обстоятельствах. Каким образом обосновывается эта нормативная установка? Что при более конкретном рассмотрении стоицизм понимает под добродетелью?

Основными или первичными стоики называют четыре традиционные для античности платоновские добродетели: разумение (мудрость) (φρόνησις, phronesis), мужество (ἀνδρεία, andreia), здравомыслие (благоразумие, умеренность)

(σωφροσύνη, sophrosyne) и справедливость (δικαιοσύνη, dikaisyne). С одной стороны, добродетели эти едины, они "все вытекают друг из друга, и кто имеет одну, тот имеет их все, потому что умозрительные основы у них общие..." (Diog. L. VII, 125). Но они не только являются разновидностями умозрения, правильного знания, но и касаются также поведения, того, что должно делать. И тут начинаются различия, обусловленные различием предметного содержания добродетелей. "А "что должен делать" – это значит: что выбирать, что терпеть, чего держаться, что распределять..." (там же). Четырем основным добродетелям – мудрости, мужеству, здравомыслию, справедливости – соответствуют четыре основные страсти: желание (ἐπιθυμία, epithymia), страх (φόβος, phobos), наслаждение (ἡδονή, hedone), скорбь (λύπη, lype). Добродетели позволяют правильно ориентироваться в сфере влечений, в том, что соответствует и не соответствует природе человека как живого существа. Они касаются жизни, здоровья, смерти, болезни, славы и других явлений, которые самими стоиками были объявлены безразличными, не имеющими отношения к противоположности добра и зла.

Здесь явное противоречие, которое составляет

внутренний нерв стоической этики; из него вытекают специфические для стоицизма нормативные принципы. Внутри сферы безразличного (ἀδιάφορον, adiaphoron) выявляются определенные различия. Пытаясь снять это противоречие, стоики выделяют в человеке разные уровни ценностей, а соответственно и разные уровни детерминации поведения.

Адиафора является безразличной только с точки зрения противоположности блага и зла, добродетели и порока. Это значит, что внешние условия жизни индивида и состояния его организма сами по себе не являются благом, не имеют собственно нравственной ценности. Но за этими пределами внутри адиафоры выявляются различия. В области безразличных по отношению к морали вещей одни бывают "предпочтительны" (προηγμένοι, proegmenon), так как имеют ценность (ἀξία, axia) для человека как эмпирического, живого существа, – это здоровье, телесная сила, богатство и т. д. Другие, наоборот, не имеют ценности (ἀπάξία, apaxia), вредны и потому "избегаемы" (ἀπσπροηγμένον, apoproegmenon), таковы болезнь, бедность и т. д. Третьи безразличны не только по отношению к морали, но также по отношению к природным

потребностям человека, не возбуждают в индивиде ни склонности, ни отвращения, как, например, четное или нечетное число волос на голове. Предпочтительные вещи содействуют жизни, согласной с природой, и они относятся к разряду относительных ценностей, которые в этом качестве есть нечто иное, чем благо. Можно было бы благо назвать абсолютной ценностью, однако такое словоупотребление смазывает существенность стоических различений, согласно которым предпочтительные вещи (то, что имеет цену и цена чего может быть больше или меньше) и благо, не имеющее степеней, принадлежат к феноменам разного рода, отличаются друг от друга не количественно, а качественно. Но как бы то ни было, они являются предметом человеческого обладания, при том таким предметом, овладение которым опосредуется разумом. Деятельность, направленная на усвоение этих относительных ценностей, образует область "надлежащих" действий, "надлежащие поступки – это те, на которые толкает нас разум: например, чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей" (Diog. L. VII, 108). Мудрец, поскольку он человек, также причастен к области надлежащих действий; в этом отношении он ничем не отличается от всех прочих людей. Однако способ

его действий и в этом случае является принципиально иным.

Надлежащие действия, имеющие своим непосредственным предметом предпочтительные блага, можно предпринимать только ради этих благ, и тогда они приобретают самоцельное значение, из второстепенных становятся первостепенными; тогда человек начинает отождествлять себя, свою нравственную сущность с этими относительными ценностями и попадает во власть иллюзии, будто он может подчинить себе внешние обстоятельства жизни. Но эти же действия можно совершать, ясно сознавая относительный характер благ, которые при этом могут быть достигнуты, не связывая слишком многого с их предметным результатом. Добродетель может совпадать с предпочтительными действиями, но ни в коей мере не тождественна им. Она выступает как правильное знание свойственных человеку предпочтительных действий, т. е. предпочтительные действия сами по себе не являются этической ценностью, а только объектом последней. Те жизненные блага, между которыми осуществляется выбор, для добродетельного человека не представляют безусловной ценности, они являются той ближайшей предметной

областью, по отношению к которой он обнаруживает свое нравственное качество.

По внешнему рисунку трудно провести различие между "предпочтительными" и "добродетельными" действиями человека. Добродетельный человек ценит прежде всего и по преимуществу свои усилия, направленные на овладение относительными ценностями, но не сами эти ценности. И потому он не будет счастливым или несчастным из-за того, приобрел он или потерял какие-то блага, т. е. свою нравственную сущность он не идентифицирует с целями предпочтительных действий. К примеру, жизнь попавшего в беду друга сама по себе имеет относительную ценность, но абсолютной ценностью являются усилия, направленные на спасение жизни друга, и абсолютная ценность этой деятельности ничуть не будет умалена в том случае, если сама жизнь друга не спасена, но все сделано во имя этого.

Отношение к жизни стоики (в частности, Эпиктет) уподобляли игре. Как в игре с мячом важен не сам мяч, который совершенно безразличен, не является ни благом, ни злом, и не результат игры, а сам ее процесс, та легкость, с которой мы бросаем и ловим мяч, та радость, которая связана с этой свободной игрой, так в

жизни важны не ставки, не блага, а ее правила, т. е. отношение к жизни. Отношение это должно состоять в том, чтобы осознанно, разумно и свободно, с легкостью и радостью принимать все предзаданные неумолимой судьбой перипетии жизненных обстоятельств. Серьезность, с которой человек добивается отдельных сопряженных с предпочтительными действиями целей, не должна быть настолько большой, когда неудача на этом пути оборачивается душевной катастрофой. Сказанное относится также к самой жизни, которую, подобно игре, можно прекратить в любую минуту: стоики, как известно, допускали самоубийство, видя в нем выражение свободы человека, а многие из них, в том числе Зенон и Клеанф, сами добровольно ушли из жизни, хотя, правда, и в очень почтенном возрасте. Идеалом отношения к жизни для стоиков был Сократ, который превыше всего ставил свои убеждения и для которого жизнь сама по себе была нечто неизмеримо более низкое по сравнению с ее нравственным содержанием.

Хрисипп различал два вопроса: 1) зависит ли от человека что-либо еще, кроме выбора блага? 2) зависит ли само благо от чего-либо еще, кроме человеческого выбора? Ответ на первый вопрос является очевидно отрицательным: ничего не

зависит. На этом построена вся этика стоиков: от человека зависит только внутреннее отношение к необходимости собственной жизни, которое может быть или ее безусловным приятием, и тогда это благой выбор, или ее отрицанием, выраженным с разной степенью энергии, последовательности и т. п. , но в любом варианте представляющим собой зло. Ничего, кроме блага, человек выбрать не может. Точнее сказать: если есть что-то, что человек может выбрать, то это – благо. Что касается второго вопроса, то отрицательный ответ на него означал бы, что выбор блага беспричинен. А это противоречило исходному постулату стоиков о сквозной причинности природы. Беспричинная причинность, действие из ничего – совершенный абсурд. Дело, однако, не только в физике и логике. Допущение беспричинности (безосновности, произвола) выбора между благом и злом абсурдно и с этической точки зрения, ибо оно отменяет сами понятия блага и зла. В этом случае оказывается непонятным, почему одно называется благом, а другое – злом. Если бы выбор между благом и злом ни от чего, кроме воли (каприза) самого выбирающего, не зависел, то это бы означало, что перед лицом этой воли они равнозначны. Отсюда, далее, следовало бы, что

нет объективных критериев разграничения блага и зла, что различия между ними условны, субъективны, произвольны.

Тем самым рухнуло бы все здание, которое целенаправленно строили стоики: освобождаясь из-под власти внешней необходимости, человек попадал бы во власть случайности. На самом деле все обстоит принципиально иначе: различие между благом и злом является абсолютным. Эти понятия сами по себе не знают степеней. И между ними нет никаких переходов. Благо есть благо. Зло есть зло. Между ними в строгом смысле слова вообще не может быть выбора, ибо это – не выборные ценности. Выборными являются только предпочитаемые вещи. "Ни одна из благих вещей не может быть "предпочитаемой", так как эти вещи обладают высшей ценностью. А предпочитаемое, занимая второе место по степени ценности, в известной мере приближается к природе благих вещей. Так, во дворце предпочитаемым является не царь, а его свита"[88]. Это сравнение очень наглядно. Место царя определено жестко, только его выделенность создает двор. Здесь вариантов нет. Варианты возможны в свите. Царь – совершенно иное, чем свита. И в то же время его как царя не существует вне свиты, без свиты, помимо свиты. Только по

отношению к свите он обнаруживает свою царскую сущность.

Различие между благом и злом объективно, это вопрос знания, а не решения, выбора. Согласно наиболее логичному и превалирующему в стоицизме объяснению, оно связано с различием между человеческим разумом (человеческой природой) и мировым разумом (природой вообще). То, что представляется неразумным с точки зрения человеческого разума и воспринимается как зло, является разумным с точки зрения мирового разума. Даже мировой пожар, считали стоики, можно было бы помыслить себе как вполне разумное событие, например как способ очищения мира, насквозь погрязшего в пороках. Поэтому, когда мудрец обнаруживает внутреннюю непоколебимость перед неожиданными, странными по человеческим меркам поворотами судьбы, он действует в логике мирового разума, в полном соответствии с необходимостью Космоса в целом. То, что человеку кажется неразумным, является таковым только по меркам его человеческого разума, неспособного проследить всю цепь причинных связей. В этом заключается объяснение зла, которое в том и состоит, что человек некоторые события своей жизни

квалифицирует как неразумные и негодует по их поводу. На самом деле в мире, рассмотренном в перспективе мирового разума, все разумно, что и дает нам точку зрения блага, добродетели.

Но каким же образом человеку удается возвыситься до космического разума, т. е. быть разумным сверхчеловеческой разумностью. Ответ состоит в том, что это доступно лишь очень немногим мудрецам, для которых мировой разум выступает как благой промысел. Вот как позицию стоицизма по данному вопросу резюмирует современный исследователь: "Гарантом моральности субъекта становится знание блага, но не личное решение; свободным может быть только мудрец. Проще говоря, свободен лишь тот, чье идеально-нравственное состояние души позволяет видеть в сцеплении причин благой промысел"[89]. В вопросе о том, что такое мудрец (σοφός, sophos) по своей антропологической сущности и как он возможен, стоические тексты не позволяют сделать однозначных выводов. И вряд ли они возможны: своим учением о мудреце как воплощенной добродетели философия стоиков поднялась на высоту, когда утверждения неизбежно оказываются противоречивыми. Среди многих признаков мудреца, о которых мы еще будем говорить, хотелось бы в данном контексте

отметить два. Мудрец, как оказывается, большая редкость. Хрисипп говорил о двух, имея в виду скорее всего Сократа и Зенона. Сенека говорит, что он рождается раз в пятьсот лет как птица Феникс. Мудрец даже (что является продолжением и выражением его исключительности) сравнивается с божеством: "Он божественен, потому что как бы имеет в себе бога" (Diog. L. VII, 119). Никакой закономерности в появлении мудреца, никаких методик его формирования мы у стоиков не находим. Понятие мудреца в стоической этике призвано лишь обозначить возможность добродетели, ее осуществимость. Мудрец есть персонифицированная, воплощенная добродетель. Неопределенность, связанная с понятием мудреца в стоической этике, свидетельствует о том, что в ней еще не был теоретически осмыслен вопрос о субъекте морали в ее публично общезначимых формах, т. е. вопрос о том, кто и на каком основании имеет право говорить от имени морали. Тем не менее они сделали принципиально важный шаг в этом направлении – они отказали в таком праве ученым-философам, знающим, т. е. тем, за кем это право хотели в свое время закрепить Сократ и Платон. Мудрец стоиков – совсем иная фигура, чем философ-правитель Платона.

Стоики, по сути дела, выделили в человеке три природы. Первая – физическая природа, в силу которой человеку свойственны влечения. Вторая – социальная (культурная) природа, в силу которой он ведет себя надлежащим образом. Третья – моральная природа, в силу которой он добродетелен. Первая природа составляет материю деятельности, она лишена разума. Вторая природа задает человеческую форму деятельности; она разумна человеческой разумностью. Третья природа представляет собой то, в силу чего возможна человеческая форма деятельности; она разумна разумностью космоса. Все три природы налагаются друг на друга; речь идет не о трех частях или сферах деятельности, а трех уровнях (измерениях) одного и того же.

В этой схеме существенно то, что добродетель составляет особый уровень детерминации поведения. Она находится не в ряду тех мотивов (оснований), которые определяют конкретный характер, содержание человеческой деятельности, а расположена за ними и над ними. Она влияет на мотивы надлежащего поведения, но сама от них не зависит. Добродетель – высший уровень детерминации поведения. Это не акт познания, это способ существования. Можно уточнить: способ разумного существования, или способ

существования разумного существа, когда оно адекватно обнаруживает себя в своей разумной сущности. Поэтому мудрец может быть счастливым, будучи безобразным и нищим; "ведь не подвержена слабости и непобедима та душа, которую верный разум снабдил твердыми правилами"[90].

Оригинальность стоической этики наиболее концентрированно выражают два понятия и особенности их соотношений: καθήκον (kathekon) и κατόρθωμα (katorthoma). Καθήκον происходит от слова καθήκω (приличествовать) и означает "надлежащее", то, что надлежит делать. Этим понятием обозначается природная обоснованность и целесообразность действия, его оправданность с точки зрения самосохранения собственного существования; надлежащие действия суть предпочитаемые действия (чтить родителей, заботиться о здоровье и т. д.); ненадлежащие действия суть непредпочитаемые действия (предавать друзей, пренебрегать домашними обязанностями и т. п.) По Зенону, это – действие, свойственное устроениям природы (тот, кто ведет себя в соответствии с первым побуждением (влечением) природы, ведет себя надлежащим образом). Можно еще выразиться иначе: природа в лице данного индивида обнаруживает себя

адекватно, правильно тогда, когда этот последний действует надлежащим образом – здоровье ценит больше, чем болезни, богатство ценит больше, чем бедность, друзей ценит больше, чем врагов и т. д. Κατόρθωμα, – добродетельное действие, реализующее нравственную обязанность. Его еще можно назвать прямодействием или "совершенным надлежащим". "В самом общем плане отношение между καθήκον и κατόρθωμα можно представить как отношение материи действия и его принципа"[91]. Κατόρθωμα говорит о правильности выбора, о том, совершается ли действие должным образом или нет. В случае κατόρθωμα речь идет не о содержании действия, не о его материи и результате, а о правильном усилии, о той направленности действия, источником которой является человек в его разумной сущности, – человек, который явлен не в единичности природного существования, а в своей разумной сущности, так, как если бы он олицетворял природу в целом, в ее разумно-целесообразном устроении. Только при таком предположении получает объяснение парадокс, согласно которому человек действует сообразно природе (так, как того требует природа) и именно поэтому добродетельно, нравственно безупречно. Объяснение парадокса само

получается парадоксальным: человек действует природно (объективно) тогда, когда он преследует свою пользу, стремится к самосохранению, и он действует автономно (субъективно) тогда, когда он действует от имени природы. В первом случае он природен в узком, ограниченном смысле (узость и ограниченность заданы параметрами его индивидуального существования), во втором случае он природен во всей полноте ее разумного развертывания, и эту полноту он охватывает своей разумной сущностью. "При всех неясностях соотношения "природы" и "блага" аподиктически достоверным считалось одно: нравственное благо и, значит, конечная цель состоит в следовании разуму"[92].

Такое решение вопроса могло бы быть признано удовлетворительным с формально-логической точки зрения (абсолютная необходимость, персонифицированная в субъекте, может быть названа свободой, так как свобода и есть ничем не ограниченное самоутверждение субъекта). Но оно совершенно неприемлемо в этическом плане. Чтобы понять это, надо сделать два специфических для стоической философии уточнения. *Во-первых*, для стоиков натурфилософская аргументация имела прямой смысл. И, соответственно, καθήκον и κατόρθωμα

отражали определенные физические состояния пневмы души, они буквально описывали определенные телесные состояния человека, характеризующие его способность действовать в одном случае надлежащим образом, а в другом случае плюс к этому еще и добродетельно. Речь шла об уровнях индивидуально-личностного развития человека. *Во-вторых*, что особенно важно, так как добродетель, источником которой является разум, не имеет иной материи, помимо надлежащих действий, и она является лишь принципом последних, то "добродетель уже не может оставаться чисто созерцательной"[93]. Это был выдающийся вклад стоиков в этику, связанный с тем, что они обнажили внутренне неразрывную связь морали и идеи долга.

Аристотель своим учением о второй эвдемонии как гражданско-активном способе существования, по сути дела, лишил философско-этической санкции чувственный образ жизни, ориентированный на наслаждение. После него стало ясно: тот, кто хотел бы найти счастье на пути чувственных наслаждений, должен был неизбежно избрать гражданский деятельный образ жизни, в рамках которого наслаждения только и могли обрести свою добродетельную меру. Стоики своим учением о

нравственном долге как адекватном выражении разумной сущности человека лишили философско-этической санкции идею созерцательного блаженства. Тот, кто связывал счастье с деятельностью разума, непременно должен был становиться стоиком, ибо только в стоической картине мира разум приобретал свою тождественную с высшим благом самодостаточность. Стоики (именно они) окончательно обозначили своеобразие этики как практической философии или, выражаясь иначе, доказали, что именно этика является единственным практическим выходом философии и ее задача заключается не в том, чтобы научить человека достойно умирать, а в том, чтобы научить его, несмотря ни на что, достойно жить.

Из сказанного вытекает, что внутренне неколебимое отношение стоика к перипетиям собственной судьбы и судьбы мира, определявшее его идентичность как нравственно суверенной личности, ни в коей мере не сводилось к познавательному отношению, хотя, разумеется, оно было связано с правильным знанием. Оно представляло собой действенную позицию, всесторонне охватывавшую личность, но при этом таким образом, что все подчиняется его разумной сущности. Речь шла не об особом качестве разума

как части души или особом характере связи разума и неразумных страстей, а о том, что Диоген Лаэртский назвал "естественное совершенство разумного существа в его разумности" (Diog. L. VII, 94). Речь шла о такой разумности разумного существа, как если бы все его естество состояло в разумности. В таком случае логично задаться вопросом, что же это за существо и вправе ли мы относить его к человеческому роду? И другой, не менее важный вопрос, заключается в следующем: как практически (реально, в поступках) может обнаружить себя столь совершенная позиция, олицетворяющая правду самого космоса?

Понятие мудреца в стоической этике вряд ли имеет функцию быть образцом добродетельного мужа. Его назначение состоит скорее в том, чтобы показать, каким был бы добродетельный муж, если бы он вообще существовал. Поступать как мудрец – значит поступать безошибочно. Сам мудрец является воплощенной добродетелью, он перешагнул за противоположность добродетели и порока и в строгом смысле находится уже по ту сторону этой противоположности. Если понимать мораль как образ жизни, утверждаемый в борьбе, в процессе преодоления прегрешений или хотя бы соблазнов, то стоический мудрец вполне может

считаться сверхморальным существом.

В стоических текстах есть понятие "преуспевающего" (προκοπτών, prokopton) – того, кто учится добродетели и имеет в этом деле успехи. Но по строгим классическим канонам стоицизма, согласно которым между мудрецом и не-мудрецом ничего третьего не существует, преуспевающий относится к разряду не-мудрецов, глупцов. С точки зрения стоиков, между добродетелью и пороком нет никаких промежуточных звеньев. Они противостоят друг другу абсолютно. Добродетель вообще не имеет степеней. "Кто находится за сто стадий от Каноба или за одну стадию от Каноба, те одинаково не находятся в Канобе" (Diog. L. VII, 120). Вся огромная область надлежащего (налагаемого природой), составляющая собственно индивидуально-природное существование индивидов и расположенная за пределами противоположности добродетели и порока, т. е. та самая область, где действия могут быть использованы как во благо, так и во вред, где они могут иметь большую или меньшую ценность, а потому являются или предпочтительными, или избегаемыми, вся эта область является для мудреца областью безразличного. Мудрец вынес ее за скобки того, что его как мудреца может

интересовать, поскольку она "не содействует ни счастью, ни несчастью" (Diog. L. VII, 104). Основное и единственное, что может интересовать мудреца, – не дать безразличному возможности обрести над собой власть, которая выражалась бы в том, что что-то, помимо абсолюта добродетели, приобрело для него личностную значимость, перестало быть безразличным. Его усилия направлены на то, чтобы безразличное оставалось безразличным, чтобы, как говорил Аристон, "жить в безразличии ко всему, что лежит между добродетелью и пороком" (Diog. L. VII, 160). Для достижения этого он, по сути дела, решает одну-единственную – притом сугубо негативную – задачу освобождения от страстей, точнее обуздания, укрощения страстей, тех первичных влечений, которые являются источником безразличных для мудреца различий.

Так как добродетельность совпадает с разумным основанием действий, то она тождественна апатии (απάθεια, apatheia) – состоянию, свободному от страстей. Ведь страсть (по словам Зенона) есть "неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение" (Diog. L. VII, 110). Хрисипп даже, в известном смысле впадая в односторонность, усматривает источник страстей в ложных

суждениях (так, например, сребролюбие обусловлено предположением, будто деньги – это благо). Наряду с четырьмя уже упоминавшимися выше главными страстями стоики называют массу их разновидностей (так, например, к страху примыкают ужас, робость, стыд, потрясение, испуг, мучение), которые с поражающей тщательностью рассматривают в своих произведениях. Страсти являются врагами добродетели, ведь это не просто природные импульсы, а природные импульсы, искаженные ложными взглядами. Их поэтому следует не просто умерять, но полностью искоренять. В этом вопросе, пожалуй, более всего в этике стоицизма прослушиваются кинические мотивы: "...кинизм есть кратчайший путь к добродетели..." (Diog. L. VII, 121).

Бесстрастие стоиков не есть бесчувствие. Поскольку страсть (πάθος, pathos) есть по Зенону "избыточное побуждение" и представляет собой род недуга, дурную склонность, к которой тянется душа, подобно тому как тело бывает предрасположено к простуде или иным заболеваниям, то стоик свободен от этой болезни. Как на теле после раны остается рубец, так и в душе стоика остаются следы, некие подобия неразвившихся страстей. Умерщвление страстей –

не самоцель для стоика (этим он отличается от киника, для которого сам отказ от удовольствий уже представляет собой добродетельное действие). Победа над страстями – в лучшем случае свидетельство добродетельности, но не сама добродетельность. Стоик становится стоиком не тем, что он изживает чувственную основу своего существования (в этом отношении он такой же живой человек, как и все остальные), а тем, что он трансформирует ее в естество своей разумной сущности. Для понимания стоической позиции в этом вопросе и всей тонкости понятия апатии надо обратить внимание на понятие добрых страстей или благострастия. Диоген Лаэртский называет три таких страсти (Diog. L. VII, 116): радость (χαρά, chara), осторожность (εὐλάβεια, eulabeia), воля (βούλησις, bulesis). Радость представляет собой разумное возбуждение, возникающее из верного знания о благе (в отличие от наслаждения), осторожность – разумное уклонение на основании знания будущих зол (в отличие от страха), воля – устойчивое стремление к истинному благу (в отличие от вожделения). Скорбь (четвертая страсть) не имеет своего позитивно-стоического противовеса, так как зло в настоящем мудрецу вообще чуждо. Они все образуют благострастие. Апатию можно в такой

же мере назвать бесстрастием, в какой и благострастием. Если бы мы захотели сформулировать нечто подобное категорическому императиву стоической этики, то он мог бы состоять в требовании добиваться апатии.

Особым случаем апатии и одновременно и ее подлинным испытанием является отношение к тому, что стоики называли "надлежащим по обстоятельствам" (καθήκοντα περιστατικά, kathekonta peristatika). Этим термином обозначались очевидно противоестественные (противоречащие первичным склонностям) действия, перед необходимостью совершения которых мог оказаться мудрец, как и всякий другой человек, и которые он (в отличие от других) мог и должен был в своей апатичности совершить (принять) с такой же невозмутимостью, как и любые другие надлежащие поступки. Один из самых шокирующих примеров такого рода следующий: "Он будет есть даже человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства" (Diog. L. VII, 121). Словом, мудреца, впавшего в стоическую "нирвану", ставшего воплощением высшего блага и сравнявшегося в этом с богом, ничто не может смутить, остановить, поколебать – ни людоедство, ни даже всемирный пожар. Мудрость мудреца

способна вынести то, что обычного человека сводит с ума. В формальных рамках самой стоической концепции возможность таких противоестественных решений скорее всего объясняется тем, что противоестественное по человеческим меркам и масштабам может оказаться (и даже обязательно является) вполне естественным по меркам и масштабам Космоса в целом, которому соразмерен мудрец. Правда, возникает вопрос, а действительно ли тот конкретный мудрец, который перешагивает через противоестественное деяние, реализует мировой промысел или все-таки действует исходя из своих знаний и возможностей. Оставим, однако, этот вопрос в стороне – он и в самом деле неуместен, ибо мудрец по определению есть тот, кто знает благой промысел разумной природы, судьбы и Зевса. Но именно поэтому стоическое "надлежащее по обстоятельствам", которое хотя и в очень специфической форме санкционирует убийство (по крайней мере, не запрещает его) есть настоящий скандал этики – скандал, имевший для последующих ее судеб самые трагические последствия. Среди многих причин гибели античной культуры одна из решающих, на мой взгляд, состояла в том, что она не смогла ответить на вопрос, почему нельзя убивать человека. Более

того, античные философии и религии допускали это, как мы только что видели на примере стоической этики. Конечно, когда Нерон и другие римские цезари творили свои зверства, описанные Светонием, они делали это не потому, что учились у стоиков. И стоическая философия, явившая в лице своих основателей и видных представителей выдающиеся образцы нравственного совершенства, быть может, менее всего способствовала этой разнузданности. И тем не менее факт остается фактом: стоицизм не содержал запрета на убийство человека, вообще не заключал в себе никаких категорических запретов. В нем принципиально не могло быть таких запретов, так как добродетель с такой исчерпывающей полнотой воплощалась в мудреце, что последний являлся ее высшим и единственным критерием.

Надлежащее по обстоятельствам в своих противоестественных формах нельзя, разумеется, рассматривать как некую (пусть и частную) норму стоической этики. Это – скорее логическое упражнение, своего рода методологический прием, призванный подчеркнуть абсолютность нравственной автономии мудреца, его необычность. Мудрец, с одной стороны, по внешнему рисунку своей жизни мало чем

отличается от обычного человека (разве что только в этих ситуациях противо- или сверхъестественных поступков), но, с другой стороны, он все делает по-особому, даже чечевичную похлебку варит по-другому. Здесь начинается поле для конкретного развертывания нормативной программы стоицизма для того, чтобы спустить учение о долге с верхнего уровня на нижний, с уровня κατόρθωμα на уровень καθήκον. Мудреца делает мудрецом то обстоятельство, что он не дает безразличному проникнуть в свое сердце, получить над собой власть. Он совершает надлежащие действия, ибо другой материи поведения не существует, но не отождествляет себя, свое человеческое достоинство с этими действиями, с их успехом и неуспехом. Возникает вопрос: как и чем надлежащие действия тогда, когда они совершаются мудрецом, отличаются от тех же надлежащих действий, совершаемых обычными людьми. Ответ на него предполагал анализ, квалификацию и классификацию надлежащих действий применительно к отдельным страстям, типовым ситуациям, характерным жизненным проявлениям и т. д. с точки зрения того, какими они были бы, если бы они совершались мудрецом.

Образ мудреца в стоических текстах описан

очень подробно. Мудрец оказывается средоточием всех добродетелей. Он бесстрастен, искренен, лишен притворства, не делает ничего не совместимого с долгом, никогда не печалится, что бы ни случилось, не теряет радостного расположения духа, ничему не удивляется. Он по природе общителен и деятелен, строг, лишен снисходительности, жалости, уступчивости, все принимает спокойно, безразличный к обстоятельствам жизни, он ставит себя также выше всех принятых норм и ограничений. Он не суетлив, не хмелеет, хотя и способен пить, благочестив, молится богам, чтит родителей и братьев, будет заниматься государственными делами, если ничто тому не препятствует, укрепляет свое тело, имеет друзей, ибо дружба существует только между взыскующими, он не вредит ни себе, ни другим. Если, говорил Хрисипп, он узнает, что ему суждено заболеть, то он будет хотеть этого. Если будет рушиться мир, мудрец бесстрашно погибнет под его развалинами. Мудрец равен самому себе, а тем самым и миру в целом. "Он один свободен" (Diog. L. VII, 121), "мудрецам принадлежит все на свете" (Diog. L. VII, 125).

Описание мудреца довольно произвольно, случайно. Мудрец, как мы узнаем, будет укреплять

свое тело. Но он же может охотно от него отказаться. Он будет молиться богам, его добродетельность не пострадает и в том случае, если у него не будет возможности посещать храмы. Нельзя сказать, что он должен делать в плане того, чтобы надлежащие действия были совершенными, ибо должное в этом плане и есть то, что делает мудрец. Суровый ригоризм классического стоицизма, исходившего из того, что одной добродетели достаточно для счастья, лишал понятие мудреца нравственного воспитательного смысла и не позволял развернуть практическую мудрость, дополнить теоретическую этику этикой прикладной. Дальнейшая эволюция стоической этики, связанная прежде всего с именами Панэтия и Посидония и обозначаемая обычно в качестве Средней стои, пошла по пути такого расширения, которое позволяло создать аргументированную нормативную программу.

В творчестве Панэтия (ок. 185–110/109 до н. э.) и Посидония (ок. 132–51/50 до н. э.), представлявших Среднюю стою и перенесших стоицизм на римскую почву, этика теряет первоначальную суровость за счет привнесения некоторых идей Платона и Аристотеля. Панэтий смягчил ригоризм этики Древней стой, как бы

вернул стоицизму реалистический античный облик. Он не отказался от основополагающего тезиса, что только нравственно-прекрасное есть благо. Но он расширил понятие о благе. Введенное им новшество прежде всего состояло в отказе от негативного отношения к естественным потребностям; они составляют, по его мнению, необходимый компонент высшего блага. Как свидетельствует Диоген Лаэртский, "Панэтий и Посидоний не считают, что для счастья довольно одной добродетели, а считают, что надобно и здоровье, и денежные траты, и сила" (Diog. L. VII, 128). Панэтий провозглашает идею единства, совпадения нравственно-прекрасного и полезного. "Он, – читаем мы у Цицерона, – часто доказывает, что действительно не бывает ничего полезного, которое в то же время не было бы нравственно-прекрасным, и ничего нравственно-прекрасного, которое в то же время не было бы полезным, и говорит, что жизни людей еще не поражал бич более тяжкий, чем мнение тех людей, которые разграничили эти понятия"[94]. По пути компромисса с действительной жизнью и включения в этику утилитарных мотивов он идет настолько далеко, что допускает случаи, когда можно защищать не правду, а правдоподобное. Добавления Панэтия,

разумеется, не отменяют саму стоическую нравственную установку, а скорее дополняют ее традиционной для античной этики полнотой жизненного содержания. Речь шла о том, чтобы отойти от философского снобизма и высокомерно-равнодушное отношение к хаосу жизни дополнить стремлением организовать и дисциплинировать этот хаос. Панэтий придает надлежащему статус добродетели.

На Панэтия большое влияние оказали этические идеи Аристотеля. Это можно усмотреть уже в формулировке самой этической цели. Жить добродетельно означает жить соответственно разуму – такова основа стоического морального учения. Панэтий расширяет ее, замечая, что человеческий разум не тождествен разуму совершенного мудреца. Доступно блаженно-мудрое состояние человеку или нет – это открытый вопрос. Мудрец существует как идеал, своего рода философский постулат. Наряду с высшей целью, доступной только мудрецам, есть еще цель, соответствующая ограниченным возможностям человека, а именно тому решающему обстоятельству, что его разум сосуществует с неразумно-животным началом. В случае человека можно говорить только о стремлении к мудрости. Высшая цель есть добро,

и, как завершенный разум, оно всегда одно. Что же касается человеческой цели, то здесь имеются различия и градации, так как степень разумности индивидов, а именно характер связи их разума с собственными влечениями, различна.

Как и высшее благо, добродетель также имеет двойное значение. "Панэтий говорит, что есть две добродетели – умственная и действенная..." (Diog. L. VII, 92). Можно предположить, что он разделяет добродетель на теоретическую и практическую. Под теоретической добродетелью мыслится познание, культивирование знаний. Практическая добродетель в свою очередь подразделяется на добродетель в отношении других – следование долгу, культивирование справедливости, готовность ко всему ради всеобщей пользы – и добродетель в отношении себя – внутренняя стойкость, умеренность, порядочность и т. д. "Все нравственно-прекрасное, по Панэтию, бывает четырех видов: 1) познание истины и искусство; 2) справедливость и государственная добродетель; 3) возвышенная твердость души; 4) порядочность, скромность и умеренность всего поведения человека. Все эти четыре вида нравственно-прекрасного связаны и переплетены между собой, однако каждый из них предполагает

нравственный долг особого рода"[95]. А. Ф. Лосев правильно подчеркивает, что Панэтий дает расчлененное представление о нравственном долге. И действительно, в этике Панэтия большое внимание уделяется учению об обязанностях. Представление об этом учении можно получить по сочинениям его ученика Цицерона, в частности по трактату "О дружбе (Лелий)", где широко используются сочинения Панэтия, а также по трактату "Об обязанностях". В этом последнем Цицерон, в частности, пишет: "Обязанности, о которых я рассуждаю в этих книгах, стоики называют "средними"; они касаются всех людей и находят себе широкое применение; многие постигают их по доброте своей натуры и благодаря своим успехам в учении. Однако обязанность, которую стоики называют "прямой", совершенна и безусловна и, как говорят, "удовлетворяет всем числам"; ее может достичь один только мудрый человек"[96]. Если учесть, что Цицерон принимал стоицизм прежде всего в редакции Панэтия, то можно предположить, что здесь воспроизводится именно точка зрения последнего.

В соотношении добродетелей, как и в соотношении обязанностей, решающей является теоретическая добродетель, добродетель

мудрости. От нее зависят остальные. Панэтий остается верен рациональному духу классики и видит в разуме морально организующую силу. Как ни привлекательна такая позиция, она в эпоху усиливающейся неустойчивости, хаотичности, иррациональности общественных структур, отчуждения индивидов (в том числе свободных граждан) от государства была малоперспективной. Духу времени более отвечала позиция Посидония, который ввел в этику элементы мистицизма.

Этической проблематике Посидоний, который был универсальным ученым и философом, уделял первостепенное внимание, видя в ней смысл философствования. Философию он уподоблял "живому существу, именно: физическую часть – крови и мясу, логическую – костям и мускулам, этическую – душе"[97]. Из общефилософских предпосылок его этики отметим основную идею платонизирующего стоицизма о разумной целесообразности мира, который является и миром идей, и огненной пневмой; отсюда делается вывод о мировой симпатии, о родстве всех вещей и явлений в мире, поскольку они пронизаны единым вездесущим огнем. Важно также усвоить психологические основания этического учения Посидония. Душа человека состоит из вожделения, воли и разума, которые суть ее силы,

а не части. Силы эти являются разными выражениями огненно-разумного дыхания, а место их жительства – сердце. Ни одну из сил человеческой души нельзя назвать неразумной, ибо все они являются воплощением мирового огня-разума. Однако разумны они на разный манер. Наиболее адекватной является, если можно так выразиться, разумность разума, которая воплощается в добродетели знания, понимаемой и как знание всего, истины, и как знание добра и зла, того, что следует выбирать и чего избегать. Всеобщий стоический принцип жизни, согласной с природой, уточняется как такая иерархия душевных сил, где верховное, господствующее место принадлежит разуму. Однако другие силы души имеют свои собственные добродетели, которые по происхождению и значению относительно самостоятельны и которые можно считать неразумными только в смысле непричастности к знанию; за этими пределами они разумны и в смысле причастности к мировому разуму, и в смысле способности следовать основанным на истинном знании правилам. Если разумная способность выражает истину-добро, то волевая – мужество и справедливость, а вожделеющая – умеренность.

Посидоний много внимания уделял

рассмотрению страстей. Он преодолевает их однозначно-интеллектуалистское толкование, сводящее их к "суждениям". Для Посидония они являются самостоятельной реальностью, результатом действия вожделения и воли. В человеке есть семя зла и семя добра. Весь вопрос только в том, какое из них произрастет. Счастье не состоит в одной умственной добродетели. Оно требует также здоровья, достатка, силы, требует умеренности в страстях, не полного их искоренения, что невозможно, а подчинения страстей разуму. Мудрец в хрисипповском смысле есть, по мнению Посидония, нечто превышающее человеческие силы. А мудрец, понимаемый как уравновешенность, достигаемая на основе следования требованиям разума и умерения страстей, есть вполне доступная человеку цель. Причины, в силу которых этот идеал мудреца все-таки неосуществлен, носят непринципиальный характер. Это вопрос времени или, говоря точнее, правильного культивирования добродетели. Усиленный пример продвижения к мудрости, а вместе с тем и доказательство того, что добродетель существует, Посидоний видел в успехах, которых в добродетели достигли Сократ, Антисфен, Диоген и их последователи (Diog. L. VII, 91).

Добродетели можно научиться, что достигается не только в ходе обучения наукам, но и путем формирования привычек. Она есть дело воспитания. Посидоний придает важное значение общению. В его учении наблюдается последовательная цепь рассуждений: от мировой "симпатии" к ценностной реабилитации неразумных душевных сил и отсюда – к утверждению нравственно формирующей роли общения. Общение может быть стимулом к очищению и катализатором зла. Все зависит от того, с кем общаешься.

Панэтий и Посидоний пытаются соединить стоическую этику с опытом жизни, рассмотреть ее как способ самоосуществления личности. За счет этого, разумеется, принципиально расширилась база стоицизма, его нормативно-педагогические возможности. Он многое выиграл. Но одновременно и проиграл. Ведь стоицизм был реакцией на переход от уюта полисной организации общества к дисгармонии крупных военно-бюрократических государств, и он был историчен, жизнен как раз в той части, в какой являлся "нереалистичным", отличался от этических учений Платона или Аристотеля. Поздние стоики, прежде всего римляне – Сенека (ок. 5 до н. э. – 65 н. э.), Эпиктет (ок. 50–140

н. э.), Марк Аврелий (121–180 н. э.), интересуются главным образом вопросами этики и в самой этике возвращаются к первоначальной стоической версии, но с существенными и весьма многозначительными изменениями. В этой связи можно указать по крайней мере на четыре момента.

Во-первых, согласно воззрениям поздних стоиков, ведущими чертами в человеке являются не гордость, достоинство, уверенность и внутренняя непоколебимость, а скорее слабость, ощущение ничтожности, растерянность, надломленность под ударами судьбы. Философы, как и раньше, призывают покориться судьбе.

Но они покоряются ей не с тем величественным вызовом, который позволяет, например, в случае необходимости играючи расставаться с жизнью, а плача и сокрушаясь. Хотя в их сочинениях идея абсолютно доброго, разумного, божественного начала в мире сохраняется, она не имеет уже прежней нормативной действенности. Иррациональность, жестокость, порочность непосредственных проявлений бытия в моральном плане в отличие от ранних стоиков уже не понимаются как выражение разумности, благости космоса в целом. У позднего стоика нет уверенности, что

разрушение его дома укрепляет здание Вселенной. Пессимистические мотивы у Эпиктета выражены сильнее, чем у Сенеки, и достигают особенно впечатляющей силы в устах философствующего императора Марка Аврелия: "...река – все телесное, слепота и сон – все душевное; жизнь – война, пребывание на чужбине, а воспоминание – то же, что забвение. Что может сопутствовать нам? Одно и единственное – философия. Она в том, чтобы беречь от глумления и от ран живущего внутри гения, того, который... принимает, что случается или уделено... который, наконец, ожидает смерти в кротости... разумения"[98]; "Постоянно помышляй о самых разных людях самых разных занятий и самых разных народов, что они умерли... О них обо всех помышляй, что давно уж лежат. А что им в этом плохого?"[99]

Если говорить об общем изменении нормативной программы стоицизма, то она несомненно идет в следующем направлении: от неколебимой внутренней стойкости, вдохновленной убеждением в благом промысле космоса, к внутреннему смирению, поскольку все равно ничего изменить нельзя. Если же разумная целесообразность, то атомы с их мешаниной и рассеянием, говорит Марк Аврелий. Получается,

что стоическая апатия сильна не своей абсолютной истинностью, а тем, что другая альтернатива намного хуже.

Во-вторых, поздние стоики не только плачут, они еще молятся. Они обращают взоры на небеса, ищут спасения свыше, предаются религиозным переживаниям. У римских стоиков нет еще идеи грехопадения, радикальной испорченности человека. Они остаются античными мыслителями в том смысле, что связывают добродетель в целом с разумной сущностью человека и признают нравственную суверенность личности. Но в этих пределах они в максимальной степени вводят мотивы смирения, искупления, спасения, подготавливая тем самым почву для христианского переворота в этике. Если бы люди, говорит Эпиктет, могли усвоить мысль, "что бог – отец и людей и богов, то я думаю, что в их мыслях о себе не было бы ничего неблагородного и низкого"[100]. Один из важнейших его этических императивов состоит в том, чтобы воспевать бога, "славословить и перечислять его милости"[101]. И совсем по-христиански звучит Эпиктетово обращение к богу: "Ты хочешь, чтобы я еще существовал? Я буду существовать как человек свободный, как человек благородный, как захотел ты. Ты ведь создал меня неподвластным помехам

во всем моем. Но больше я тебе не нужен? Да будет тебе во благо!"[102] Единственную надежду человека он видит в том, чтобы вверяться богу, чтобы "то, что бог хочет", человек и "сам... хотел, и чего бог не хочет, этого и сам он не хотел"[103].

Представление о божестве у поздних стоиков в общем и целом остается таким же, как и у их предшественников – верховный разум, мировой промысел, всекосмическая пневма, Зевс. Новым у них является отношение к божеству, которое приобретает личный характер с оттенком спасения. Они ждут помощи со стороны божества и обращаются за такой помощью.

В-третьих, в позднестоической этике усиливаются индивидуалистические мотивы. В теоретическом плане идея вселенской, космополитической общины сохраняется, но в отличие от ранних стоиков она в нормативной части дополняется не требованиями долга, а призывами к самоизоляции от порочного мира. "Печаль другого – это чужое..." – говорит Эпиктет[104]. "Свернись в себя самого", – призывает Марк Аврелий[105]. Противостояние судьбе, обстоятельствам трансформируется в новую задачу – уйти в самого себя, внутренне изолироваться от мира. Не случайно, видимо,

Сенека под конец жизни изучал Эпикура, а его "Нравственные письма к Луцилию" изобилуют сентенциями Эпикура. Новый оттенок приобретает изначально свойственное стоицизму единство философии и добродетели: философия из учителя разумной жизни, позволяющей подняться вровень с космическим разумом, становится утешением в горестях, врачеванием больной души

В-четвертых, в позднем стоицизме значительно усиливается моралистическое начало, моралистическое восприятие мира в целом, а идея ухода от земных дел в нравственное самосовершенствование становится одной из самых основных. Для Зенона и его учеников мораль представляла собой некую плоскость, параллельную реальному жизненному процессу и не пересекающуюся с ней, во всяком случае, непроницаемую для нее. Событийная сторона человеческого бытия развертывается однозначно и находится вне моральных оценок. Древнего стоика не может ничто смутить или возмутить в мире, на то он и стоик. У римских стоиков мораль уже пересекается с миром, погружается в него; они не остаются безропотными перед лицом судьбы, а, напротив, воспринимают действительность сугубо моралистически,

возмущаясь и негодуя. "Люди повсюду ищут наслаждений, – пишет Сенека, – каждый порок бьет через край. Жажда роскоши скатывается к алчности; честность в забвении; что сулит приятную награду, того не стыдятся. Человека – предмет для другого человека священный – убивают ради потехи и забавы; тот, кого преступно было учить получать и наносить раны, выводится на арену голый и безоружный: чтобы развлечь зрителей, от него требуется только умереть"[106].

Мораль (добродетель) в философской панораме Древней стои соразмерна космосу, мировому разуму и возвышается над первичными влечениями природы, которые определяют материю человеческого поведения. Последняя для нее есть нечто безразличное. Моральный долг, совпадающий с благим промыслом, позволял и требовал с одинаковой энергией и одинаковым благострастием, одинаково апатично отвечать на вызовы судьбы – как на приятные, так и на неприятные, даже противоестественные. И чтобы в этом отношении вообще не оставалось никаких сомнений, древние стоики особо подчеркивали, что мудрец не знает жалости. В Поздней стое ситуация меняется, можно сказать, кардинальным образом. Мораль, с точки зрения Сенеки и других

поздних стоиков, совпадает с милосердием, человеколюбием, состраданием, жалостью, благоговейным отношением к другим людям, в том числе рабам. "Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны". "Но вот другой вопрос – как обращаться с людьми? Что нам делать? Какие давать наставленья?

Чтобы щадили человеческую кровь? Какая это малость – не вредить тем, кому должно приносить пользу! Великая, конечно, слава для человека – быть милосердным к другому человеку!

Поучать ли нам, что тонущему надо протянуть руку, заблудившемуся – указать дорогу, с голодным – поделиться хлебом? Когда я копчу перечислять все, что следует делать и чего избегать? Ведь я могу преподать одно короткое правило о том, в чем человеческий долг: "Все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, – едино: мы – только члены огромного тела. Природа... вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло,

чем претерпевающий, по ее велению должна быть протянута рука помощи"[107].

Сочинение Марка Аврелия в оригинале называется "К самому себе" (Εις εαυτόν, "Eis heauton") (в одном из русских переводов "Наедине с собой"). Это название хорошо передает основной настрой позднестоической этики – самопознание души с тем, чтобы точно определить, что есть мое, по природе свободное, что никто, никогда у человека не может отнять. Анализ душевных движений осуществляется с ориентацией на мудреца, на его гипотетический образ. В известном смысле стоический самоанализ есть диалог с мудрецом, в ходе которого стоик выявляет и формирует собственную меру приближения к нему, находит, описывает и закрепляет те душевные состояния, которые были бы достойны мудреца, которые, конечно, не делают человека мудрецом (так уже вопрос не стоит), а в какой-то степени приобщает к мудрости, и здесь уже познание как знание необходимости космоса не имеет существенного значения, если вообще еще какое-то имеет. Решающим является то, что можно было бы назвать моральным настроем души. Так, например, Сенека говорит об ощущении добра, которое сохраняется даже у крайне порочных

индивидов, о чувстве совести как недремлющем и самом строгом судье человеческой личности; он придает огромное значение воле к добру, полагая, что "желание стать добродетельным – полпути к добродетели"[108]. Выходит, что мораль – это не только внутреннее отношение к реальности в целом, но и некий кусок самой реальности, особое, к тому же самое сокровенное, свойство человеческой природы. Отсюда делается вывод о необходимости укреплять и развивать это свойство, противопоставлять его силу силе других – житейских, прагматических – мотивов, о необходимости нравственного самосовершенствования личности как специфического процесса. Человек может и должен укреплять себя в добродетели, развивать свои нравственные возможности, и сделать это он может только сам, обращаясь к самому себе, укрепляя свое нравственное чувство и сознавая тщетность, пустоту, никчемность всех земных пристрастий. Как достигнуть высшего блага, задается вопросом Сенека. И отвечает: "Не через Апеннинский или Греческий хребет, не через пустыни Кандавии; не нужно будет объезжать ни Сирты, ни Сциллу с Харибдой, – хоть все это ты и проделал ради жалкой прокураторской должности... Не деньги сделают тебя равным богу:

у бога ничего нет; не сделает и претекста: бог наг; не сделает ни молва, ни уменье показать себя, ни имя, известное всему народу: бог никому не ведом, многие думают о нем дурно – и безнаказанно; не сделает толпа рабов, таскающих твои носилки по всем дорогам в городе и на чужбине: величайший и могущественнейший бог сам всем движет. Не сделает тебя блаженным ни сила, ни красота: и то и другое уступает старости. Нужно искать нечто такое, что не подпадает день ото дня все больше под власть, не знающую препятствий. Что же это? Душа, но душа непреклонная, благородная, высокая. Можно ли назвать ее иначе как богом, нашедшим приют в теле человека?"[109]

Поздние стоики локализовали мораль в форме человечности (гуманизма), которая проявляется не через всю совокупность надлежащих действий в форме внутренне свободного, бесстрастного отношения к ним, а существует наряду с надлежащими действиями в качестве особого, сознательно культивируемого способа отношений между людьми. "Человек – предмет для другого человека священный"[110], – говорит Сенека. У него же, одного из очень немногих философов античности, мы находим апелляцию к Золотому правилу нравственности: "Что ты другим желаешь, того же от других и жди"[111]. Теперь уже

мораль понимается не как возвышающий человека над судьбой долг, а как милосердие, жалостливость, душевная простота, сознательно культивируемая установка не делать зла другому, и, прежде всего, как забота о своей душе, осознание собственной греховности. Формулы, описывающие стоические состояния души, типа тех, что зло заключено не в вещах, а в душе, что нужно жить так, если бы каждый день и час были последними и т. п. , стали рассматриваться как критерии моральной оценки и этико-педагогические ориентиры морального совершенствования личности. Усилия римских моралистов стоической школы локализовать мораль в качестве особой сферы внутридушевной жизни и межчеловеческих отношений, связанной с совестливостью и добротой, в значительной мере подготовили почву для последующей христианской революции в этике и заложили то понимание морали, которое по сегодняшний день остается господствующим в общественном сознании. Но это одновременно было и отходом от собственно стоической теории морали.

Эпиктет сам сочинил текст эпитафии для своего надгробия: "Рабом был Эпиктет и калекой, бедным, как Ир и другие бессмертные". По ней можно судить и о том, как стоическая этика

вобрала моральный пафос древнегреческой философии в целом, и о том, в чем состоит ее стоическое своеобразие, и, наконец, о том, в чем поздняя стоя отличается от ранней. Быть другом бессмертных – жизненная миссия Эпиктета – является высшей человеческой целью, ради которой вообще возникает и существует древнегреческая философия во всех ее многообразных причудливых вариантах. Эта цель, как мы видели, была завещана гомеровской эпохой, ее героями, первый среди которых (Геракл) смог даже сам стать бессмертным (правда, как гласит легенда, только наполовину). Если Эпиктет стал другом бессмертных несмотря на свою бедность, рабское положение и физическую убогость, то это можно понять так, что он стал им благодаря добродетели. Добродетель – стоический путь к цели, ибо стоики учили, что ее достаточно для счастья. Но эту роднящую его с Зеноном мысль Эпиктет почему-то выразил не прямо. Не потому ли он так сделал, что рабство, бедность и убогость он воспринимал как недостаток, неблагоприятную предпосылку для добродетели, а следовательно, не считал эту совокупность обстоятельств, определивших особенности его природно-социального существования, чем-то

безразличным с точки зрения добродетели и по отношению к ней?! Иначе зачем же ему было подчеркивать это?! Связав добродетель, делающую человека другом бессмертных, с особенными условиями, при которых ее приходится практиковать, Эпиктет отошел от сурового ригоризма стоической теории, но одновременно с этим приблизил ее к реальным живым индивидам, стремящимся к добродетели, сделал стоицизм более понятным, популярным. Разве не может считаться доказательством этого следующий факт: мало кто из людей, знакомых с философией, но специально не изучавших ее, знает, кем был и чем занимались в жизни Зенон, Посидоний, Сенека, но зато почти все знают, что Эпиктет был рабом, а Марк Аврелий – императором. Сказать, что для добродетели безразлично, кем ты являешься – рабом или императором, и сказать, что добродетельным можно стать и с места раба, и с места императора – это все-таки сказать не одно и то же. Настолько не одно и то же, что только благодаря этому различию, которое выявилось в творчестве поздних стоиков, стоицизм вышел за пределы философии и стал важным элементом общей гуманитарной культуры.

Нормативный идеал стоицизма представляет

собой модель поведения в условиях, когда человек потерял власть над обстоятельствами своей жизни. Он отвечает на вопрос, что делать человеку, когда он ничего не может сделать. Ответ этот гласит: покориться судьбе, противопоставив ей стойкость, непоколебимость духа, возвысить силу внутреннего человека над слабостью внешнего, не идентифицировать свою нравственную сущность с событийной, предметной стороной бытия, а, напротив, изъять ее из сферы необходимости, замкнуть в себе, не связывать счастье ни с чем, кроме добродетели, добровольно и невозмутимо принимать любой, даже самый неожиданный, оборот жизненных ситуаций. Если человек, полагали стоики, ничего не может сделать с судьбой, то и судьба не может ничего сделать с его нравственной сущностью – не может подчинить себе, сломать, растоптать. В человеке всегда достаточно силы, чтобы гордо и с достоинством нести свою участь, а если того будет требовать добродетель, то бестрепетно уйти из жизни. Стоическая программа является одной из оптимальных линий поведения в условиях безысходных человеческих кризисов и крайних степеней социального отчуждения. Она содержит разумный нравственный совет человеку, оказавшемуся перед лицом непоправимой

жизненной трагедии.

3. СКЕПТИЦИЗМ

Этика скептицизма образует неразрывное целое с эпикурейской и стоической этикой, как и они, видит источник нравственности и счастья в самосознании индивида, а цель жизни – в независимости и самотождественности индивида, в покое и невозмутимости духа. Более того, это общее для всей послеаристотелевской античной философии настроение получает в скептицизме не только новое обоснование, но и своеобразное завершение. У Эпикура атараксия является следствием отклонения от мира, апатия стоиков – результат покорности неумолимой судьбе. И в том и в другом случае счастье оказывается определенным способом отношения к внешней действительности и в этом смысле зависит от нее. Скептическая точка зрения, так же нацеленная на самотождественность индивида, его безмятежность (ἀταραξία, ataraxia), имеет один существенный новый момент. Природа в ее истинной сущности нам неведома, мы не можем сказать ни того, что в ней царит всепроникающая необходимость, ни того, что необходимость дополняется случайностью и свободой. И этот скептический взгляд на различные доктрины,

претендующие на истинное объяснение мира, оборачивается благом, ибо показывает, что источник невозмутимости заключен в самой силе разума.

Ищущие какую-нибудь вещь, говорит Секст Эмпирик, или утверждают, что нашли ее, или отрицают возможность ее нахождения, или же упорствуют в ее отыскании. Соответственно этому он подразделяет философские школы на догматическую, утверждавшую, что истина найдена (киренаики, Эпикур, стоики); академическую, полагавшую, что истину вообще нельзя воспринять (последователи Клитомаха, Карнеада и другие академики), и скептическую, которая еще ищет. Именно сам этот поиск, скептическое упорство, недовольство разума приводят к этической цели.

Основателем скептицизма является Пиррон (IV – нач. III в. до н. э.), от которого не осталось никаких сочинений и о котором очень мало достоверных сведений. Его ученик Тимон (ок. 320–230 до н. э.), известный отчасти сохранившимися до наших дней язвительными стихами философского содержания, характеризует учителя как воплощение скептического этического идеала, как человека, который сумел

> ...сбросить с шеи ярмо пустомысленных мнений софистов и отрешиться от уз обмана и всяческой веры...
>
> Diog. L. VIII, 87)

Основным литературным представителем скептицизма является живший уже в нашем летосчислении философ и врач Секст Эмпирик (вторая половина II – начало III в.), труды которого содержат систематическое изложение скептической философии, в том числе и этики. При всей оправданности сомнений по поводу того, в какой мере сочинения Секста Эмпирика могут быть источником скептического учения времен Пиррона (ведь их отделяют друг от друга почти шесть столетий), следует заметить, что историк этики в этом отношении находится в сравнительно благоприятном положении. В отличие от логико-гносеологических проблем этическая основа скептицизма, видимо, мало подверглась изменению. И та черта, которую Тимон считает специфичной для этики Пиррона, а именно свобода от воображения, остается также определяющей характеристикой морального идеала, который обосновывается у Секста Эмпирика.

Суть философии скептицизма передают три сформулированных Тимоном вопроса: какова природа вещей? как мы должны к ним

относиться? какую мы получаем выгоду из такого отношения? Ответ на эти вопросы кратко резюмируется в трех словах: непознаваемость (ἀκαταληψία, akatalepsia), воздержание (ἐποχή, epoche), невозмутимость (ἀταραξία, ataraxia).

Исследуя природу вещей, скептицизм убеждается, что всякому положению можно противопоставить другое, столь же основательное, как и первое. Собственно говоря, все содержание скептицизма и сводится к тому, чтобы по каждому вопросу формулировать противоположные, т. е. альтернативные, борющиеся между собой и взаимно исключающие друг друга тезисы и доказывать, что они равносильны с точки зрения достоверности и недостоверности. Поскольку это удается, то человеку следует признать непознаваемость мира как позитивную программу и воздерживаться от суждений. "Воздержание от суждения" есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем..."[112], оно тем отличается, например, от состояний сомнения, неуверенности, обычного незнания, что здесь отсутствует само стремление к познавательной определенности. Если в состоянии сомнения ум не знает, что выбирать, то в состоянии воздержания он знает, что не надо ничего выбирать. Воздержание для скептика

обладает достоверностью, его нельзя считать вынужденным состоянием, на которое ум обрекается в силу своей слабости, напротив, оно является позитивным выводом испытующего мир ума, его высшим знанием. Если результатом сомнения или незнания является смятение, растерянность, сожаление, неудовлетворенность и т. п., то следствием воздержания является спокойствие, невозмутимость, полная внутренняя удовлетворенность. Точнее говоря, состояние воздержания есть одновременно состояние душевного покоя.

Традиционная для античной философии идея о зависимости счастья от успехов познания является с точки зрения скептицизма заблуждением. *Во-первых*, говорят скептики, философы не очень далеко продвинулись в постижении истины и их мнения на этот счет сильно расходятся между собой. *Во-вторых*, если бы даже и удалось найти истину, то это не только не приблизило бы нас к счастью, но, напротив, удалило бы от него. Истина есть нечто всеобщее, выходящее за рамки самопознающего индивида и подчиняющее его себе. Индивид оказывается рабом по отношению к истине, он или сожалеет о том, что не обладает ею, или боится лишиться ее. И в том и в другом случае его душа находится в

возбужденном состоянии. Познавательный оптимизм оборачивается душевной смутой.

Иное дело – скептическая позиция. "Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом" (2, 213).

Здесь существенно то, что связь между воздержанием от суждений как гносеологической концепцией и невозмутимостью как моральным идеалом является случайной, найденной сугубо эмпирически. Скептики, как известно, были крайне осторожны в способе выражения и сознательно избегали таких утверждений (типа

"все ложно"), которые содержали бы свое собственное отрицание. И в данном случае рассмотрение перехода от познавательного скептицизма к состоянию душевного покоя в качестве необходимого, теоретически обоснованного явно противоречило бы идее воздержания от суждений. Однако не только логических ловушек боится скептицизм. Он одновременно стремится избежать той пустоты, бессодержательности, на которую неизбежно обрекается этика внутреннего самоудовлетворения. В самом деле, о состоянии невозмутимости, душевного покоя ничего нельзя сказать, кроме того, что оно равно самому себе. Оно лишено внутренних различий, конкретного содержания. Когда же скептики выдвигают положение, что невозмутимость является случайно обнаруженным и неожиданным следствием воздержания от суждений, то они тем самым переносят акцент на воздержание от суждений. Возвращаясь к сравнению Секста Эмпирика, можно заметить, что тот, кто хочет сохранить свою тень, должен прежде всего и исключительно думать о сохранении своего тела.

Собственное содержание скептической этики состоит в том, чтобы релятивировать наши знания о благе, счастье, справедливости, добре и т. д.,

лишить их какой-либо познавательной определенности. Мораль в этом отношении ничем не отличается от других вещей, о ней также возможны взаимоисключающие по содержанию, но равнозначные с точки зрения достоверности суждения. Именно этого не понимала интеллектуалистически ориентированная этика. Прежде всего скептики обрушиваются на традиционный для античной этики познавательный оптимизм, на стремление найти общезначимые, независимые от субъекта, неизменные понятия. Такие понятия, как полагают они, являются фикцией. Если бы в самом деле существовало благо по природе или зло по природе, т. е. истинное благо или истинное зло, то они были бы благом и злом для всех, подобно тому как огонь, будучи согревающим по природе, согревает всех. В действительности же представления различных народов и различных людей о благе, зле и безразличном весьма отличаются друг от друга. Кроме того, фактическое благо разных индивидов различно: то, что полезно одному, вредно другому. Содержание десятого тропа скептиков[113], более всего связанного с вопросами нравственности, и состоит в том, чтобы противопоставить обычай обычаю, закон закону, поведение поведению,

догму догме, верование верованию, обычай закону, поведение догме и т. д. Скептики показывают, что реальная нравственная жизнь представляет собой многообразие фактов, взаимно отрицающих друг друга.

Наконец, с точки зрения скептиков, нельзя считать случайностью, что философы высказывали по данному вопросу весьма противоречивые положения. Они были едины в том, что благо – нечто полезное, а зло – вредное, но это нельзя считать определением блага, подобно тому как ржание нельзя считать определением лошади. Нужно знать, что есть благо, зло, безразличие не в их акциденциях, а сами по себе, по сущности. По этому вопросу в предшествующей философии царил полный разнобой. Диагноз скептиков точен: отрицательные результаты философской этики обусловлены ошибочностью самой исходной установки – стремлением понять мораль как абсолютную надындивидуальную сущность. Следовательно, заключают они, знание о морали, как и вообще любое знание, по существу невозможно.

Если бы оно и было возможным, то не являлось бы необходимым, так как практическая деятельность связана с ощущениями. Само

стремление к положительному этическому знанию с точки зрения скептицизма надуманно, ложно. Более того, если бы такое знание было возможно и необходимо, оно было бы лишним. Необходимость найти твердое, устойчивое содержание этических понятий философы связывают с достижением счастья, спокойствия и невозмутимости духа. В действительности же все обстоит наоборот. Если кто-нибудь почитает нечто за благо, то он находится в постоянной тревоге, стремясь или к приобретению данного блага, или к его удержанию. "Не уловивши блага, он будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном" (2, 26). То же самое можно сказать по поводу зла. Скептицизм приходит к заключению, что "нельзя счастливо жить тому, кто предполагает существование каких-либо благ или зол по природе" (2, 27).

Скептики отрицают саму возможность существования науки жизни, ориентирующей в вопросах добра и зла. Если допустить ее существование, рассуждают они, то данная наука, т. е. разум, будет или отличаться от изучаемых ею благ, или совпадать с ними. Допустим, что наука жизни и ее предмет отличны друг от друга. Всякая

наука познает реальные предметы, а так как благо и зло не имеют реального статуса, то не может быть и никакой науки о них. Если же, говорят далее скептики, наука жизни не отличается от благ, наукой о которых она является, и разум сам по себе есть благо, то и в этом случае получается некая бессмыслица. Ведь предполагается, что предмет науки существует до самой науки. Поэтому "если разум есть наука о самом себе, то он должен существовать раньше себя самого. Следовательно, и в этом случае необходимо сказать, что не существует науки о жизни" (2, 38).

Воздержание от этических суждений само по себе оборачивается благом для личности. Люди страдают не только от испытываемых ими страданий, но также от сознания того, что страдать – это плохо. Первичные страдания являются неизбежными, и здесь задача состоит в том, чтобы, руководствуясь непосредственным опытом, прежде всего соблюдая умеренность, каким-то образом смягчать отрицательные ощущения. Скептик в этом отношении ничем не отличается от обычного необразованного человека. Что же касается вторичных страданий, то они вполне могут быть преодолены. Когда индивид считает нечто дурным (например, голод или какой-нибудь гражданский закон) и это нечто

выпадает на его долю, то он чувствует себя подавленным, ущербным и глубоко страдает. Он страдает также и тогда, когда обладает тем, что, с его точки зрения, является хорошим (материальное благосостояние, здоровье и т. д.), ибо в этом случае он угнетен сознанием возможной или неизбежной потери того, чем он владеет. Причина его страданий в обоих случаях – это его мнение о том, что нечто является дурным, а нечто – хорошим. От такого рода страданий полностью освобождает скептическая позиция, согласно которой нет ничего ни дурного, ни хорошего. "... Цель скептика – невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем" (2, 212). Именно благодаря тому, что дух не дает себя увлечь сладкими иллюзиями мудрости, выявляет проблематичность любых философски обосновываемых жизненных идеалов, он находится в спокойном, ровном, блаженно-беззаботном состоянии. И хотя это не избавляет его от вынужденных страданий, но тем не менее ведет к умеренности жизни, поскольку блокирует такой важный источник человеческих страданий, как воображение, неоправданная определенность суждений.

Несомненная заслуга скептицизма состоит в

том, что он раскрыл непосредственность морали, решающую роль непосредственно-эмоциональных механизмов в нравственном поведении. Мораль и в самом деле является формой, в которой индивид и общество осознают себя, свое бытие, выражают свое действительное положение, и в этом отношении она – нечто совершенно иное, чем познание; мораль, как и сама жизнь, принимается людьми не потому, что она истинна, рационально обоснована; напротив, индивид и общество считают истинной, рационально обоснованной ту мораль, которую они практикуют. Среди индивидуально-психологических сил, управляющих нравственным поведением, решающая роль принадлежит чувствам, результирующим непосредственный опыт. Скептики исходят из того, что человек может в практическом поведении обходиться без направляющей роли познающего разума, и свою задачу видят в том, чтобы релятивировать и тем самым лишить практической ценности этические выводы и суждения. Однако было бы совершенно неверным считать, что скептики занимают антиинтеллектуалистскую позицию в этике.

Античный скептицизм не тождествен агностицизму. Последний ставит под сомнение,

ограничивает познавательные возможности разума. Скептики же, напротив, полагают, что разум всесилен и может для каждого положения найти противоположение. Собственно говоря, все содержание скептической философии состоит не в обсуждении вопроса о возможности познания, а в конкретных поисках противоположений во всех сферах знания. Скептицизм борется против оформившегося, застывшего, самодовлеющего интеллектуализма; он утверждает вечный поиск, вечное недовольство разума. Он отмежевывается и от тех, которые говорят, что нельзя найти истину, и от тех, которые утверждают, что нашли ее. Скептики называют себя ищущими, они за непрерывный поиск. Они утверждают интеллектуализм более высокого свойства – подвижный, беспокойный, отрицающий самого себя. Этот диалектический интеллектуализм скептиков применительно к этике обернулся дискредитацией разума как репрессивной инстанции в индивиде, средства его самообуздания. Задача этического разума состоит в том, чтобы постоянно опровергать самого себя, не давая застыть никакому определению, и тем самым эмансипировать реального индивида от своего сковывающего влияния, обеспечить ему полную свободу действий. Это не отбрасывание

этического интеллектуализма, а борьба с ним на его же собственной почве, преодоление интеллектуализма интеллектуальными же средствами, т. е. придание ему новой формы. Скептическая этика исходит из убеждения, что разум имеет нравственно регулирующее значение только как самоотрицающий разум. Более того, согласно скептикам, человек тогда и счастлив, когда разум находится в постоянном поиске и беспрерывно разрушает свои собственные построения, когда он по каждому вопросу может выставить противоположные суждения.

Скептический анализ этики внес огромный вклад в уточнение методологии данной области знания. Если говорить о его теоретических достижениях, то главное из них можно было бы резюмировать следующим образом. Этика не может быть просто рационализацией и еще меньше социологией морального сознания. Диспозицию этики по отношению к своему предмету можно определить как критическую. Но это не та критика, которая является внешней, ведется с непонятных высот науки, она вписана в саму реальность моральной жизни и выступает как самокритика морали. При этом самокритика морали выступает как вполне нормальная, более того, оптимальная форма ее существования.

Скептики на своем языке выразили и сделали достоянием философской теории тот принципиальный факт, что моральный образ мыслей рождается в борьбе и выражает изначальную, глубокую, бытийно обусловленную неудовлетворенность человека самим собой, своим положением.

Античная этика в лице Семи мудрецов начинает с того, что выдвигает разум в качестве гарантии нравственного образа действий и выставляет в качестве идеала личность, обуздывающую, укрощающую свои склонности. Она в лице скептиков завершается тем, что полностью дискредитирует моральную роль разума и в качестве идеала выдвигает индивида, абсолютно свободного от сковывающего воздействия мнений, воображения. Тогда, когда этика стояла на точке зрения полисной морали, обосновывала примат общественного интереса над индивидуальным, она сводила добродетель к разумности. Тогда же, когда этика понимает счастье как свободу от оков регламентирующего разума, она рассматривает индивида изолированным от общества. Античная этика как бы мечется между двумя крайностями: обоснованием общественного статуса морали за счет нивелирования реального индивида или

утверждением конкретного индивида за счет отрицания социальной сути морали. В той мере, в какой она исходит из идеи нравственной самоценности индивида, его права на блаженство (а это было особенно свойственно и составляло сильную сторону послеаристотелевской этики), в ней неизбежно развиваются асоциальные мотивы. Мораль понимается не как форма общественной связи между людьми, а как выражение независимости индивида от природы и общества, как свидетельство его абсолютности, самотождественности. Объективно это означало, что моральная суверенность личности не имеет адекватной социальной почвы.

Глава седьмая

КОНЕЦ АНТИЧНОЙ ЭТИКИ: ПЛОТИН

Эпикуреизм, стоицизм, скептицизм образуют новый этап античной этики, который является в ее истории последним, но не заключительным. Заключительной, итоговой по существу стала этика Плотина (204/205–270), представляющая собой грандиозную попытку синтеза античной этики во всем богатстве ее основных идей.

От Плотина остались и дошли до нас 54 трактата, сведенных его учеником и биографом Порфирием в шесть частей по девять трактатов в каждой, в шесть "девятериц" (отсюда – и общее название сочинений "Эннеады"). Этические трактаты, как говорит Порфирий, по преимуществу собраны в первой Эннеаде; при этом надо учесть, что предложенная Порфирием систематизация является условной, он исходил не столько из содержательных соображений, сколько из возможности соединить шестерку и девятку, которые считались совершенными числами; этика в философии Плотина является сквозной темой и поэтому крайне трудно отделить этические трактаты от других трактатов.

Развиваемая в школе Плотина философия

получила название неоплатонизма, что является ее общепризнанным обозначением, но в качестве классифицирующей оценки требует оговорок. Идеи Платона в составе источников философии Плотина были превалирующими, но не настолько, чтобы считать ее новой формой учения Платона в рамках единой линии преемственности; наряду с ними Плотин и его последователи (в особенности Порфирий) широко использовали многие положения Аристотеля, стоицизма, пифагореизма, синтезировали их в рамках единой системы.

Плотин сконструировал очень стройную многоступенчатую модель мироздания. Началом всего является Единое. Оно одно и по существу своему едино. Это – Первоначало, Первосущество (τὸ πρώτον, to proton), от которого все зависит, но само оно не зависит ни от чего. Единое совершенно, всегда пребывает в самом себе, самодостаточно, оно выше всего и в то же время оно присуще всему в том смысле, что всякое единство, на котором держится все в мире, будь то единство живых организмов, общественного устройства, сплошных чисел и т. п. , происходит от него. Единое есть бог, только оно заслуживает этого имени без оговорок.

До него мы доходим только тогда, когда отрешаемся от всего прочего, убеждаемся, что

ничто из всего, что мы можем охватить мыслью, не довлеет себе, не является первоначалом, его "можно мыслить лишь апофатически" (VI, 8, 21)[114]. В строгом смысле слова Единое, Первоначало лишено страданий, границ, свойств, оно бесконечно, о нем ничего нельзя сказать, даже того, что оно есть, ибо уже этим утверждением мы осуществляем расчленение. Когда говорится, что оно выше всего, то имеется в виду, что оно также выше бытия и разумения. "Говорим мы о нем как умеем, хотя отлично знаем, что не можем найти слов и выражений не только таких, которые были бы связаны с его существом, но и таких, которые бы хоть что-нибудь о нем сказали" (VI, 8, 81). Лев Шестов говорил, что Плотин не хочет, чтобы его философию изучали. Он хочет, чтобы ее угадывали. Не знаю, действительно ли Плотин хотел этого, но по существу Шестов прав, по крайней мере, в той части, в какой речь идет о первом начале, о Едином. Сам Плотин пытается угадать его, используя для этого самые наилучшие слова.

Единое – это Бог, Отец, абсолютное и т. д. Но чаще всего о нем, помимо того, что оно Единое, Плотин говорит, что оно есть Благо. Объединяя платоновские и аристотелевские подходы к понятию блага, Плотин пишет: "Благо – это то, от

чего зависит все сущее, в чем нуждается и к чему стремится как к своему основанию, в то время, как само Благо ни в чем не нуждается, ни к чему не стремится и довлеет Самому себе" (I, 8, 2). Первое начало не причастно благу, оно само есть Благо. При этом, как пишет Плотин, даже утверждение, что Первоединое есть благо, нельзя счесть корректным. Характеризуя отношения Первоединого с благом, "вообще никакого слова не следует ставить перед словом "Благо", и так как, с одной стороны, мы не можем назвать его природу иначе и лучше, чем словом "Благо", а с другой – не должны вносить в нее ничего иного, то в виду того обстоятельства, что даже глагол "есть" тут не нужен, мы просто говорим о нем: благо" (VI, 7, 38).

Благо – для Плотина другое обозначение Первоединого. Это означает, что Первоединое не только то, от чего все зависит и к чему все сводится, но и то, к чему все стремится. Его нельзя мыслить просто как сумму благ, которые оно из себя расточает и по отношению к которым является родовым понятием; оно "есть благо в ином, абсолютном смысле слова – благо над всеми и всяческими благами (ὑπεράγαθον, hyperagathon)" (VI, 9, 6).

Самый слабый пункт всех философских систем

– это переход от единого ко многому, от первого ко второму, от основополагающего принципа к конкретно-расчлененной картине мира. Плотин решает эту проблему сугубо логическими средствами, прежде всего с помощью аналитических суждений и аналогий. Так как он заранее постулировал Единое в качестве начала всего, то это открывает неограниченные возможности для философского конструирования. Задавшись вопросом, почему вообще Первоединое должно что-либо из себя порождать, Плотин строит следующее рассуждение. Все в мире достигая своего совершенства (зрелости), производит (родит) что-нибудь другое, при том часто без специальных для этого усилий. Первоединое – всесовершеннейшее существо. Следовательно, оно тем более должно обладать той способностью, которая считается признаком совершенства. Будучи самим совершенством, Единое, именно в силу своей полноты (ὑπερπλήρες, hyperpleres) перетекает, как бы переваливается через край, выпадает, исходит, эманирует и тем образует другое (ἕτερον, heteron), которое обращено к Первоединому, связано с ним, зависит от него.

Так появляется вторая субстанция – Ум (νους, nus). Рожденный Первоединым, говорит Платон,

всегда обращен к Отцу, созерцает его. "Это его созерцание и есть Дух" (V, 1, 7)[115]. Речь не идет о переходе, появлении во времени, а только о порядке и зависимости. Само Первоединое при этом остается тем же, чем оно было, оно ничего не делает и никуда не девается. "Дух, рождающийся от Первоединого, подобен как бы истекающему от него свету, в то время как сам источник от этого же нисколько не изменяется и остается в покое. Таким же образом и другие, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа вовне разные явления, которые могут рассматриваться как образы производящей их силы, которая и есть их первообраз. Так, например, огонь распространяет вокруг себя тепло, лед и снег – холод; самым лучшим примером могут служить разные благовонные вещества, распространяющие вокруг себя запах" (V, 1, 6). Ум (Дух) есть сущее, поскольку он есть не только то, что созерцает (мыслит), но и само созерцаемое, мыслимое. Он представляет собой тождество мыслящего и мыслимого в такой же мере, в какой и их различие. К этому следует добавить понятие покоя как условия тождества и движения как условия различия. Множество элементов мышления дает категорию количества, а их разнообразие – категорию качества. Все это –

высшие бессмертные сущности, божества, которые вечно и неизменно заключены в Уме, образуют расчлененный и в то же время единый умопостигаемый мир (κόσμος νοητός, kosmos noetos). Ум как вторую субстанцию (Ум с большой буквы), "не следует никоим образом уподоблять нашим так называемым умам" (I, 8, 2.). Наше мышление основано на логических, познавательных процедурах и оно остается пустым, пока не изучит, не откроет для себя сущее, хотя оно изначально содержит его в себе. А Ум всегда есть то, что он сам в себе содержит.

Как Первоединое эманировало в Ум, так Ум эманирует в Душу. Душа (ψυχή, psyche) объемлет Ум, обращена на него. Необычайно одаренной философской фантазией Плотин называет Душу выговоренным словом ума, его осуществленной во вне энергией. Душа – источник многообразия мира. При этом сама Душа не дробится на части, а остается целостной, неделимой. Не мир имеет Душу, а Душа имеет мир. Благодаря Душе, говорит Плотин, весь мир есть божество. Единичные Души являются осколками нераздельной мировой Души, они сводятся к мировой Душе, как в Народном собрании все сходятся в одном решении, как многие глаза сходятся на одном предмете. Подобно тому как

Ум есть слово и акт Первоединого, так и Душа есть слово и акт Ума, только менее ясное и понятное. Непосредственно, как порожденная умом, она есть разум, сущность и бытие которого заключаются в дискурсивном мышлении (человеческие умы есть часть Души, а не Ума). Но этим не исчерпывается ее содержание. "Душа, с одной стороны, тесно связана с Духом, в нем участвует, его воспринимает и им наполняется, а с другой – производит вещи низшего порядка и связана с ними; все вещи, ею производимые, гораздо менее совершенны, чем она... Душой оканчивается мир высочайших божеств" (V, 1, 7).

Заключенный в неоплатонизме порядок мироздания основан на том, что каждая высшая сущность производит последующую, которая является более низшей. Единое, Ум, Душа – нисходящая иерархия и по порядку, и по степени совершенства. Как пишет Прокл (412–485), один из самых видных последователей Плотина, "Выше всех тел – сущность Души, выше всех Душ – мыслительная природа, выше всех мыслительных субстанций – Единое"[116]. Однако все три субстанции, хотя они и различаются по рангам, суть благо. Они образуют единую божественную сферу, которая является трехступенчатой. Здесь вообще нет зла.

Откуда же берется зло и что это такое? Зло – отсутствие блага. Подобно тому как необходимо существуют то, что после Первого, должно также существовать и последнее. Поскольку первое есть Благо и каскад нисходящих ступеней означает одновременно и его убывание, постольку последнее есть то, что в себе уже не содержит ничего от Блага. Это – материя, тьма (ὕλη, hyle), которая и есть истинное, абсолютное зло. Материя является четвертой субстанцией. Будучи сплошной негативностью, безмерностью, беспредельностью, бескачественностью, определяемая как отсутствие Блага, она остается неделимой и ее можно постичь только в абстрактных рассуждениях. При свете тьма невидима, но и без света глаз не может ничего видеть: "единственное, что он может без света – это не видеть, и вот это-то не-видение и оказывается для него виденьем тьмы" (V, 8, 9). Точно так же происходит с материей-злом. "Зло же никогда не предстает перед нами как чистое зло" (I, 8, 15). Его мы постигаем относительно, частично через очевидную недостаточность Блага. Отсюда – еще одно, расширительное, употребление понятия материи, когда материей именуется всякая низшая субстанция по отношению к высшей; так, Ум является материей

для Единого, а Душа – для Ума. В таком понимании понятие материи говорит о направленности и векторе того, о чем идет речь: в сторону, противоположную Благу. Зло существует в чем-то смешанном с небытием, как некий вид не-сущего. Не-сущее – не то, что не существует, а нечто иное, чем сущее, некое его подобие, карикатура. "Таковыми являются все чувственные вещи и все их состояния, таковы также все случайные свойства чувственных вещей, таково начало чувственного мира или же того нечто, что привходит в него, проявляя его суть" (I, 8, 3).

Материя находится за пределами бытия, как и Благо. Они как бы обрамляют бытие с двух противоположных сторон. Благо находится выше бытия, это сверх-бытие, сверх-сущее, а материя ниже его, это не-бытие, не-сущее. Между ними находятся Ум как чистое бытие, сущее как таковое и Душа как источник сущих вещей, многообразных проявлений бытия.

Человек является комбинацией Единого и материи, он похож на купальщика, который по пояс погружен в воду, а остальной частью выдается из нее. Как чувственное существо, обладающее ощущениями, аффектами, он представляет собой тело, освещенное Душой, некое подобие, отражение Души. Как существо,

способное к представлениям, мышлению, интуиции, он есть Душа. Человеческая душа, которая, как и всякая единичная душа, связана с мировой Душой, является как бы ее периферическим органом, частью она сверхприродна, принадлежит божественному миру Ума, а чрез него и Единого, Блага. В то же время она частью погружена в тело, которое тянет душу в сторону материи, зла. Человек в этом отношении подобен гомеровскому Гераклу, образ которого в аду, а сам он находится среди богов.

Будучи двойствен по своему положению в космосе, человек причастен к благу (добру) и злу. Он не может быть Благом, которое тождественно Единому, и не может быть злом, которое как полное отрицание не является сущим. Добро и зло, с которыми имеет дело человек в форме добродетелей и пороков, имеют вторичную природу. Они обозначают причастность Благу и Злу. В человеке добро и зло, белое и черное смешаны, он может лишь быть добрым (мера обладания добром) и злым (мера отсутствия добра).

Такова созданная Плотином структура мироздания, этическая заданность которой не вызывает никаких сомнений. Отсчет в ней ведется от Блага. И она создана для тех, кто ищет Благо.

Это мир, каким он видится человеку, стремящемуся к такому совершенству, выше и лучше которого ничего не существует. Сказанное не означает, что этически озабоченный человек непременно должен прийти именно к такой конструкции бытия, но оно означает, что к такой конструкции мог прийти только этически озабоченный человек. Этическая цель человека – пройтись по ступеням бытия в обратном порядке, от чувственного мира к Единому до полного слияния с ним. "Итак, вознесемся вновь к Благу, к которому стремится всякая душа. Если кто видел его, тот знает, каким образом оно прекрасно, ибо оно, как Благо, желанно, и к нему чувствуется тяготение. Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и снимает с себя одежды, которые надеваем, сходя вниз, подобно тому как входящие в Святая Святых предварительно должны очиститься, снять одежды и войти обнаженными" (I, 6, 7).

Чтобы понять возможность такого обнажения и его характер, необходимо уточнить, что собой представляют и как между собой соотносятся человеческие тело и душа. Человек состоит из тела и души. Тело бренно, подвержено порче, тлению. Не означает ли это, что человек также обречен на то, чтобы быть поглощенным рекой времени и его

упование на бессмертие является иллюзорным? Несомненно, это было бы так, если бы тело было самостоятельной частью человека. Однако, согласно Плотину, вообще любое тело, а тем более тело живое, не имеет самостоятельного существования, которое не зависело бы от души. Без душевной силы не было бы ни чувственных тел, ни их упорядоченности в пределах мироздания. Огонь, воздух, вода, земля – те элементы, из которых состоят тела, – сами по себе, без соединяющего, оживляющего, гармонизирующего участия Души собраться, соединиться в тела не могут. Душа же есть субстанция, сущность, ее бытие не зависит от укорененности в тела, она бессмертна. Душа и есть самая жизнь. Бессмертная душа – другое название жизни самой по себе. И она, как уже раньше подчеркивалось, едина во всех своих, в том числе и единичных, проявлениях. Тела существуют при душе, как инструменты существуют при мастере, существуют таким образом, что они не смешиваются с душой, хотя и влияют на нее, тянут в свою сторону. "Будучи как бы беременной теми прекрасными образами, которые она созерцала в Духе, Душа отображает их в чувственном мире, созидая и творя на всем его необозримом пространстве. При этом она отчасти

управляет всем мирозданием в целом, отчасти же, желая управлять и единичным, внутренне обособляясь, рождается в телах, но и при этом она не отдается полностью тому или иному телу, ибо в своей высшей, духовной части всегда остается бесстрастной и чуждой воздействиям" (IV, 7, 11). Душа может быть и в теле, и вне тела, в то время как тело вне души быть не может. Следовательно, мало констатировать, что человек состоит из души и тела, следует непременно уточнить, что "Душа – главнейшая наша часть, и она-то и есть человек" (IV, 7, 1). Получается, что человек по определению бессмертен; то, что заключено в нем бренного – не его, нечто по отношению к нему внешнее, наподобие прилипшей грязи.

Бегство отсюда туда, из чувственного мира в божественный, на свою отчизну, к Отцу означает освобождение души от тела. Но само освобождение нельзя понимать как бегство с земли и от земной жизни, как избавление от тела и движение навстречу к смерти; Плотин даже осуждает тех, кто сознательно убивает свое тело, насильно порывает связи с чувственным миром, полагая, что в этом случае Душа перекладывает на тело свою вину. И если "истинное счастье заключается отнюдь не в богатстве и красоте", то, как остроумно продолжает Плотин, "и нищета, и

уродство сами по себе еще никого не сделали лучше" (III, 2, 6). Освобождение заключается в том, чтобы правильно прожить саму земную жизнь, не давая чувственному миру власти над собой. Надо убегать не от земной жизни, а от порока. Речь идет, следовательно, не о пространственном процессе, а о внутреннем очищении, гнозисе. Нужно избегать порока (κακία, kakia), ибо он есть зло (τὰ κακά, ta kaka). Задача состоит в том, чтобы не ценить чувственное больше, чем душу, т. е. самих себя, отрешиться от всего происходящего, ничтожного и, помня о своем высоком происхождении и достоинстве, углубиться в себя, ориентируясь на сверхчувственные сущности горних сфер, а через них на само Благо. "Блага же Душа может достигнуть посредством добродетелей, но не тех, которыми она удерживает и укрепляет свою связь с телом, а тех, которыми она очищается от всего телесного, восходя к Духу и Благу" (I, 7, 3). Определяя задачу нравственного совершенствования как очищения (κάθαρσις, katharsis), Плотин сравнивает этот процесс с тем, как потускневшее золото очищается от налипших на него чужеродных элементов и оно вновь приобретает свой первоначальный блеск.

По мнению Плотина, существуют четыре

класса добродетелей, которые позволяют Душе очиститься и воссоединиться с Благом: практические, аскетические, теоретические, мистические: Прокл, по свидетельству его ученика Марина, подразделял добродетели на естественные, нравственные, общественные, очистительные, умозрительные, боготворческие. Первые три группы добродетелей Прокла соответствуют практическим добродетелям Плотина. Добродетели и у того и у другого мыслителя обозначают определенные стадии (уровни, ступени) нравственного совершенствования, возвышения личности, ее движение к высшему благу. "Но добродетель (ἀρετή, arete) – это отнюдь не высшее благо (τὸ ἀγαθόν, to agaton), но только нечто благое (ἀγαθόν, agathon) и помогающее нам преодолеть материю" (I, 8, 6).

На первой ступени человек регулирует, обуздывает чувственно-практическую деятельность, подчиняет ее определенной мере, что достигается через практические (гражданские, собственно нравственные) добродетели, основой которых являются разумность, мужество, благоразумие, справедливость. Эти добродетели переплетены с аффективной, чувственной основой человека, и душа еще смотрит вниз, на тело,

которое она освещает. Согласно Плотину, добродетели различны по качественному уровню. Низшими среди них являются практические (гражданские) добродетели. Нравственная цель достигается не благодаря им. Они этому способствуют лишь частично. Геракл, считает Плотин, одной своей частью находится в Аиде именно по той причине, что он прославился по преимуществу гражданскими добродетелями. В этике Плотина, что в более слабой форме было свойственно всем этическим учениям эпохи эллинизма, гражданско политическая деятельность вообще даже не фигурирует как одна из возможных альтернатив или условий добродетельной жизни. В трактате "Против гностиков" он пишет: "Мы знаем две наиболее распространенные теории относительно смысла нашей жизни. Одна говорит о том, что единственная ценность – это всевозможные плотские удовольствия, другая же утверждает примат добродетели и человеческого достоинства, ищет оправдания жизни в Боге и исследует пути, ведущие к нему" (II 9, 15). В рамках второго пути гражданские добродетели являются лишь начальным моментом. Они еще привязаны к телу, по крайней мере, в том смысле, что тело (чувственный мир) составляет основной предмет, с

которым они имеют дело.

Освобождения от тела душа достигает на следующей ступени благодаря аскетическим добродетелям: разумности, перешедшей в чистую интуицию; бесстрашию (мужеству), доведенному до готовности к отделению Души от тела; благоразумию, ставшему бесстрастием; справедливости как изгнанию из души других кумиров, кроме разума. Мудрец, как говорит Плотин, будет стремиться сохранить здоровье, но он не пожелает вовсе освободиться от болезней. На этой стадии душа обращается к самой себе, становится безгрешной.

Третья ступень есть ступень философско-теоретической, созерцательной деятельности, когда душа уже смотрит вверх, достигает второй ипостаси – Ума. Душа своей разумной частью всегда присутствует в сфере Ума. На этой стадии самопогружения она добивается того, что через интеллектуальное напряжение идентифицирует себя со своей разумной частью и полностью погружается в духовную сферу. Одним это удается сделать прямо через занятия философией и науками, они первой и высшей частью своей души сразу попадают в царство чистой мысли. Другие используют окольные пути, опираясь на мнения, даже чувственные

способности, искусство, практическую деятельность, и поднимаются до созерцания эйдосов Ума постепенно.

Достигнув сферы Ума, человек поднимается высоко, но еще не на самую вершину. Красоты, любви и диалектики – этих духовных форм, которыми овладевает человек на первых трех ступенях, – достаточно, чтобы выйти за пределы земного Я, их недостаточно, чтобы преодолеть свою универсально-мировую самость. "Когда Дух наш воспаряет выше всего того истинного, которое он может еще объять своей мыслью, то он теряет способность не только словесно выражать, но даже и мыслить то, что стоит еще выше всего этого" (V, 3, 17).

Это достигается на четвертой ступени – ступени уподобления Богу, когда человек непосредственно созерцает Бога, сливается с ним, из множества единого становится единством многого, наполняется "небесным эросом". Путь к этому – мистический экстаз *(εκστασις*, extasis, что буквально означает "сдвиг", "смещение", "выхождение"), который вообще-то нельзя описать в строгих рациональных понятиях, ибо он представляет собой послерациональную стадию (отсюда и мысль Плотина, что можно быть бессознательно счастливым), это – своего рода

восхищенное, полностью удовлетворенное, абсолютно успокоившееся, все собой заполнившее мышление, соприкосновение с богом всем существом, каждой частичкой, превращение мыслящего в само мышление, святого в саму святость, любящего в саму любовь. В этом состоянии человек созерцает себя пребывающим в свете, полным умопостигаемого света, даже самим светом. Это "бывает так мимолетно, что пока оно есть, нет ни времени, ни возможности что-либо о нем подумать и сказать, – лишь потом можно о нем вспоминать и думать. Но в самый момент такого соприкосновения Душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрела его, что этот свет исходит от него и что в этом свете Он сам ей блеснул... Истинная цель существования нашей души в том и состоит, чтобы быть в общении с этим светом, созерцать этот свет через него самого, а не через какой-либо посторонний свет; подобно тому как солнце мы видим посредством его собственного света, так и Божество душа может и должна созерцать только посредством того света, которым оно ее озаряет. Но как этого достигнуть? Отложи все" (V, 3, 17).

Очень трудно (по крайней мере нам, рационально мыслящим людям XXI в.) идентифицировать мистический экстаз

неоплатоников – это пострациональное, сверхумное состояние – с эмпирическими фактами человеческой жизни. Вряд ли здесь речь идет о таких бессознательных состояниях, как сон, эпилепсия и т. п. , или о духовном подъеме, сопровождающем творческую деятельность на определенных, наиболее интенсивных стадиях. Какое-то представление о состоянии мистического экстаза могут дать Плотиновы сравнения с опьянением от вина, с любовным упоением. Нравственное совершенствование человека есть деятельность ума (духа), ориентированного на высшее. Но в нем при этом следует различать две способности, согласно одной из которых высшее созерцается мыслью, а согласно другой – оно охватывается таким образом, что его ум как бы сливается с ним. "В созерцании последнего рода он – Дух любящий (*νους ἐρών*, nus eron), и когда он находится в этом состоянии, когда упиваясь нектаром, преисполненный любви (ἔρῶς, eros), теряет рассудительность, то весь отдается этому блаженству до пресыщения, предпочитая это нетрезвое состояние трезвой, важничающей рассудительности" (VI, 7, 35). В этом состоянии, говорит Плотин, само Благо как бы нисходит в Ум и Душу, поднимает их так высоко, что "они не сознают, где именно находятся, не знают даже,

находятся ли вообще где бы то ни было и в чем бы то ни было" (там же). Речь, по-видимому, идет именно о состоянии, подобном любви, но достигаемом не на чувственной основе, а на основе религиозно ориентированной мыслительной деятельности и потому свойственном мистическим натурам. Как пишет Порфирий, "Плотин близок был этой цели – ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости (т. е. за 6 лет. – *А. Г.*) он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной" (35, 438). Сам Порфирий к 68-летнему возрасту пережил состояние мистического экстаза только один раз.

"Отложи все", – сказал Плотин в ответ на свой же вопрос о том, как достичь состояния непосредственного созерцания Блага. Он прибег к ритуальному выражению, которым во время мистерий обозначался запрет посвященным делиться тайнами с непосвященными. Состояние экстаза – тайна. Оно невыразимо, да и не нуждается в том, чтобы быть выраженным, ибо когда говорится, что Благо выше всего, то имеется в виду, что оно выше и мышления, и знания. Плотин, как передают, не любил рассказывать о своих редких состояниях экстаза, но как бы то ни

было, он рассказал об этом Порфирию, а Порфирий рассказал нам, добавив, что и сам однажды сподобился такому счастью. Из этих-то рассказов мы и узнаем, что экстаз – состояние, о котором нельзя, не нужно и невозможно рассказывать. Раньше отмечалось уже, что Благо как абсолютное первоначало не умещается ни в какие понятия и термины. Теперь выясняется, что экстаз как непосредственное соединение с Благом также является сугубо интимным, индивидуальным актом. Если предшествующие стадии возвышения по пути добродетели поддаются доказательному исследованию и описанию, то эта последняя стадия находится за пределами общезначимых интеллектуальных процедур. Здесь Плотин на языке своей философской системы выразил одну очень важную для этики мысль: абсолютное содержит в самом себе запрет кому бы то ни было говорить и действовать от своего имени. Отношение индивида с абсолютным является и должно оставаться его индивидуальным делом. Это означает, что в той мере, в какой речь идет об абсолютных измерениях морали, ее субъектом и единственной компетентной инстанцией является сама моральная личность.

Такова в самых общих чертах стройная –

пожалуй, даже слишком стройная, чтобы быть правдоподобной, – этическая система неоплатонизма. Она содержит в себе ряд таких черт, которые являются отступлением от античных образцов и объясняют огромное влияние неоплатонизма на христианское понимание морали. Это – моральная дискредитация, отрицание чувственного бытия, отождествление зла с материей; рассмотрение высшего блага, абсолютного добра как единого бога; мистифицирование процесса морального самосовершенствования, в котором иррациональное состояние оказывается более высоким, чем рациональное; интерпретация морального развития человека как процесса сугубо духовного (очищения души) и индивидуального (не случайно Плотин, так много заимствовавший из этики Платона, остался равнодушным к ее социально-реформаторской части). Много схожего можно найти в его образном ряде: противопоставление горнего и дольнего миров, рассмотрение Первоединого как Отца и др. Разве не по-христиански, не по-августиански звучит, например, следующее высказывание: "В чем причина того, что души забывают Бога – Отца своего? Почему они, имея божественную природу, будучи созданием и

достоянием божьим, теряют знание и о Боге и даже о себе? Причина этого постигшего их зла лежит в них же самих: в их дерзостном стремлении к рождению, в их изначальном порыве к обособлению и инобытию, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле – от себя и для себя" (V, 1, 1). А три божественные субстанции Плотина – нет ли здесь аналогии с божественной троицей христианства?

И все-таки этика неоплатонизма как тип теории остается продуктом античной эпохи. И дело вовсе не в том, что Плотин не был христианином, а в самом существе дела. Можно указать на три очень важные, коренные идеи этики неоплатонизма, которые воздвигали принципиальную преграду между нею и собственно религиозной этикой Средневековья. *Во-первых*, Единое (Бог) очень сближено с человеком, непосредственно представлено в нем (отсюда столь частое в истории философии и этики пантеистическое восприятие неоплатонизма). *Во-вторых* (и это самое главное), человек в своих нравственных усилиях остается суверенным субъектом, он может, хотя и крайне редко, добродетельностью своих действий добиться возвращения к Единому и воссоединения с ним. В этом духе, видимо, можно понять слова

Плотина, который в ответ одному набожному человеку, предложившему пойти вместе в храм, сказал: "Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним"[117]. И тогда, когда в жизнеописаниях неоплатоников боги обнаруживают особую благосклонность к людям, ведущим добродетельную жизнь, это является не просто выражением могущества богов, а прежде всего свидетельством силы и заслуг человека. *В-третьих*, этический иррационализм Плотина не противостоит этическому интеллектуализму, а продолжает его, является высшей формой интеллектуальной деятельности, своего рода суперинтеллектуальностью.

Экстаз – это пострациональная, постфилософская стадия духовного развития. Бога созерцают не нищие духом, и не просто нищие духом, если понимать под ними тех, кто знает ничтожность земных благ, а люди, которые плюс к своим нравственным достоинствам овладели также всеми тонкостями философского мышления. "Наша философия учит чистоте нравов и честности в мышлении" (II, 9, 14), – пишет Плотин.

В целом этика неоплатонизма остается интеллектуально-оптимистической этикой добродетельной личности.

Оставаясь по своим типологическим характеристикам античной, этика Плотина занимает в общих рамках античной этики особое место – а именно является в ней последней, итоговой, представляет собой, пользуясь выражением современного философа К. А. Свасьяна, "тотальную мобилизацию античности"[118]. Она – итоговая не только в том смысле, что представляет собой итог, синтез важнейших этических идей и учений Древней Греции. Она является ее итогом и в смысле завершения, конца. Речь идет о принципиальном, качественном завершении, а не фактическом конце, который наступил намного позже. Как Гомер, Гесиод и Семь мудрецов явились своеобразным введением, предисловием в античную этику, так Плотин и его школа стали ее заключением, послесловием. Этика неоплатонизма стоит на стыке двух культурных формаций: античности и Средневековья. Через него античность непосредственно смыкается (соседствует) со Средневековьем, чем, кстати заметить, и объясняется наличие в ней черт сходства с христианской этикой.

Гомер, Гесиод и Семь мудрецов задали этическую программу, которая состояла в том, чтобы, совершенствуя себя, сравняться с

бессмертными богами, и, если нельзя стать самими богами по длительности жизни, то стать, по крайней мере, такими, как боги по ее качеству. Над ней и вокруг нее были сосредоточены все культурные усилия античности, растянувшиеся более чем на 1000 лет. Неоплатонизм остался верен этой программе. Более того, он претендует на то, что осуществил ее. Умирающий Плотин сказал (и это были его последние слова), что он сейчас попытается "...слить... то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной"[119]. Он не просто нашел решение искомой задачи, а нашел такое ее решение, которое делало излишней саму античность как особое публичное пространство, вдохновленное стремлением к добродетельной жизни и являвшееся ее основной ареной.

Герои блистали могучим телосложением и силой. Плотин относился к своему телу так, словно бы стыдился его. Герои стремились сравняться с богами через бессмертные дела, возвышение среди своего народа и во имя его; они исходили из того, что для того, чтобы стать вровень с теми, кто живет там, на Олимпе, надо совершить нечто важное здесь, на земле. Плотин исходил из противоположной установки: чтобы убежать туда, в божественную сферу, надо

отказаться от того, что есть здесь, в чувственном мире, и этот путь протекает не через громкие дела, а через невыразимую скромность душевного самоуглубления. Самое главное: античные добродетели и, прежде всего, их основополагающая четверка: умеренность, мужество, справедливость, рассудительность – есть добродетели гражданина. Они органично связаны с полисной, граждански государственной жизнью. В античной этике были теоретически осмыслены и обоснованы разнообразные образцы нравственного совершенства личности: эвдемонизм, стремление к счастью как высшему благу (Демокрит, Аристотель); гедонизм, культ чувственных удовольствий (Аристипп); кинизирующий аскетизм (Антисфен, Диоген); морализирующий интеллектуализм (Сократ); созерцательное блаженство (Платон); внутренняя стойкость (стоицизм) и др. Все они предполагали в качестве своего условия, основания или арены публичное пространство, полис, государство. Диоген хотел жить не просто в бочке, а в бочке, которая находится на городской площади, чтобы все видели, что он живет в ней. Аристипп, как рассказывают, прохаживаясь в обуви по коврам Платона, сказал, что он таким образом попирает гордость Платона. А Платон остроумно и точно

ответил, что Аристипп это делает другой гордостью. Даже Эпикурово отклонение от мира предполагало специально отклонение от государственной жизни как особой его части, не говоря уже о том, что сам эпикурейский дружеский союз можно рассматривать как своего рода идеальное публичное пространство. Словом, если публичное пространство совместной жизни прямо и активно не утверждалось, то непременно предполагалось всеми этическими учениями. В этике Плотина ему нет места. До такой степени нет места, что вместе с политикой из нее исчезает и дружба, которую по праву можно считать своего рода визитной карточкой античного морального сознания. Плотина не интересуют отношения единичных душ друг к другу, а только отношения каждой из них в отдельности к высшему.

В неоплатонизме этика как практика добродетельной жизни, индивидуально-ответственного деятельного существования исчезает, она сворачивается, переходит в философию. Традиционно этика считалась одной из трех частей (аспектов) философии, а именно практической философией. Это означало, что философия через этику (через обосновываемые в ней идеалы и каноны добродетели) выходит в практику жизни. В случае Плотина ситуация

кардинально меняется: у него сама философия выступает в качестве этической практики. Этика получает выражение, продолжение не в публичной деятельности; как считает Плотин, счастье вообще нельзя связывать с поступками. "Счастье порождается деятельностью Души, суть которой – мышление; именно оттуда и возникает счастье" (I, 5, 10). Философия Плотина с ее идеей созерцания как сути бытия выступает в качестве добродетельного пути достижения бессмертия. Важно подчеркнуть: она не указывает путь добродетели, а сама выступает в качестве такого пути. Теперь уже ясно, что нужно делать, чтобы достичь божественных высот, – нужно стать философом в плотиновском значении и содержании этого термина.

Никто до Плотина и мало кто после него создали столь полную, законченную философскую систему, как он. (Здесь невольно на ум приходит Гегель, он тоже создал грандиозную и завершенную в своей грандиозности философскую систему, рисовавшую такую картину всемирной истории, которая включала в себя эту философскую систему в качестве ее итога, завершения.) В этой системе все получило свое объяснение, что есть первое, что есть последнее, что есть середина и что надо делать человеку,

чтобы стать первым. Нет и в принципе не могло быть вопроса, на который у Плотина не нашлось бы точного ответа вплоть до точного обозначения того, на что нельзя получить точный ответ. Он строил здание Вселенной под ключ. При этом нельзя было сформулировать логически корректных сомнений в реальности этой философии, так как согласно ее основоположениям она сама и является высшей реальностью, подобно тому как бессмысленно спрашивать пациента психиатрической клиники, выдающего себя за Наполеона, является ли он тем самым Наполеоном, который правил Францией в начале XIX в. Созданная философией Плотина картина мироздания включала саму эту философию в качестве единственного способа нравственно достойного человеческого существования.

Словом, задача, сформулированная первыми поэтами и мудрецами античности и составлявшая ее цементирующую духовную основу, а именно, как через добродетельность жизни достичь вечного блаженства, – эта задача была, наконец, решена. Это означало, что наступил конец античной этики, а вместе с ней и всей античной эпохи. Философия неоплатонизма знаменует закат античности. Если воспользоваться любимым

Плотиновым образом солнца, с которым, как и раньше него Платон, он чаще всего сравнивал благо, то можно сказать, что закат этот был столь же спокойным и величественным, как закат солнца.

Примечания

1 *Платон*. Собр. соч.: В 3 т. М., 1968–1972, Здесь и далее ссылки на Платона даются по этому изданию. В тексте указаны название произведения и вынесенная на поля рубрикация страницы и столбца принятого за образец стефановского собрания сочинений философа.

2 *Гомер*. Илиада / Пер. Н. Гнедича. М., 1978; Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. М., 2000. Здесь и далее ссылки на поэмы Гомера будут даваться в тексте сокращенным указанием названия, песни и стихов.

3 См.: *Лосев А. Ф*. Гомер. М., 1960. С. 180.

4 См.: *Hoffman M*. Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und alten Jambog-raphen. Tьbingen, 1914.

5 *Маркс. К.., Энгельс Ф*. Соч. Т. 3. С. 30.

6 *Jaeger W*. Paideia. Berlin. 1936. Bd 1. S. 82.

7 *Ярхо В. Н.* Греческая литература архаического периода//История всемирной литературы: В 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 25.

8 *Гесиод*. Труды и дни / Пер. В. Вересаева // Полное собрание текстов. М., 2001. Здесь и далее ссылки на "Труды и дни" будут даваться в тексте указанием порядкового номера строчки.

9 В древнегреческом оригинале νίμεσιξ, в точном смысле означает боязнь воздаяния.

10 Асфодели и мальва – растительная пища бедняков.

11 *Гесиод*. Теогония // Полное собрание текстов. М., 2001. С. 21, 22.

12 *Гесиод*. Теогония. С. 23.

13 *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 77. Здесь и далее ссылки на Диогена Лаэртского будут даваться в тексте указанием книги (римские цифры) и абзаца (арабские цифры)

14 Фрагменты ранних греческих философов. М.,

1989. Ч. I. С. 93. Далее изречения Семи мудрецов даются по этому изданию.

15 *Snell B*. Leben und Meinungen der Sieben Weisen. 1943. S. 27.

16 *Плутарх*. Моралии. М., 1999. С. 387.

17 *Геродот*. История, VIII, 102. М., 1993. С. 339

18 Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 120. Далее ссылки на это издание будут даны в тексте указанием аббревиатуры (ФРГФ) и страниц.

19 Как показал отечественный исследователь А. В. Лебедев ("Τὸ ππειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель" //Вестник древней истории. 1978. No 1, 2),милетцы использовали слово "апейрон" только как прилагательное, его субстантивация происходит не раньше IV в. до н. э.

20 Слова, заключенные в квадратные скобки, в оригинале отсутствуют и добавлены переводчиком для уяснения смысла.

21 См.: *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра //

Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

22 *Аристотель*. Метафизика // Соч. М., 1976. Т. 1. С. 76.

23 *Аристотель*. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 86.

24 *Порфирий*. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртскпй. О жизни великих философов. С. 422–423.

25 *Аристотель*. Большая этика // Соч. Т. 4. С. 296.

26 *Порфирчй*. Указ. соч. С. 419.

27 Это логическое открытие Парменида имеет исключительно важное, до конца не осмысленное значение для построения этической теории, так как мораль, поскольку она тождественна бытию в его человеческом качестве, человечности и в этих пределах претендует на безусловность, абсолютность суждений, выражает свое содержание только в негативной форме запретов.

28 *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в

классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 10.

29 *Аристотель*. Метафизика. Т. 1. С. 70.

30 Там же. С. 361.

31 *Аристотель*. Метафизика. С. 73.

32 Там же. С. 74

33 *Семушкин А. В*. Эмпедокл. М.,1985. С. 151.

34 "Эмпедокл называет благотворное начало Любовью (Филотес), Дружбой (Филия), а часто степеннокой Гармонией (Ладом)". (ФРГФ, 371).

35 Здесь и далее Демокрит цитируется в переводах С. Я. Лурье по книге: Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 373. Ссылки на это издание в дальнейшем будут даваться в тексте указанием страниц.

36 *Маковельский А. О.* Этические и политические воззрения Демокрита // Труды Азербайджанского гос. ун-та им. С. М. Кирова. Баку, 1941. Вып. 1. С. 56.

37 *Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960. С. 64.

38 *Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947. Ч. II. С. 268.

39 *Natorp P.* Die Ethik cles Demokritos. Marburg, 1893. S. 92.

40 *Асмус В. Ф.* Указ. соч. С. 71.

41 Эта проблема как раз на примере этики Демокрита рассматривается в работе: *Дробницкий О. Г.* Мир оживших предметов. М., 1967. Гл. 1, § 1.

42 *Плутарх.* Избранные жизнеописания: В 2 т. М.. 1999. Т. 1. С. 318.

43 *Гегель.* Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 2. С. 23.

44 *Маковельский А.* Софисты. Баку, 1940–1941. Вып. 1. С. 15.

45 *Маковелъский А.* Софисты. Вып. 1. С. 12.

46 *Ксенофонт*. Сократические сочинения. СПб., 1993. С. 79.

47 *Ксенофонт*. Сократические сочинения. С. 80.

48 *Лурье С. Я*. Антифонт. М., 1925. С. 64.

49 *Маковелъский А*. Софисты. Вып. 2. С. 91.

50 *Маковельский А*. Софисты. Вып. 2. С. 41.

51 Там же. С. 44.

52 *Ксенофонт*. Сократические сочинения. С. 171.

53 *Маковелъский А*. Софисты. Вып. 1. С. 46.

54 *Маковелъский А*. Софисты. Вып. 2. С. 87.

55 Там же. Вып. 2. С. 19.

56 Там же. Вып. 2. С. 70.

57 *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе// Сократические сочинения. СПб., 1993. Здесь и далее ссылки на "Воспоминания" будут даваться по данному изданию с указанием книги (римская

цифра), главы (первая арабская цифра) и абзаца (вторая арабская цифра).

58 *Аристотель*. Метафизика. С. 327.

59 *Аристотель*. Никомахова этика. Т. 4. С. 189.

60 *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. С. 16.

61 Там же. С. 30.

62 *Jaeger W*. Paideia. Bd. 2. S. 128.

63 *Виндельбанд В.*. Прелюдии. СПб., 1904. С. 59.

64 *Маркс К., Энгельс Ф*. Соч. Т. 40. С. 57.

65 *Секст Эмпирик*. Против ученых // Соч.: В 2 т. М., 1975. Здесь и далее ссылки даются в тексте указанием книги (римские цифры) и абзаца (арабские цифры).

66 *Гадамер Х. Г.* Диалектическая этика Платона. СПб., 2000. С. 122.

67 *Гадамер Х. Г.* Указ. соч. С. 223.

68 *Васильева Т. В.* Путь к Платону. М.. 1999. С. 73.

69 См.: *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1913. Т. IX. С. 239–240.

70 См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1.

71 Этимологически название тюрьмы совпадает с обозначением одной из четырех кардинальных добродетелей, а именно с умеренностью, или благоразумием (sophrosyne).

72 *Лосев А. Ф.* Комментарии к "Законам" // Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3 (2). С. 597.

73 В дальнейшем при цитировании этических сочинений Аристотеля мы будем придерживаться установившейся формы: сокращенное название произведения (EN – "Никомахова этика"; EE – "Эвдемова этика"; MM – "Большая этика"; Pol. – "Политика"); книга (римская цифра), затем выносимая на поля рубрикация – страница и столбец принятого за образец беккеровского

издания. "Никомахову этику" и "Большую этику" в переводах соответственно Н. В. Брагинской и Т. А. Миллер, "Политику" в переводе С. А. Жебелева, мы цитируем по изданию: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4, а "Эвдемову этику" – по немецкому изданию: *Arisloteles*. Eudemische Ethik. Ubersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Werke. Berlin, 1969. Bd. 7.

74 Аристотель говорит о благе: "Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится" (EN, I, 1,1094a). В этом определении, по всей вероятности, выражена традиционная для школы Платона точка зрения. Так, Платон говорит о "Горгии": "У всех действий цель одна – благо... и все прочее должно делаться ради блага" (Горгий, 500a).

75 Блаженством (μακαριότης, makariotes) в отличие от счастья (εὐδαιμονία, eudaimonia) в древнегреческом языке обозначалось состояние божественной жизни. "Однако Аристотель не придерживается твердо этой языковой традиции; он может назвать город или человека блаженным (selig), а бога – счастливым" (glьcklich) *(Ritter J.* Metaphysik und Politik. Frankfurt a/M., 1969. S. 57).

76 *Schmidt H.* Die Ethik der alten Griechen. Berlin, 1882. Bd 1. S. 295.

77 "Понятие правильной середины, – пишет Г. Майер, – является у Аристотеля универсальным понятием, пронизывающим собой всю его систему" *(Meyer H.* Platon und die aristotelische Ethik. Mьnchen, 1919. S. 88–89). Известный историк философии Г. Арним пишет: "Господствующая точка зрения аристотелевской этики – учение о счастье, а не учение о juste milieu" *(Арним Г.* История античной философии. СПб., 1910. С. 113). Можно согласиться с О. Гигоном, что формула середины "имеет пользу как общее обозначение рамок и доказывает свою непригодность в конкретных ситуациях. Вполне понятно, что она не имела на эллинистическую философию никакого достойного упоминания влияния" *(Gigon O.* Die antike Philosophic als Maβstab und Realitat. Zurich; Miinchen, 1977. S. 94).

78 Термины, переведенные ранее Э. Радловым (см.: Этика Аристотеля. СПб., 1908), а теперь и Н. В. Брагинской, как "произвольный" и "непроизвольный", могут создать впечатление, что

здесь речь идет о свободе воли в философском смысле. Между тем точное значение этих терминов состоит в выявлении связи между волей и нравственным действием. Они несут по преимуществу этико-психологическую нагрузку. Представляется интересным в этой связи мнение О. Дитриха, что означенные термины лучше переводить не как freiwillig и unfreiwillig ("произвольный" и "непроизвольный"), а как vvillentlich и unwillentlich, т. е. "волевой" и "не-волевой" *(Dittrich O.* Geschichte der Ethik. Leipzig, 1926. Bd 1. S. 269).

79 У Еврипида было две трагедии об Алкмеоне, которые не сохранились. Суть истории, о которой шла речь, состояла в следующем: Амфиарий не желал идти в поход против Фив, но его уговорила подкупленная с этой целью его жена Эрифила. Амфиарий завещал своему сыну Алкмеону: если поход провалится и он погибнет, Алкмеон, прежде чем соберет новый поход, чтобы отомстить за отца, должен убить мать. Алкмеон так и поступил и, предводительствуя Эпигонами, захватил Фивы.

80 В книге М. Оссовской "Рыцарский этос", где она описывает аристократический этос в изображении Аристотеля, понятие "величавый"

(μβγαλόττψυχος, megalopsychos) переведено как по праву гордый.

81 См.: *Diltrich O.* Geschichte der Ethik. Bd 1. S. 257–261.

82 *Riller J.* Metaphysik und Politik. S. 120.

83 Термин dikaiosyne, который обычно на современные языки, как и Э. Радловым на русский, переводится как справедливость, в последнем издании Аристотеля Н. В. Брагинской переведен как правосудность.

84 *Gigon O.* Die antike Philosophie als MaBstab und Realitat. S. 95.

85 Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 236. Далее в главе ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием страниц.

86 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 127.

87 Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М., 1998. Т. 1. С. 57–58.

88 Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. С. 82.

89 Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 173.

90 Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. С. 91.

91 Столяров А. А. Указ. соч. С. 187.

92 Там же. 168.

93 Столяров А. А. Указ. соч. С. 188.

94 Цицерон. Об обязанностях // О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 132.

95 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 168.

96 Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. С. 127.

97 Секст Эмпирик. Т. 1. С. 64.

98 Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985. С. 12.

99 Там же. С. 35.

100 Вестник древней истории. 1975. No 2. С. 216.

101 Там же. С. 234.

102 Вестник древней истории. 1976. No 1. С. 244.

103 Там же.

104 Там же. С. 239.

105 Марк Аврелий Антонин. Размышления. С. 38.

106 Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1975. С. 235.

107 Сенека. Нравственные письма к Луцилпю. С. 77, 237–238.

108 Там же. С. 62.

109 Сенека. Нравственные письма к Луцилию. С. 59.

110 Там же. С. 282.

111 Там же. С. 271.

112 Секст Эмпирик. Т. 2. С. 209. Далее в главе ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием тома (первая цифра) и страницы (вторая цифра).

113 Десять так называемых скептических тропов – аргументов против возможности точного знания – были сформулированы Энесидемом из Кноса (I в. до н. э.). См.: Diog. L. VIII, 79–88; см. также: 2, 239–242.

114 Плотин. Эннеады. Киев, 1995; Эннеады-2. Киев, 1996. Ссылки на Плотина даются по этому изданию в тесте указанием порядковых номеров эннеад (первая римская цифра), трактата и главы (вторая и третья арабские цифры).

115 Издатели цитируемого нами двухтомника избранных трактатов Плотина на русском языке называют Духом то, что специалистами чаще переводилось как Ум (νους – нус).

116 Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси. 1972. С. 37.

117 Порфирий. Жизнь Плотина //Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 431.

118 Свасьян К. А. Становление европейской науки. М., 2002. С. 22.

119 Порфирий. Жизнь Платона // Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 427.