

ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ О ПРОБЛЕМЕ РАБСТВА

Динамические процессы, присущие современному обществу, все чаще заставляют исследователей отступать от существующих идеологических стереотипов и обращаться к философскому наследию предшествующих эпох в поисках общезначимых суждений, отражающих объективные тенденции социально-исторического развития. В этом отношении значительный интерес представляют этико-политические труды Аристотеля — величайшего систематизатора и энциклопедиста древности. Всеми признано, что по глубине и упорядоченности философской мысли Стагирит не знал себе равных на протяжении нескольких тысячелетий, вплоть до появления немецкой классики Нового времени. Тем не менее для современных авторов характерно некоторое сомнение в актуальности выводов, сделанных античным мыслителем в «Никомаховой», «Большой» и «Эндемовой» этиках, а также в трактате «Политика». Причина кроется, как представляется, в некотором несовершенстве терминологии, в частности — в неадекватной интерпретации понятия «рабство». Действительно, апология рабства занимает значительное место в перечисленных произведениях, что истолковывается как свидетельство исторической ограниченности философа, его неспособности преодолеть реалии рабовладельческой эпохи и подняться в области этики до общечеловеческих ценностей: «Аристотель исследовал нравственность с такой глубиной... с какой это вообще было возможно на современном ему уровне развития науки и социальной практики... Он разделял иллюзию едва ли не всех идеологов эксплуататорских классов...»¹; «Этика Аристотеля — этика рабовладельцев, этика господ...»² — подобного рода утверждения заставляют предположить, что выводы Стагирита давно устарели, утратили актуальность. Между тем при ближайшем рассмотрении очевидно, что непосредственно в текстах термин «рабство» используется отнюдь не в классово-социологическом значении (по крайней мере, не только в нем), но отражает, скорее, морально-психологическую ориентацию личности, иными словами, при соответствующей экспликации содержания вполне может быть применен к анализу современного общества. Скажем об этом несколько подробнее.

Вызывает возражение тезис об ограниченности мысли Аристотеля социально-экономической реальностью рабовладельческой эпохи. Как известно, философ является современником завоевательных походов Александра Македонского, которые поколебали экономические устои античного общества и привели к замене полисной демократии эллинистической монархией.

Аристотель еще застал всеобщее распространение демократических институтов, основанных на широком использовании во всех сферах производства труда свободных равноправных граждан³. В связи с тем, «...что в классический период истории Греции рабский труд не играл (за некоторыми исключениями) решающей роли в основных отраслях производства... что в период греческой классики труд свободного демоса не был еще вытеснен рабским трудом и не потерял своего значения», более того, именно «...широкое распространение рабовладения в последние века античного мира как раз и привело к падению античного полиса и всей античной цивилизации»⁴, приходится признать, что Аристотеля окружали отнюдь не рабы и рабовладельцы, а, скорее, свободные труженики — земледельцы и ремесленники, граждане города-государства. Хотя было бы трудно отрицать, что полисная демократия в рассматриваемую эпоху обнаруживает ряд острых противоречий в своей внутренней структуре (одно из них — несоответствие демократической организации управления широкому использованию труда пленных «варваров»), однако это не является достаточным основанием для столь пристального внимания к проблеме рабства, которое характерно для Аристотеля. Очевидно, что философ исследует не эллинистическую монархию, но, скорее, именно полис; откуда же в таком случае столь необычный интерес к отношениям рабов и господ? Ответить на этот вопрос поможет обращение к характерному для Стагирита противопоставлению эллинов и «варваров» — еще одному основанию для обвинений в исторической ограниченности и даже некотором шовинизме.

Действительно, философ считает необходимым «охотиться... как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначены к подчинению, не желают подчиняться»⁵. Подобное утверждение позволяет предположить наличие очевидной этно-культурной сегрегации в вопросах социальной стратификации античного общества. Все люди делятся на

греков и варваров, причем последние являются потенциальными рабами, поскольку «варвар и раб по природе своей понятия тождественные»⁶. Отождествление достаточно репрезентативное, вполне адекватное реально существовавшему в эпоху греко-персидских войн этносоциальному эгоцентризму. Тем не менее термины «рабство варваров» и «рабство по природе» несомненно заслуживают более подробного рассмотрения.

В сочинениях философа удивляет отсутствие прямых указаний, позволяющих предположить в любом случайно избранном представителе эллинской народности личностные черты господина, повелителя многочисленных невольников. Это тем более странно, что понятия «раб» и «варвар» (представитель не греческой культуры) соотносятся постоянно. Более того, по мнению философа, многие эллины тоже способны иметь склонность к подневольному состоянию. Это происходит при отсутствии некоторых добродетелей, главным образом интеллектуальных (дианоэтических): встречаются люди, которые, обладая физическим совершенством, не могут, тем не менее, должным образом им распорядиться — следствие духовной ограниченности. Таким ущербным личностям нужен господин, своеобразный «нравственный поводырь», именно в этом смысле рабство взаимовыгодно. В этом же отношении бывает возможна, более того, необходима дружба господина с невольником, ведь оба движутся в одном направлении и некоторым образом помогают друг другу. Очевидно, все сказанное не исключает рабского состояния для грека, хотя Аристотель, воспитанный на традициях полисной демократии, этого, разумеется, не приветствует.

Откуда же проистекает столь удивительное пренебрежение неэллинскими народностями, «варварами», которые считаются потенциальными рабами? По всей вероятности, под склонностью к рабству подразумеваются в последнем случае не физические свойства человеческого организма, но, скорее, социально приобретенные психологические качества. Как известно, варвары в эпоху Стагирита либо находились в первобытном состоянии, либо жили в условиях восточной деспотии. Последнее, несомненно, налагало отпечаток на психику субъекта, формировало своеобразный тип личности, то, что философ отражает как склонность к рабству: «...азиатские варвары... подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при этом никаких признаков неудовольствия». Эти же качества присутствуют и в дефиниции понятия «раб»: «... кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб»⁷. Как видим, такое определение не исключает причастности к греческой народности, хотя в условиях полисной демократии принадлежать кому-то «по природе», разумеется, значительно сложнее, чем в политической системе, организованной по типу восточного тоталитарного режима, где общество на всех без исключения уровнях пронизано иерархическими отношениями.

Помимо прочего, само понятие «рабство по природе» далеко не однозначное. «Природа» может пониматься двояко: как совокупность физиологических качеств организма и как окружающая географическая среда, воздействующая на общество и через него, опосредованно, формирующая определенный тип индивидуальной психики. Второй случай, сходный с марксистским принципом социально-экономической детерминации личности исторического субъекта, позволяет применить «рабовладельческие» постулирования Стагирита к анализу всех без исключения эпох общественного развития, в том числе современности.

В текстах первоисточников можно обнаружить наличие обоих аспектов. У многих людей от рождения преобладают телесные достоинства, другие имеют большую склонность к умственной деятельности. Аристотель полагает, что первым легче подчиняться, вторым — отдавать правильные распоряжения (деление на эллинов и варваров, аналогичное антигезе свободы и рабства, полностью отсутствует). Однако подобное противопоставление сразу же возникает, как только исследователь от индивидуальной физиологии переходит к анализу социологических аспектов человеческой «природы»: среда определяет социальный строй, который, в свою очередь, формирует у варваров склонность к рабству. «Природа определила образ жизни животных... То же самое и среди людей. Образ их жизни бывает весьма различным. ...Люди ведут такой образ жизни, какой их заставляет вести нужда»⁸. (Далее перечисляются конкретные способы хозяйствования и показывается их связь с теми или иными формами организации власти: полисной демократией — у греков, деспотией и тоталитаризмом — у азиатских варваров).

Действительно, цивилизации Египта и Месопотамии, основой хозяйства которых служило ирригационное земледелие, были способны обеспечить рен-

табельное производство только при использовании развитых форм коллективной деятельности. Отсюда — отсутствие личностных устремлений, предпочтении тоталитарной организации социума, деспотической власти, обеспечивающей синкретичность общественных структур и соотнесенность их с общим ритмом природных явлений (разливы Нила и т. п.), уважение к традициям, неприятие личной инициативы, неизбежно разрушительной для «предустановленной» гармонии человека и окружающей среды. Разумеется, восточному варвару, воспитанному в таких условиях, необходим предводитель-господин, как только он попадает в общество западного типа, не связанное с ирригацией, не ограниченное ежегодными природными ритмами, следовательно, изначально ориентированное на технический прогресс, тяготеющее к новации и предоставляющее широкий простор инициативе субъекта.

Вырисовывается следующая схема: человек обладает некоторой совокупностью врожденных психо-физических свойств; однако ему приходится жить в тех или иных природных условиях, которые предписывают ему способ ведения хозяйства. Потребности же производственной деятельности задают определенный тип социально-политических отношений. Форма организации власти влияет, в свою очередь, на сферу нравственности, а также, через возникновение социальных привычек, стереотипов морального поведения, на психику субъекта, т. е. на его природу. Так, у персов даже «(власть) отца тираническая, потому что они обращаются с сыновьями как с рабами». Именно это и делает варвара, привычного к приказаниям и лишнего инициативы социальными механизмами восточной государственности, потенциальным рабом всякого эллина, природа которого изначально опирается на рационалистические социо-культурные институты полисной демократии. Очевидно, что варвар от рождения обладает тем же личностным потенциалом, что и любой из греков («...так, что как с рабом, дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна»⁹). Но, живя в тоталитарном обществе, приобретая соответствующие душевные свойства и очутившись, волею судьбы, в окружении греческой культуры, он, разумеется, не способен ассимилироваться в ней без посторонней помощи. В этом смысле его подчинение вполне соответствует критериям социальной справедливости, так как оно необходимо в первую очередь самому рабу. Роль господина также социально оправдана: труд раба компенсирует те усилия, которые он затрачивает, помогая адаптации варвара в новых условиях. Справедлива и «охота» на варваров, ставящая их в такое положение, когда они нуждаются в господстве эллина: взаимодействие западной и восточной культуры детерминировано техническим прогрессом (развитие мореплавания, военного дела и пр.) и в этом смысле объективно, не зависит от единичной воли. Между тем труд рабов несомненно выгоден в хозяйстве. Таким образом, проблема обоснования и нравственного оправдания античного рабовладения оказывается решенной, хотя и не без некоторой натянутости. Впрочем, конкретно-социологические аспекты отступают на второй план перед общим эτικο-культурологическим контекстом, в котором проявляются отношения раб — господин, варвар — эллин.

В самом деле, очевидно, что обсуждаемая Аристотелем проблема рабства отражает более глубокое и характерное не только для древности противостояние двух фундаментальных типов культуры: западного, более позднего по времени, возникшего в неблагоприятных природных условиях и генетически связанного, в силу этого, с развитием техники, науки, рационально-логического познания, активизирующего творческую индивидуальность и непрерывный поиск новых решений, и восточного, исторически более раннего, тяготеющего к коллективным формам производства, монархической власти, иррационализму, силе традиций, гипертрофированной духовности и всеобщей упорядоченности. Эти типы культуры, впервые непосредственно столкнувшиеся в эпоху Аристотеля и осмысленные им как противоречие рабства и господства (неограниченной свободы), впоследствии активно взаимодействуют на всем протяжении исторического процесса: Восток, статичный, неизменный, связанный границами географического региона и духовной традиции, выдерживает и ассимилирует все новые волны западных пришельцев, идущих по пути Александра Македонского и Марко Поло; Запад, инициативный, предприимчивый, со свойственной ему социальной динамикой легко заимствует восточные образцы в случае их малейшей экономической, политической и любой другой целесообразности, чтобы затем в ходе социальных революций с такой же легкостью от них отказаться. Технический прогресс, машинное высокотехнологическое производство, неизмеримо уси-

лившее на рубеже XIX в. западную цивилизацию и поставившее под сомнение само существование традиционной восточной культуры, вновь обращается к ней за помощью, столкнувшись с гонкой вооружений и экологической катастрофой.

¹ Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 146, 147.

² Попелова И. Этика. Об исторической и современной проблематике нравственной теории / Пер. с чешск. М., 1965. С. 54.

³ См.: Утченко С. Л., Дьяконов И. М. Социальная стратификация древнего общества. М., 1970.

⁴ См.: Кессиди Ф. Х. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 5. С. 131; Его же. От мифа к логосу. М., 1972. С. 12.

⁵ Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 389.

⁶ Там же. С. 377.

⁷ Там же. С. 475, 382.

⁸ Там же. С. 388—389.

⁹ Там же. С. 235, 236.

И. Л. ЗЕЛЕНКОВА

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В ИСТОРИИ ЭТИКИ

(к постановке проблемы)

Общепризнанный в марксистской литературе универсальный статус преемственности как метанаучной закономерности, определяющей развитие теоретических систем, нуждается в развернутой содержательной интерпретации применительно к различным видам научных дисциплин. Принципиальное значение проблема преемственности приобретает в контексте современных историко-этических исследований, поскольку вне ее философского осмысления и преломления в конкретном материале невозможно выявление логики развития этических концепций, целостная, адекватная реальности реконструкция этого процесса. Уникальной формой преемственности, средством трансляции социально-значимого опыта, фиксирующего важнейшие устойчивые ценности культуры, является традиция, анализ которой правомерно рассматривать в качестве необходимого инструмента проблемного изучения истории этики.

Нельзя сказать, что проблема традиции абсолютно нова для историко-этического исследования: любая попытка систематизации историко-этических феноменов предполагает явную или скрытую установку на выявление их традиционных и инновационных характеристик. Тем не менее отсутствие целостной философской концепции традиции отнюдь не способствовало созданию достаточно развитых теоретических моделей, позволяющих последовательно проследить ее модификации в развитии этики.

В настоящее время марксистская философская литература обращается к комплексному анализу традиции как относительно самостоятельного объекта, весьма значимого в нашу динамичную эпоху. Не подвергая сомнению актуальность проблемы, необходимость системного подхода к ней, исследователи пока далеки от единства в содержательных интерпретациях ее различных «ипостасей», что в значительной степени может быть объяснено отсутствием четких научных традиций исследования традиций¹. Разумеется, единые философские основания интерпретации были бы более благоприятной основой для историко-этического освоения проблемы, но, поскольку это дело будущего, методологические установки нынешнего этапа должны фиксировать наиболее плодотворные и относительно устоявшиеся концепты современной марксистской «традициологии». Таким образом, речь пока может идти именно о постановке проблемы традиции применительно к изучению истории этики, которая предполагает выделение основных параметров ее теоретической интерпретации, основанных на методологических обобщениях, наиболее приемлемых для системного анализа историко-этического материала. Что касается определенного эмпирического фундамента, позволяющего в перспективе синтезировать философское видение традиций с реальной историей их воплощения в мире этических феноменов, то в качестве такового могут выступать разнообразные, преимущественно дескриптивные, историко-этические изыскания, накопленные к настоящему моменту в достаточном объеме.

В оформлении дефинитивного статуса понятия «традиция» наиболее оче-