

**КОНЦЕПЦИЯ РАБСТВА ПО ПРИРОДЕ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ –
СВОБОДА, ОПРЕДЕЛЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ [1]**

РОМАН СЕРГЕЕВИЧ ПЛАТОНОВ

Институт философии Российской Академии наук

roman-vsegda@mail.ru

**THE CONCEPTION OF SLAVERY BY NATURE IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY
– FREEDOM, DEFINED BY VIRTUE [1]**

ROMAN S. PLATONOV

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract

The article examines the interpretation of Aristotle's conception of natural slavery, which is based on his ethical doctrine. The article sets a goal to show the features of this interpretation and its advantages over more popular interpretation, which is based on Aristotle's political doctrine. To do this, we analyze the so-called „aporia of slavery“ as one of the main problems of the conception – the incompatibility of defining a slave as a person and as a tool. Conclusion: Aristotle's ideas do not correspond to classical or patriarchal slavery, they are a unique conception of moral communication.

Keywords: ethics, politics, legal slavery, natural slavery, virtue, communication, koinonia, Aristotle

В практическом знании Аристотеля именно концепция рабства по природе больше всего вызывала недоумение у исследователей. М. Шофилд даже назвал это «всеобщим сетованием» (Schofield 1990: 4). Результатом такого недоумения становилось либо оправдание Аристотеля культурно-историческим контекстом, влияние которого гений Стагирита так и не преодолел (Ross, 1995: 253; Целлер, 1996: 166; Macintyre, 2007: 159; Annas, 1995: 153–155; Асмус, 1999: 282–285; Доватур, 1980: 127; Зубов, 2009: 23), либо отрицание наличия самой концепции, соответственно, и того, что мы можем адекватно оценить позицию Аристотеля (Heath, 2008: 243; Parker, 2012: 72), либо – и чаще всего – прямое обвинение в создании идеологии классического рабовладения (Williams, 1993: 112–125; Garver, 1994: 176–183; Лосев, 2000: 833–836; Кечекьян, 1942:

75; Валон, 1941: 166). Так в историографии сформировалась отрицательная трактовка этой концепции, опирающаяся в первую очередь на анализ социальных и экономических функций раба, его положения в системе права, т.е. его включенности в жизнь полиса в самом широком смысле (ее можно назвать политической).

Но среди исследователей во второй половине XX в. наметилась тенденция рассматривать данную концепцию вне политической трактовки, акцентируя внимание на антропологии и, главное, этике. Основной мотив здесь – найти объяснение рабству по природе, исходя из самой философии Аристотеля, не сводя ее к обвинениям в предвзятости и алогичности.

Любая альтернатива политической трактовке требует решения ключевой проблемы концепции, которую А.Н. Чанышев, калькируя слова Аристотеля, назвал «апорией рабства» (Чанышев, 1987: 187–189). Суть апории в несовместимости двух определений раба – он и человек, и живое орудие, вещь (EN 1161 b 5). Аристотель сам указывает на это „затруднение“, для него очевидно, что рабы не животные, т.к. причастны логосу (Pol 1259 b 20–30), очевидно для него и то, что не все люди причастны логосу в одинаковой мере. Это различие в „способности решать“ дает ему выход из затруднения. Раб по природе определяется меньшим потенциалом именно дианоэтических (интеллектуальных) добродетелей. Ключевой является добродетель „рассудительность“, направляющая нравственное развитие. Оппозиция „раб по природе“ – „благородный“ образуется различием задатков интеллектуальной деятельности, чем и определяется зависимое положение раба, согласно метафизической установке, что все подчинено „разумному началу“. Именно эта установка лежит в основе утверждения Аристотелем отношений подчинения и властвования как „общего закона природы“ (Pol 1254 a 31–32).

Зачинателем новой – этической – трактовки можно считать П. Пеллегрена. Он также признает концепцию Аристотеля „идеологической в марксистском смысле“, ведь угнетенному объясняют, что ему выгодна эксплуатация (Pellegrin, 2013: 92, 105). Но основывается исключительно на этике Стагирита, не просто, как В. Ньюманн, обращает внимание на проблему справедливости (Newman, 1887: 150), а исходит из ключевой задачи этики как науки – как стать добродетельным, т.е. как каждому человеку достичь телеса своей природы.

Пеллегрен анализирует взаимную пользу раба и хозяина, но не экономическую, а нравственную, не прибегает к внешним объяснениям аристотелевского видения иерархизированной структуры мира, обнаруживая в ней не тотальное рабство, а „сотрудничество / cooperation“, упорядоченное в различиях социальных ролей (муж, жена, гражданин, правитель, друг и т.д.), Раб с помощью хозяина достигает развития своих этических добродетелей, как если бы он был свободным. Ближе всего к Пеллегрену оказывается Т. Ирвин, говоря о «дифференцированной заботе» в этике Аристотеля, базирующейся на признании „общей человеческой сущности / common humanity“, но при этом все равно называя раба орудием для личной выгоды хозяина, без выгоды для раба (Irwin, 2007: 231, 348).

Таким образом, Пеллегреном в ключевую для апории проблему недостатка разумности раба, его неспособности к самостоятельной жизни включается момент признания в рабе субъекта морали – он не только средство, он не просто существует на периферии интересов хозяина, но сам статус хозяина определяется его способностью обеспечить раба добродетельной жизнью.

Мы можем добавить, что в этом смысле забота о развитии раба для хозяина ничем не отличается от заботы мудреца о развитии полиса – осознание необходимости этой заботы, невозможности эгоистичного ухода во вторую эвдемонию является неотъемлемой частью правильного нравственного развития. Очевидна и нравственная польза для хозяина – он реализует свои добродетели. Не будет преувеличением утверждать, что слова Аристотеля об удовольствии видеть, как благодаря тебе другой становится лучше (EN 1169 а 30–35), можно отнести не только к отношениям друзей или учитель–ученик, но и на отношения хозяин–раб.

Пеллегрен не рассматривает этическое основание рабства как исключительное (взаимосохранение оставляет экономические и политические основания равнозначными), и не отрицает наличия шовинизма в отношении Аристотеля к варварам. Это не дает ему прямо отказаться от упреков в идеологии и ответить на вопрос – почему для раба недостаточно только ограничения в праве голоса, как для ремесленника или торговца, но требуется и ограничение личной свободы? Очевидно, что для развития этической трактовки необходим более детальный анализ деятельности, а точнее –

взаимодействия – раскрытие механизма взаимовыгодного в нравственном смысле сотрудничества раба и хозяина.

Мы предлагаем, отталкиваясь от разработок П. Пеллегрена, рассмотреть отношения хозяин–раб как этическую коммуникацию, т.е. общение, определяющее развитие добродетели. В исследовании Пеллегрена ей во многом соответствует „сотрудничество / cooperation“. В тексте самого Аристотеля чаще всего такому взаимодействию соответствует понятие „κοινωνία“.

Сама концепция разрабатывается Аристотелем через ограничения, которые и приводят к сопоставимости коммуникативных ролей хозяина и раба:

1. Противодействие рабству по закону, т.е. ограничение действия экономических и политических причин,

2. Ограничение применения силы с целью сохранения единства.

3. Ограничение господства как такового – „начальствующий должен обладать нравственной добродетелью во всей полноте“ (Pol 1260 a 15), т.е. как не всякий есть раб по природе, так и не всякий свободный есть по природе господин. В политической трактовке этот аспект игнорировался, хотя очевидно, что для Аристотеля единственным фактором определения как рабства, так и господства являются индивидуальные характеристики.

Благодаря этим ограничениям между рабом и хозяином оказывается возможной этическая коммуникация, более того – именно межличностное общение, а не закон или принуждение, формируют и поддерживают сам институт рабства. В целом коммуникативная ситуация такова:

Людям, имеющим ограничения в развитии рассуждающей части души, необходимо помочь в достижении добродетелей, если их разумности хватает, чтобы принять помощь. Однако доверить им интеллектуальный труд – управление – нельзя. Аристотель добавляет к этому фактору свое наблюдение, что таким людям свойственно быть физически крепкими. Соответственно, раз у них такие особенности, то справедливо, если им будет доверено выполнение работ, связанных с физическим трудом. Для них открывается вся область τέχνης (искусства/ремесла) – они могут быть музыкантами, художниками и проч., а не только ремесленниками и слугами, ведь речь идет об ограничении именно функции управления (управления собой – этический аспект,

управление другими и процессами, касающимися других, – политический). Поэтому „небезусловность рабства“, о которой говорит А. Н. Чанышев, когда „рабство имеет право на существование лишь ввиду отсутствия автоматизации“ (Чанышев, 1987: 189), относится только к экономической/хозяйственной составляющей. В примере самодвижущихся тренажеров только акцентируется внимание на этой ситуационной необходимости – необходимости функционального распределения обязанностей, а не на рабстве вообще. В этом смысле Аристотель сравнивает с орудием и рулевого на корабле, и ремесленника (Pol 1253 b 25–35), что часто игнорируется.

Как и в ограничениях, коммуникативная ситуация не рассматривается только с одной позиции – с точки зрения нравственно несамостоятельного человека. Присутствие таких людей в обществе автоматически накладывает обязанность на людей нравственно самостоятельных – вести за собой, отвечать за их развитие. Это и объясняет, почему не всякий свободный может быть хозяином, т.е. управлять не только своим развитием, но и другого.

Хозяин – это этическая функция актуализатора. Для ее осуществления есть специальное знание, которое состоит не в умении покупать/продавать рабов, а в умении распоряжаться ими (Pol 1255 b 30–35). Такое распоряжение не следует понимать упрощенно и только с позиции ведения хозяйства, ведь хозяин должен быть *причиной* добродетели раба (Pol 1260 b 5).

Раб и хозяин оказываются более тесно связаны в общении друг с другом, чем родители и дети. Это, конечно, специфическое общение, оно не в виде дружбы, это «назидание» и «приказ» (Pol 1260 b 5–10), нечто корректирующее, сродни общению учителя и ученика, но при этом постоянное. Дети, ученики вырастут, научатся и станут нравственно самостоятельными, а раб по природе всегда будет нуждаться в этой опеке, но не для развития, а для поддержания некоторого уровня человечности. „Раб живет в постоянном общении (κοινωνὸς ζῶνς) со своим господином“, т.е. он причастен его жизни, как всякий человек причастен логосу. Тогда как, например, ремесленник хоть и „находится в состоянии некоего ограниченного рабства“ своего „низкого ремесла“, все-таки живет более самостоятельно (Pol 1260 a 40). Раб в смысле его нравственной несамостоятельности есть вечный ребенок.

То есть речь не идет об эксплуатации человека человеком, речь идет о справедливом и взаимном морально обязывающем распределении коммуникативных ролей. Хозяин к рабу оказывается привязан своей обязанностью его направлять, здесь причинение вреда есть несоответствие своей коммуникативной роли. Даже если речь идет о наказании, то оно должно иметь результатом полноценное развитие. Обратное говорит о том, что хозяин не есть хозяин. Чтобы взять эту ответственность на себя, она должна быть ему по силам, иначе несправедливо, чтобы он был хозяином. Однако такая коммуникация не является первостепенной как в личностном развитии хозяина, так и в жизни полиса. Именно поэтому „в обязанность господина вовсе не входит обучать раба добродетели“ (Pol 1260 b 5–10), в том смысле, что это общение можно отодвинуть на второй план ради философии или управления полисом, если назначить управляющего (Pol 1255 b 35 – 1256 a). А. И. Доватур видит в этом „освобождение от забот по поводу руководства рабами“, т.к. „ничего возвышенного и почетного в этой науке нет“ (Доватур, 1980: 126–127). Но нужно заметить, что такова она в сравнении с управлением полисом и философией, а к этим видам деятельности тоже способен не каждый, т.е. в этом нет разрыва коммуникации, а только утверждение иерархии ценности различных уровней общения. Так, *πολιτεύω* (участвовать в управлении полисом) менее прекрасно и достойно, чем *φιλοσοφέω* (философствовать), истинная дружба прекраснее прочих видов межличностного общения, но это наличие иерархии не означает ненужности, неважности чего-либо. Иначе, такая логика ведет к эскапизму лучших граждан, а по сути и гибели полиса. Соответственно, меньшая сложность общения с рабом допускает для некоторых хозяев со способностями к управлению полисом и философией вводить посредников. Очевидно также, что для людей с такими способностями наличие посредника не должно составлять проблемы. В этом смысле статус хозяина не юридический, а именно моральный, не в силу права собственности, а в силу его способности поддерживать правильное развитие через коммуникацию.

Итак, мы получили следующее: раб по природе – это тот, кто а) не может быть добродетельным только своими собственными силами, посредством своего ума (образно выражаясь, он добродетелен не своей рассудительностью); б) не может быть таковым постоянно, а не временно, в отличие от детей или «подверженных страстям» юношей (хотя тех рабов, чьей рассудительности все же будет достаточно, в конечном итоге

можно отпустить на свободу, т.е. не все рабы одинаково по природе рабы; это согласуется с тем, что не все свободные по природе хозяева, т.е. свободные насколько это максимально возможно). Соответственно, а) ему необходим руководитель для того, чтобы быть на определенном уровне нравственного порядка, и не опуститься до „распущенного“; б) это ограничивает его возможные социальные роли, т.к. исключает ту интеллектуальную деятельность, которая требует какого-либо принятия решения по поводу власти (такое ограничение Аристотель накладывает и на часть свободных граждан полиса, но в меньшей степени). Определяющим фактором для различения раба и свободного является их способность к нравственному развитию, а уже у нее есть те или иные социальные корреляты.

У каждого человека есть свои особенности, развиваемые воспитанием, но никакое воспитание не сделает людей равными в их природных способностях. Такое критическое отношение к природе человека у Аристотеля и проявляется в данной концепции. В той же степени, в какой человек как таковой существо несовершенное, т.е. существующее лишь в постоянном приближении к совершенству, природа всякого человека рабская – всякий человек лишь причастен логосу, но не есть сам логос.

Идеи Аристотеля не соответствуют ни классическому рабству, ни патриархальному, представляя уникальную концепцию моральной коммуникации, где степень свободы индивида определяется степенью его добродетельности. В условиях античного полиса, когда функции власти еще не были обособлены в систему государства и были распределены среди всех членов общества, не существовало ни полиции, ни органов опеки, Аристотель предлагает концепцию регулирования социальных отношений, основанную на моральных качествах индивидов, и формулирует ее в рамках обычного для своего времени дискурса рабовладения, при этом радикально меняя его содержание.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] This article represents a reworked and abbreviated version of an earlier published article: Platonov, R. (2020). Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy. – In: *Eticheskaya Mysl* [Ethical Thought], vol. 20, No. 2, 19–36.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель** (1984). *Никомахова этика*. М., Мысль.
- Аристотель** (1984). *Политика*. М., Мысль.
- Асмус, В. Ф.** (1999). *Античная философия*. М., Высшая школа.
- Валон, А.** (1941). *История рабства в античном мире*. М., Госполитиздат.
- Доватур, А. И.** (1980). *Рабство в аттике в VI–V вв. до н. э.* Ленинград, Наука.
- Зубов, В. П.** (2009). *Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия*. М., Либроком.
- Кечекьян, С. Ф.** (1942). *Учение Аристотеля о государстве и праве*. М., АН СССР.
- Лосев, А. Ф.** (2000). *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. М., АСТ.
- Целлер, Э.** (1996). *Очерк истории греческой философии*. СПб., Алетейя.
- Чанышев, А. Н.** (1987). *Аристотель*. М., Мысль.
- Annas, J.** (1995). *The Morality of Happiness*. Oxford, Oxford University Press.
- Garver, E.** (1994). Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 32, No. 2, 173–195.
- Heath, M.** (2008). Aristotle on natural slavery. – In: *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Vol. 53, No. 3, 243–270.
- Irwin, T.** (2007). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation*. Oxford, Oxford University Press.
- Macintyre, A.** (2007). *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Newman, W. L.** (1887). *The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1*. Oxford, The Clarendon Press.
- Parker, H.** (2012). Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a–1260b. – In: *Eugesta*. No. 2, 71–122.
- Pellegrin, P.** Natural slavery. – In: *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press. P. 92–116.
- Ross, D. W.** (1995). *Aristotle*. L., Routledge.
- Schofield, M.** Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery. – In: *Aristoteles' «Politik»*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8 – 3.9.1987. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1–27.
- Williams, B.** (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.