

Базулева Татьяна Леонтьевна

"НИКОМАХОВА ЭТИКА" АРИСТОТЕЛЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО КРИЗИСА ЭПОХ

В статье доказывается, что между основным текстом "Никомаховой этики" и её последней десятой книгой существует противоречие, связанное с двумя несовместимыми определениями "высшего блага". Одно из них относится к "государственному образу жизни" граждан, другое - к "созерцательному образу жизни" мудрецов и философов. Выявленное противоречие предлагается рассматривать как философское выражение реального исторического кризиса, возникшего в период перехода от классической эпохи разрозненных городов-государств к эпохе создания единой империи Александра Македонского.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2017/8/8.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2017. № 8(82) С. 33-40. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2017/8/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

во главе с оружейником Просперо на отряд параллельно шагающих солдат гвардии). Каждый из этих подвижных элементов в работах художника развивается на своем микроуровне в определенной иерархии взаимоподчинения на протяжении всего повествования, образуя целостный книжный организм.

Подытоживая сказанное, мы можем сделать вывод, что на основе единой «узнаваемой графической техники» [Там же, с. 75] и практического опыта в книжном дизайне Бычкову удается решать различные творческие задачи: от особенностей конструирования макета книги до регулирования ширины полосы тестового набора в соответствии с расположением иллюстрации, от усиления ритма изобразительного ряда с помощью цветовых акцентов до тщательно продуманного образа каждого действующего лица или предмета. Мягкость цветного и угольного карандаша в сочетании с тонкой изящной перовой линией создают атмосферу сказочного пространства, порой зыбкого, нечеткого, готового раствориться в воздухе. Видимая осязательность фактуры и лаконичные колористические решения уравнивают соотношение художественных форм. Взвешенность всех элементов, свободное владение формой, наряду с режиссерским подходом к структурированию книжного ансамбля, стали отличительными особенностями книжной графики М. Быčkova.

Список источников

1. Бродский С. Г. Савва Бродский: альбом / авт. вступ. ст. и сост. А. И. Матвеев. М.: Изобразительное искусство, 1988. 174 с.
2. Бычков М. А. Иллюстрации и книги / рис. М. Быčkova. СПб. – М.: Речь, 2017. 280 с.
3. Корнилова Л. В. Творчество М. А. Быčkova: тенденции развития художественного языка // Трауготовские чтения 2016: сб. мат-лов конф. СПб.: Комитет по культуре Санкт-Петербурга; Межрайонная централизованная библиотечная система им. М. Ю. Лермонтова, 2016. С. 124-135.
4. Ляхов В. Н. Живая жизнь книги // Книга и графика / сост. Э. В. Венгерова-Зилинг. М.: Наука, 1972. С. 8-12.
5. Соколова Н. Д. О художниках книги: приложение к учебному курсу «История графики». СПб.: Российский центр музейной подготовки и детского творчества, 2008. 142 с.

**M. A. BYCHKOV'S BOOK ILLUSTRATIONS:
PECULIARITIES OF THE ILLUSTRATION OF THE FAIRY TALE**

Bazhenova Anastasiya Evgen'evna

*Herzen State Pedagogical University of Russia in Saint Petersburg
nastyabagenova@gmail.com*

The article is devoted to works of M. A. Bychkov, Petersburg artist and book designer, and to the analysis of peculiarities of his illustrations for fairy tales published in the 1980-90s. Formation of methods of illustration in accordance with the content and nature of the literary work, the director's approach to structuring the book ensemble became distinctive features of M. A. Bychkov's art. Particular attention is paid to consideration of the peculiar game of artistic forms reinforcing depth of impression when perceiving the book as a whole.

Key words and phrases: illustration of children's fairy tale; book design; graphic language; methods of illustration; book architectonics.

УДК 1(091)

Философские науки

В статье доказывается, что между основным текстом «Никомаховой этики» и её последней десятой книгой существует противоречие, связанное с двумя несовместимыми определениями «высшего блага». Одно из них относится к «государственному образу жизни» граждан, другое – к «созерцательному образу жизни» мудрецов и философов. Выявленное противоречие предлагается рассматривать как философское выражение реального исторического кризиса, возникшего в период перехода от классической эпохи разрозненных городов-государств к эпохе создания единой империи Александра Македонского.

Ключевые слова и фразы: Аристотель; Эпикур; этика; высшее благо; эллинизм; стоицизм; история Древней Греции.

Базулева Татьяна Леонтьевна, к. филос. н., доцент
*Санкт-Петербургский государственный университет
bazuleva@mail.ru*

**«НИКОМАХОВА ЭТИКА» АРИСТОТЕЛЯ
КАК ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО КРИЗИСА ЭПОХ**

Неожиданное противоречие «Никомаховой этики»

С первых же страниц «Никомаховой этики» становится ясной главная особенность этого произведения: этика (учение о добродетели) рассматривается в ней как политика (учение о государстве). Обе доктрины не просто

дополняют друг друга, но взаимно отсылают друг к другу как к своему собственному основанию. С одной стороны, государство наделяется присущей только ему функцией достигать высшее благо, сущность которого состоит в нерасторжимом единстве нравственности и счастья. При наличии нравственных устоев государство гарантирует всем гражданам счастливую жизнь, поэтому свою главную цель оно видит в том, чтобы «создать граждан определённого качества, то есть добродетельных и совершающих прекрасные поступки» [2, с. 69].

Этика, со своей стороны, нуждается в государстве для того, чтобы из абстрактного учения о нравственном идеале стать наукой о реально достижимой добродетели. Аристотель полагает, что «ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе» [Там же, с. 78]; добродетель может быть только воспитана, но для этого одних только речей и философских учений недостаточно: «для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего» [Там же, с. 83]. Людей, одолеваемых низменными страстями, можно приучить к добродетели лишь законодательным путём. Законодатели должны определить, какие поступки должен совершать гражданин и от каких ему следует воздерживаться. Неуклонное соблюдение этих законов рано или поздно сформирует в обществе нравственные устои. По своему родовому понятию нравственность есть именно *устои* – то, что устоялось в результате многократного повторения поступков, предписанных государством.

Программа, заявленная в первой книге «Никомаховой этики», успешно реализуется Аристотелем на протяжении следующих восьми книг. С огромным энтузиазмом он исследует душевные качества людей, определяя, какие из них следует отнести к добродетели, а какие – к порокам. При этом оказывается, что некоторые пороки достойны сурового осуждения, в то время как другие – лишь мягкой укоризны. Иногда он оценивает поступки как правосудные и несправедливые: соответствующие и не соответствующие узаконенным нормам справедливости. В таком формате развивается текст «Никомаховой этики» вплоть до последней десятой книги, но десятая «взрывает» установленный порядок и производит переоценку ценностей.

«Никомахова этика» – это трактат, не дошедший до нас полностью или недописанный самим Аристотелем. Он внезапно обрывается, оставляя начатое рассуждение (о воспитании) незаконченным. Последним полностью завершённым эпизодом десятой книги являются несколько фрагментов, посвящённых «созерцательному образу жизни». О том, что существуют три образа жизни: *скотский, государственный и созерцательный*, – Аристотель сообщил ещё в самом начале своего произведения. Он дал краткую характеристику первым двум и осмотрительно обошёл третий. Почему? Потому что всё содержание его трактата посвящено государственному образу жизни как стандарту, которому должен следовать каждый гражданин и каждый полис. Знаменитое определение Аристотеля «человек по природе – [существо] общественное» [Там же, с. 63] находит своё воплощение только в рамках этой «государственной» парадигмы. Человека делают человеком только дела, совершённые во благо общества. Чем масштабнее его проекты и чем больше вложено в них средств и старания, тем выше его человеческое достоинство. Скотский образ жизни присущ людям, находящим счастье в телесных радостях, а созерцательной является жизнь философов и мудрецов.

Если к указанным трём образам жизни применить правило «золотой середины», успешно применяемое Аристотелем для определения добродетели и двух связанных с ней пороков (отклоняющихся в сторону избытка и недостатка), то место «добродетельной» середины займёт государственный образ жизни, а скотский и созерцательный окажутся порочными (хотя, возможно, и в разной степени). Сам Аристотель такого размежевания не проводит, хотя оно согласуется с его методом и к тому же не противоречит реальным историческим фактам.

Действительно, как показывает история, философы и мудрецы иногда демонстрировали ярко выраженный *асоциальный* характер. Такими личностями были, прежде всего, Диоген Синопский и Гераклит, с великим презрением относившиеся к обществу и сумевшие каждый на свой лад дистанцироваться от него. Особенно поражает Гераклит. В отличие от Диогена, сына менялы, изгнанного за порчу государственных монет, Гераклит принадлежал к царскому роду и по праву рождения обладал большими привилегиями. Отказался от всего: от богатства, от должностей – и к концу жизни удалился в горы, питаясь одними травами. Диоген Лаэртский так пишет о нём: «Удалившись в храм Артемиды, он играл с мальчишками в бабки, а обступившим его эфесцам сказал: “Чему дивитесь, негодяи? Разве не лучше так играть, чем управлять в вашем государстве?”» [9, с. 333].

Однако не только философы отвергали общество, но и общество – их. Смертный приговор Сократу, вынесенный гражданским судом Афин, изгнание Анаксагора за якобы неправильные представления о небесных телах, злключения Платона на Сицилии, чудом уцелевшего, но проданного в рабство тираном Сиракуз, – во всех перечисленных случаях социум отторгает от себя мудрость как нечто ему чуждое, а временами и крайне опасное.

Таким образом, у Аристотеля было достаточно оснований признать созерцательный образ жизни *отклоняющимся* от государственного. По сути дела, он именно это и сделал, но не по правилу «золотой середины» и вопреки «гражданскому» идеалу, который пропагандировал на протяжении всего трактата. В конце десятой книги он объявляет созерцательный образ жизни *единственным*, который в полной мере соответствует понятию совершенного счастья: «совершенное счастье – это некая созерцательная деятельность» [2, с. 285]. Счастье, признанное в статусе самого совершенного, неизбежно отсылает к понятию «высшего блага», необходимым компонентом которого является. Все три понятия – добродетель, счастье и высшее благо – с особой тщательностью разработаны философом в первой книге. Высшее благо *формально* означает конечную цель, для которой всё остальное служит лишь средством, а своё *содержание* оно обретает в счастье: «счастье как цель действий – это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным» [Там же, с. 63].

Благо как таковое бывает разным (одно благо для врачевания, другое – для военачалия и т.д.), однако *высшее* благо различным и множественным быть не может, иначе оно не будет высшим. Чтобы отличить

высшее благо от обычного, Аристотель устанавливает ряд дополнительных требований. Высшее благо должно, прежде всего, относиться к деятельности (а не просто к внутреннему состоянию души); из всех возможных деятельностей оно должно быть связано только с наилучшей из них; эта деятельность обязательно должна доставлять удовольствие и приносить радость («не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам» [Там же, с. 67]); при этом радость и удовольствие также должны быть высочайшего свойства, и чем дольше они длятся, тем лучше. Всем этим требованиям, как выясняется в конце десятой книги, в полной мере удовлетворяет только созерцательная деятельность, присущая философам и мудрецам. Созерцательная деятельность – это и есть предельно возможное для человека высшее благо.

До сих пор высшее благо находилось в ведении политики (науки о государстве) и было связано исключительно с нравственностью граждан. Теперь место *нравственных* добродетелей занимают *мыслительные*, разделение между которыми произведено ещё в первой книге: «одни добродетели мы называем мыслительными; мудрость, сообразительность и рассудительность – это мыслительные добродетели, а щедрость и благородствие – нравственные» [Там же, с. 77]. В результате произведённого замещения нравственных добродетелей на мыслительные наиболее добродетельными признаются уже не те, кто вершит «великие дела» во благо государства, а люди, просветлённые мудростью. Мудрость оттесняет политику на второе место и становится «заглавной наукой о том, что всего ценнее. Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность – самая важная [наука]» [Там же, с. 179].

Следует заметить, что аргументы, которые приводит Аристотель, не просто ставят созерцательную деятельность выше государственной, но образуют между ними непреодолимую пропасть. Первый аргумент заключается в том, что свойственная мудрецам созерцательность основана на *уме* – высшей (и даже божественной!) способности нашей души. Ум постигает предметы наиболее сложные и совершенные, недоступные для понимания обычных людей, но в практическом отношении совершенно бесполезные. Люди «государственные», напротив, обладают практически ориентированной *рассудительностью* – умением хорошо рассчитать, что необходимо предпринять для достижения той или иной добропорядочной цели. Рассудительностью в полной мере должны владеть люди, облечённые властью: «Оттого мы и считаем рассудительным Перикла и ему подобных, что они способны разуть, в чем их собственное благо и в чем благо человека; такие качества мы приписываем тем, кто управляет хозяйством или государством» [Там же, с. 177]. Признавая важность и пользу рассудительности, Аристотель тем не менее относит прагматичную созерцательность к более высоким и благородным ценностям.

Второе преимущество созерцательности заключается в высочайшем уровне её самодостаточности. Созерцание никому и ничему не служит, направлено исключительно на самое себя и поэтому является «высшей целью», уже ни для чего не выступающей средством. Конечно, мудрец нуждается в вещах, необходимых для существования, однако щедрый, помимо этого, нуждается ещё и в тех, кого он готов облагодетельствовать, а мужественный не может обойтись без противника. Мудрец же для своей деятельности не нуждается ни в ком, кроме себя: «Наверное, лучше [ему] иметь сподвижников, но он всё равно более всех самодостаточен» [Там же, с. 282].

Таким образом, самодостаточность и замкнутость на себе самом одерживают верх над служением благородным целям, а бесполезность – над пользой. Ситуация ещё более обостряется, когда государственная (и особенно военная!) деятельность признаётся *препятствием* для созерцательной жизни, поскольку лишает мудрецов и философов необходимого им досуга. «Человек политический» и «человек мудрствующий» становятся трудно совместимыми. Окончательный разрыв между ними наступает в тот момент, когда Аристотель провозглашает созерцательный образ жизни *божественным*. В данном случае «божественный» – это не художественная метафора. Речь идёт о существенном различии между человеческим и божественным. Рассуждая об интеллектуальной жизни философа – свободной, независимой, сосредоточенной только на себе самой, наполненной высшим творчеством и высшей радостью, Аристотель пишет: «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... И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» [Там же, с. 283].

После этих слов становится окончательно понятной динамика трёх образов жизни. Пока человек находится во власти скотского образа жизни, он, по сути дела, ничем не отличается от животного, испытывая одинаковые с ним удовольствия и страдания (всегда связанные с физиологией). Лишь общественный образ жизни возвышает его над животным миром и делает собственно человеком. Когда мужчина ощущает себя тем, от кого зависят законы, по которым будет жить весь город, когда он выносит судебные приговоры и сам выбирает высшую власть, когда он по доброй воле вкладывает средства на общественные нужды и становится реально значимой фигурой в государстве, – только тогда у него формируется то, что называется человеческим достоинством. Аристотель выразился очень точно, назвав человека существом общественным: иной формы *бытия человеком* для него не существует. Однако, как оказалось, и это не является пределом для духовных возможностей.

Если общественный образ жизни впервые творит собственно человека, то созерцательный – преодолевает человеческое в человеке и выводит его на божественный уровень. С этого момента ничто человеческое не может служить для него «мерилом». Не в последнюю очередь сказанное относится и к нравственным добродетелям. Боги – по ту сторону добра и зла. С острым ощущением этой истины жил Гераклит, сказавший однажды: «Для бога всё прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое – справедливым» [7, с. 241]. В ветхозаветном сюжете о грехопадении можно обнаружить ту же самую мысль.

Блаженная жизнь в раю, не обременённая трудом и заботой, протекала для первых людей вне категорий «греха» и «святости», «порока» и «добродетели». Она была заполнена непосредственным общением с Богом и внезапно закончилась, как только люди вкусили плоды с древа познания добра и зла. Мораль – следствие грехопадения и представляет собой сугубо человеческий феномен. Всё божественное стоит над моралью.

Именно этой мыслью о неприменимости нравственных категорий к божественной жизни (к которой оказались причастны мудрецы и философы), по сути дела, и завершается «Никомахова этика»: «В самом деле, блаженными и счастливыми мы представляем себе в первую очередь богов. Какие же поступки нужно им приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах? Тогда, может быть, представить их мужественными, стойкими в опасностях и идущими на риск, потому что это прекрасно? А может быть, щедрыми? Однако кому станут они давать? Да и нелепо, если у них будет монета или что-то в этом роде. А благоразумные поступки, в чем бы они могли состоять? Разве не унижительно для богов похвала за то, что у них нет дурных влечений? Если перебрать все, то обнаружится, что все ничтожно и недостойно богов» [2, с. 282].

В словах философа звучит явная ирония – ирония по отношению к тем нравственным понятиям (правосудность, щедрость, мужество, благоразумие, прекрасная цель, отсутствие дурных влечений), разработке которых был посвящён весь его труд. Нравственные категории казались и действительно были предельно важными для жизни социальной, но для жизни духовной оказались неуместными. Этический трактат Аристотеля достиг точки самоотрицания. И если судить о *самоотрицании* по гегелевским меркам [6, с. 202-212], согласно которым отрицание самого себя является самым высоким достижением на каждом этапе развития, то такой финал «Никомаховой этики» можно назвать гениальным.

Текст и его бессознательно запечатлённый контекст

Относительно гениальности может возникнуть сомнение – не слишком ли завышена оценка? Действительно, если в восхвалении созерцательного образа жизни усмотреть стремление Аристотеля поднять престиж своей профессии, а заодно и свой собственный (помня, что он не был гражданином Афин и испытывал на себе связанные с этим ограничения), то во всём этом будет много правды, но ни следа гениальности. Природу гениальности очень хорошо понял Шеллинг. В философии искусства – последней и самой важной части «Системы трансцендентального идеализма» – он утверждает, что в создании гениального произведения искусства принимают участие две деятельности души: сознательная и бессознательная. Без осознания того, что он делает или собирается сделать, не обходится ни один художник. Творческий замысел предшествует процессу созидания, поддерживает его на всём протяжении и направляет к желанной цели. Однако если в произведении воплотится лишь то, что сознательно задумал автор, гениальным оно не будет. Строго говоря, оно не будет даже произведением искусства. Все подделки под настоящее искусство – это лишь «рабские копии» сознательной мысли художника; именно поэтому они предельно понятны и не содержат ничего, что приводило бы в смущение и заставляло изумляться. Истинное творчество требует от художника напряжения всех его сил, вплоть до физиологического уровня. Помимо ума, в нём должно «заговорить» его тело, которое тоже ведь живёт и по-своему реагирует на всё, что с человеком происходит, будь то внешние впечатления или глубинные переживания. Бесконечный объём информации, исходящей от нашего тела, хранится в бессознательной памяти, которая в минуты подлинного творчества активизируется и помимо сознательной воли художника вносит в произведение то, что не было им предусмотрено, чего, возможно, он даже хотел бы избежать. «Художник как бы инстинктивно привносит в свое произведение помимо того, что выражено им с явным намерением, некую бесконечность, полностью раскрыть которую не способен ни один конечный рассудок» [15, с. 478]. Бессознательное – это канал, по которому в ограниченный замысел художника проникает бесконечность, придающая его произведению целостность, завершенность и красоту. Красота, по Шеллингу, это и есть «бесконечность, запечатлённая в конечном». Эстетическая деятельность не является, согласно ему, уделом лишь художников, она обладает онтологическим статусом и лежит в основании бытия. «Универсум построен в Боге как абсолютное произведение искусства и в вечной красоте», – напишет он позднее [16, с. 85].

Идея бессознательного оказалась самой перспективной из всего наследия Шеллинга: сначала её «подхватил» Шопенгауэр, затем представители философии жизни, через психоанализ Фрейда и Юнга она вошла в художественную практику и стала одним из фундаментальных принципов искусства XX века. В области когнитивных исследований её в настоящее время очень достойно представляет замечательный учёный, профессор Т. В. Черниговская.

Если на трактат Аристотеля взглянуть с точки зрения бессознательного компонента творчества, в нём обнаружится много удивительного. Прежде всего, «Никомахова этика» – это настоящее «пиршество» для историков античности, непревзойдённое по богатству конкретных деталей свидетельство реальной жизни греков. При этом, конечно же, никакой специальной задачи по описанию существующих нравов и обычаев Аристотель перед собой не ставил. На фоне набившей оскомину «глянцевого» Греции особенно интересно отметить негативные явления, засвидетельствованные в его тексте. Читая трактат, легко догадаться, что самыми распространёнными пороками того времени были пьянство и блуд, о которых Аристотель упоминает чаще всего (десять раз о пьянстве и двенадцать – о блуде). Он пишет, например, что неведение по причине пьянства вину не смягчает, напротив, «пьяных считают виновными вдвойне» [2, с. 105]. «Есть всё, что попало, или пить до перепоя» [Там же, с. 107] – значит нарушать меру в питании. Он осуждает тех, кто предаётся блуду, так как они, «повинуясь влечению, совершают много дерзкого» [Там же, с. 113]. Осуждает и тех, кто не против «сойтись с женой соседа» [Там же, с. 166]. К «позорным способам наживы» Аристотель относит содержателей

публичных домов и ростовщиков, дающих «малую ссуду за большую лихву» [Там же, с. 126]. Становится ясным, что ростовщичество не менее древняя профессия, чем проституция. Воровство, судя по трактату, также не было редким явлением и процветало в самых разнообразных формах, в том числе и довольно экзотических: воровство одежды в бане, ограбление святилищ, переманивание рабов. Преступления и пороки, «счастливые» дожившие до нашего времени, также представлены достаточно широко: непристойная брань (срамное слово), сводничество, спаивание приворотным зельем, драки до увечья, убийство исподтишка, лжесвидетельство, изготовление фальшивых монет, ну и, конечно же, – взятки!

«Никомахова этика» как отражение своей эпохи

Помимо ярких деталей быта, в трактате Аристотеля отразилась и сама суть его эпохи, которую историки традиционно называют кризисной. Часто цитируемое гегелевское определение «философия есть эпоха, схваченная мыслью» редко побуждает задуматься над тем, каким же образом дух времени проникает в философские сочинения, если ни один из мыслителей подобной задачи перед собой не ставит. По всей вероятности, это происходит помимо их сознательных усилий, но тем не менее запечатлевается в совершенно конкретных формах. В «Никомаховой этике» исторический кризис нашёл выражение в двух соперничающих образах жизни: государственном и созерцательном, ставших (независимо от воли автора) символами «эпохи уходящей» и «эпохи наступающей».

Аристотель ничего не придумал: «человек общественный» в действительности был главной духовной силой, позволившей Греции стать родиной европейской цивилизации. Это были редчайшие времена, когда не в погоне за бешеной прибылью, а ради почёта и во славу любимого полиса вкладывались деньги во всё, что имело общественную значимость, будь то школы, военное или гражданское строительство, организация празднеств, приём иностранных посольств и пр. Люди чувствовали себя людьми. За это стоило умирать во время войны и тратить деньги во время мира.

Однако всякий принцип несёт в себе своё собственное отрицание. Чем богаче становились Афины, тем агрессивнее была их политика в отношении других государств, даже союзников, облагаемых непомерными налогами. Заслуживший великую славу Перикл довольно жестко расправлялся с «непослушными» соседями, предавая мятежников смерти и обращая свободнорожденных в рабство. В греческом мире было неспокойно. Система городов-государств с их направленностью на себя и постоянным соперничеством, препятствующим объединительным тенденциям, исчерпала себя полностью. Эпоха раздробленных государств уже при жизни Аристотеля сменялась эпохой «великих империй», объединяющих многочисленные народы. С завоеваниями Филиппа Македонского Греция утратила политическую независимость. Будучи другом Филиппа и воспитателем его сына Александра, Аристотель оказался непосредственно этому причастен. Что было бы с ним, если бы он в спешке, оставив рукописи и богатейшую библиотеку, не покинул возненавидевший его город?!

Государственный образ жизни, вне всяких сомнений, служил эталоном в период ранней и поздней классики. Но можно ли считать созерцательный образ жизни символом новой исторической эпохи? Наступившая эпоха, как известно, стала временем великих стратегов, а не мудрых созерцателей, хотя Александр Македонский, как и многие римские императоры, был потрясающе умен и талантлив. Дело в другом.

Ещё совсем недавно возможность успешного сочетания политической и философской деятельности казалась очевидной. В идеальном государстве Платона, как мы помним, правят философы, постигшие идею блага, но в «Никомаховой этике» созерцательная деятельность уже не вписывается в формат государственности. Проблема отношения философии и политики возникла довольно неожиданно, без предварительной рефлексии и явных оснований. Аристотелем она представлена весьма деликатно: не как острый социальный конфликт, а как восхождение от земного логоса к божественному. Социальная драма едва угадывается в его рассуждениях. Тем не менее реальная история стала развиваться именно по сценарию «Никомаховой этики», расширяя брешь между государством и нравственной философией.

Начиная с Эпикура и на весь период эллинизма, мудрец (не ставший героем нового времени на политическом поприще) оказывается единственной центральной фигурой в сфере философии, но учит он уже не тому, как преуспеть в обществе, а как в нём уберечься и выжить. Впервые из уст Эпикура звучит мысль о том, что главная угроза исходит не от природных катаклизмов и божественного гнева, а от самих людей. Общество из благодатной для человека среды становится в его глазах главной опасностью, перед которой меркнут страх смерти и боязнь богов. Уберечь себя и *спасти свою добродетель* теперь можно «только с помощью покоя и удаления от толпы» [17, с. 320]. Союз общества и добродетели распался. Оценивая ситуацию, А. Ф. Лосев пишет: «Античный грек в те времена уже перестал жить цельной общественно-личной и полисной жизнью и всячески старался куда-нибудь спрятаться от этого нового и небывалого социально-исторического колосса, то есть, в конце концов, Римской империи» [10, с. 439].

Основой стоицизма в ещё большей степени, чем в эпикуреизме, является резкое дистанцирование внутренней духовной жизни человека от внешних условий существования, прежде всего социальных. Добродетель более не обретается в обществе и в делах, направленных на его процветание; её ищут только во внутреннем состоянии души. Более того, она не связывается с каким-либо видом деятельности вообще, и вопрос о том, что конкретно должен делать человек, чтобы быть добродетельным, – остаётся без ответа. Понятие добродетели, как заметил Гегель, возвращается у стоиков в замкнутом кругу формальных определений: добродетельно *то*, что разумно; разумно *то*, что добродетельно [5, с. 324]. Единственный четко прописанный критерий добродетели – это её независимость от всех внешних обстоятельств. Для стоика, стремящегося к духовной свободе, безразлично всё: болезнь и здоровье, богатство и бедность, благородное и низкое происхождение, успех в политических делах и пр.

Знаменитый тезис «Мудрец свободен даже в цепях» [Там же, с. 333] становится стоическим символом эпохи, за прекрасной стороной которого скрываются социальная пассивность и готовность примириться с любым положением дел. Он служит охранной грамотой для богатых и возвышает в собственных глазах бедноты чувство смиренности и безысходности. Именно как *социально безопасную* философию стоиков приветствуют правители многих городов и приглашают её учителей для воспитания молодёжи. Одна лишь космополитическая идея, согласно которой все люди равны, поскольку являются гражданами единого Космополиса, могла бы угрожать существующему порядку, но и она была рождена с нулевым практическим потенциалом, поскольку с лихвой «перекрывалась» идеей безусловной покорности судьбе. «Не требуй, чтобы события свершались так, как тебе хочется, но принимай происходящее таким, каково оно есть, и будешь счастлив» [3, с. 517] – сказано в «Руководстве» Эпиктета.

Проблема политической активности философов-стоиков

Тем не менее «космополитическая идея» дала повод для широко распространённого мнения о политической активности стоиков. Ярким выразителем этого взгляда является французский исследователь античности Пьер Адо. «Философы-стоики, – пишет он, – играют важную роль в разработке политических и социальных реформ во многих государствах; например, стоик Сфер оказывает сильное влияние на спартанских царей Агиса и Клеомена, стоик Блоссий вдохновляет римского реформатора Тиберия Гракха. Порой стоики мужественно сопротивляются римским императорам» [1, с. 107].

Упомянутые здесь стоики Сфер Боспорский и Гай Блоссий уже давно стали предметом острой дискуссии, сводящейся к центральной проблеме о влиянии философии на политику в период эллинизма. Дискуссия происходила среди американских и европейских учёных, но с конца 90-х годов XX в. в неё активно включились и российские историки: А. П. Беликов [4], Л. Г. Печатнова [11], А. Л. Дарвин [8], Ю. Г. Чернышов [14] и др. Независимо от позиции, все исследователи отмечают, что период эллинизма является самым «слепым» во всей истории философии: ни одно философское сочинение того времени до нас не дошло, а свидетельства древних писателей о жизни философов крайне скудны. Восстановить на их основании объективную хронику событий очень трудно, поэтому довольно часто предположение выдаётся за исторический факт. Так, например, утверждение Адо о «сильном влиянии» стоика Сфера на спартанского царя Агиса является не более чем гипотезой, поскольку нет ни одного свидетельства о пребывании Сфера в Спарте в то время, когда в ней правил Агис IV.

В публикациях последних лет российские историки единодушно утверждают, что представление о революционно-демократических убеждениях стоиков сформировалось лишь к началу XX века, когда социалистическая идея обрела всемирную популярность и спровоцировала многочисленные попытки находить в истории древнего мира прямые параллели с борьбой за социализм. Именно тогда возобладала тенденция рассматривать философов-стоиков как людей передовых взглядов, демократов, мечтающих о построении государства всеобщей справедливости. Их называли «первыми профессиональными революционерами», «борцами-интернационалистами», идеологами коммунизма. Британский историк Арнольд Тойнби объявил философа Блоссия «эллинским прототипом Маркса». «Отсюда стандартный имидж Блоссия в историографии: борец за идею, светлая чистая душа, бескорыстный человек, думающий лишь о благе угнетённых и задыхающийся в душной атмосфере рабовладельческого Рима» [4].

Историки не подвергают сомнению тот факт, что Сфер Боспорский был советником Клеомена III, а Блоссий – Тиберия Гракха и Аристоника, но открытым остаётся вопрос о характере их политической деятельности: соответствовала ли она философским принципам стоицизма или осуществлялась вопреки им? Далеко ведь не всякий слушавший Сократа или Платона принял на деле их образ мысли. Признать политическую деятельность стоиков действительно соответствующей стоицизму можно лишь в том случае, если их усилия были направлены на практическую реализацию космологической идеи. Однако, как показывают современные исследования, ни одна из сторон-участников тех событий (ни проводившие земельные реформы политики, ни консультировавшие их философы, ни беднейшие слои населения, поддержавшие реформы) не ставила своей целью построение общества свободных и равноправных граждан.

Основанием для проведения земельных реформ в Спарте послужило нарушенное за многие годы земельное законодательство. Об этом хорошо пишет Л. Г. Печатнова: в период архаики и классики земля считалась государственной собственностью и права отдельных граждан на землю были ограничены, «но в эллинистическую эпоху почти вся гражданская земля оказалась в руках небольшой группы собственников, *de facto* уже на правах их частного владения. Правда в Спарте, несмотря на фактическое положение дел, продолжало бытовать представление об исконном равенстве и неотчуждаемости клеров и о земле вместе с сидящими на ней илотами как государственной собственности, которую в любой момент можно отнять у их владельцев и снова разделить» [11, с. 84].

Такое же расхищение общественного фонда земель произошло и в Риме. Оно имело множество негативных последствий, но в первую очередь сказалось на боеспособности и численности армии. У людей, ничего не имевших за душой, не было желания участвовать в боевых походах и рисковать своей жизнью. Плутарх приводит трогательную речь Тиберия Гракха, предложившего сенату проект земельного передела: «...дикие звери, населяющие Италию, имеют норы, у каждого есть свое место и свое пристанище, а у тех, кто сражается и умирает за Италию, нет ничего, кроме воздуха и света, бездомными скитальцами бродят они по стране вместе с женами и детьми, а полководцы лгут, когда перед битвой призывают воинов защищать от врага родные могилы и святыни, ибо ни у кого из такого множества римлян не осталось отчего алтаря, никто не покажет, где могильный холм его предков, нет! – и воюют и умирают они за чужую роскошь и богатство...» [12, с. 795].

Важно отметить, что земельные реформы, предполагавшие изъятие незаконных излишков земли у богатых латифундистов и организацию новых земельных участков для бедных, *не были самоцелью*, а служили главным образом для пополнения армии. Так, спартанский царь Клеомен, остро нуждавшийся в многочисленной армии, обходившейся не так дорого, как наёмные войска, сумел достичь своей цели, пообещав нищим и рабам прощение долгов, предоставление земли и гражданства. Именно для этой цели он провёл реформы и сформировал четыре тысячи новых земельных участков. При этом его интересовала Спарта и только Спарта: завоевав несколько городов Пелопоннеса, он принципиально не стал проводить в них реформы. «Клеомен не был идейным “социалистом”... и не видел какой-либо необходимости распространять вширь опасный для любых политических элит опыт» [11, с. 92], – полагает Л. Г. Печатнова. Соглашаясь с американским учёным Т. Африкой, она признаёт «незначительной» роль философа Сфера в реформаторской деятельности царя Спарты: «в реформах Клеомена нет ничего, что можно было бы объяснить исключительно влиянием философии стоиков. <...> По мнению Т. Африки, идеология реформ Клеомена “была основана на спартанском конституционном фольклоре, а не на воображаемой стоической концепции братства”» [Там же, с. 98].

Назвать земельные реформы «демократическими» можно лишь с большой натяжкой. За конфискованные излишки римским землевладельцам выплачивалась солидная денежная компенсация; их норма при разделении земли составляла 500 югеров (плюс 250 югеров на каждого из двух взрослых сыновей), в то время как норма для безземельных и малоземельных составляла 30 югеров. По сравнению с прежними 7 югерами это было, конечно, лучше, но говорить о социальном равенстве не приходится.

Советником сначала у Тиберия Гракха, а затем у Аристоника (боровшегося за царский престол в Пергаме) был философ-стоик Гай Блоссий. Именно его называли «первым профессиональным революционером». Опровергая устоявшееся мнение, А. П. Беликов выдвигает интересную версию, согласно которой Блоссий намеренно подстрекал своего патрона Тиберия к таким действиям, которые усиливали смуту и в без того накалённой политической атмосфере Рима. Блоссий происходил из знатного рода, обедневшего и потерявшего власть в результате римских завоеваний. Различные представители этого рода были широко известны своими антиримскими призывами и акциями. Мечь Риму стала и для Блоссия главным мотивом его политической деятельности. Сначала он появился в Риме и сыскал знакомство с Тиберием Гракхом, став его другом и советником. А. П. Беликов небезосновательно полагает, что Блоссий на самом деле лишь «использовал» Тиберия, искусно воодушевляя его на радикальные действия с теми, кого считал своими «принципиальными» противниками. Блоссий не мог не предвидеть трагического для своего «друга» исхода. Так оно и случилось.

После зверской расправы с Гракхом и его сторонниками Блоссий присоединился к вспыхнувшему в это время восстанию Аристоника, незаконного царского сына, боровшегося за освобождённый царский престол Пергама. Отколоть от Рима Пергам, завещанный скончавшимся царём римскому народу, – стало ближайшей целью и для Блоссия. Считается, что именно он дал восставшим политическую и религиозную программу, способную привлечь массы сторонников и усилить восстание.

По сообщению Страбона, своих сторонников Аристоник называл «гелиополитами» – гражданами Гелиополиса (города Солнца), в котором не будет ни богатых, ни бедных, ни рабов, ни господ. Ассоциация с Космополисом стоиков возникает невольно: в обоих случаях речь идёт о построении государства всеобщей справедливости, основанного на братстве, равенстве и взаимном уважении. Истокованию Гелиополиса (реально не существовавшего) посвящено множество научных статей. Своё объяснение, связанное как раз с деятельностью Блоссия, даёт и А. П. Беликов: «Появившись в Малой Азии после разгрома гракханского движения, он стал политконсультантом Аристоника, и дал ему ценный совет, ожививший уже фактически угасавшее восстание, – привлечь под свои знамена рабов и бедноту. В этом и был смысл Гелиополиса – не построение Города Солнца, а оболванивание доверчивых и наивных простаков, которых можно было бросить на мечи римских легионов» [4].

Действительно, жертвы в реформаторском движении были великие. От шести тысяч спартанцев в армии Клеомена в живых осталось не более двухсот человек; триста сторонников Тиберия Гракха были убиты и сброшены в Тибр; армия Аристоника потерпела поражение. Все политики-реформаторы были умерщвлены, а консультирующие их философы покончили жизнь самоубийством.

Заключение

Итак, как показал исторический экскурс, космополитическая идея не являлась причиной, прообразом или идеалом проводимых земельных реформ. Она использовалась лишь в агитационных целях, чуждых её философскому смыслу. Философия сосредоточилась исключительно на создании модели самодостаточного, узкосемейного образа жизни, подходящего только для тех, кто ощущал бессилие перед лицом новой реальности и старался максимально изолировать себя от связей с обществом. Для тех же, кто не захотел удовлетвориться тем, что имел, и отчаянно рвался к ещё большему богатству и ещё большей власти, увлекая за собой послушные массы, мудрые советы от Хрисиппа и Эпикура были не более чем пустой игрой слов. Впрочем, возможностью использовать философские идеи для достижения своих политических или экономических целей также не пренебрегали.

Характеризуя мир, созданный Александром Македонским, Бертран Рассел пишет: «Ни у кого, кроме своекорыстных авантюристов, не осталось побуждения интересоваться общественными делами» [13, с. 287]. Так исторически реализовалось запечатлённое в «Никомаховой этике» предчувствие грядущего раскола между ушедшей в себя философией и милитаристическим по своей сущности государством. Военная деятельность, служившая в глазах Аристотеля главным препятствием для созерцательного образа жизни, стала эпохообразующим фактором и прямой необходимостью для тех, кто так или иначе был втянут в активную политическую жизнь. Сама же философия осталась вне политики.

Список источников

1. Адо П. Что такое античная философия? М.: Гуманитарная литература, 1999. 318 с.
2. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 54-293.
3. Арриан Флавий. Руководство Эпиктета / перевод с древнегреческого А. Я. Тыжова // Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2007. Вып. 6. С. 515-532.
4. Беликов А. П. Рим и эллинизм. Основные проблемы политических, экономических и культурных контактов [Электронный ресурс]: дисс. ... д.и.н. URL: <https://eknigi.org/istorija/158704-rim-i-yellinizm-osnovnyue-problemy-politicheskix.html> (дата обращения: 31.05.2017).
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3-х книгах. СПб.: Наука, 1994. Книга вторая. 423 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. Наука логики. 452 с.
7. Гераклит Эфесский. Фрагмент 91 (102 DK) // Фрагменты ранних греческих философов / издание подготовил А. В. Лебедев; отв. ред. И. Д. Рожанский. М.: Наука, 1989. С. 176-257.
8. Дарвин А. Л. Сфер Борисфенит и реформаторское движение в Спарте (историография вопроса) // Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2003. Вып. 2. С. 171-190.
9. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.
10. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: АСТ, 2000. 960 с.
11. Печатнова Л. Г. Реформы спартанского царя Клеомена III // Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2012. Вып. 11. С. 65-100.
12. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Полное издание в одном томе. М.: Альфа-книга, 2008. 1264 с.
13. Рассел Б. История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: в 3-х кн. Новосибирск, 2001. Книга первая. 992 с.
14. Чернышов Ю. Г. Блоссий из Кум, политический консультант // Полития. Политическое консультирование. М., 1999. № 2 (12). С. 214-223.
15. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 227-489.
16. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 487 с.
17. Эпикур. Главные мысли // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 319-324.

ARISTOTLE'S "NICOMACHEAN ETHICS" AS REPRESENTATION OF EPOCHS HISTORICAL CRISIS

Bazuleva Tat'yana Leont'evna, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Saint Petersburg University
bazuleva@mail.ru

The paper argues that between the basic version of "Nicomachean Ethics" and its last tenth book there is a contradiction involving two inconsistent conceptions of "highest good". One of them describes the "state lifestyle" of citizens and another – the "meditative lifestyle" of wise men and philosophers. The identified contradiction is interpreted as a philosophical manifestation of real historical crisis originated in the period of transition from the classical epoch of isolated cities-states to the epoch of Alexander the Great's united empire.

Key words and phrases: Aristotle; Epicurus; ethics; "highest good"; Hellenism; stoicism; Ancient Greece history.

УДК 911.375:101.8

Философские науки

В работе рассматриваются факторы городской среды в аспекте их негативного влияния на развитие личности человека. С применением диалектического и системного методов автор показывает, что городское пространство, несмотря на массу предоставляемых им возможностей, оказывает губительное воздействие на личность человека. К числу основных факторов негативно влияющих отнесены: специфика образовательного пространства, идеология потребительства, массивификация, высокий уровень «информационного шума», темп городской жизни, специфика трудовой деятельности, избыток социальных ролей личности, внешний облик города.

Ключевые слова и фразы: человек; личность; город; городское пространство; социализация; деградация личности; массивификация.

Балюшина Юлия Львовна, к. филос. н.
Череповецкий государственный университет
julya13mouse@rambler.ru

ПРОБЛЕМА ДЕГРАДАЦИИ ЛИЧНОСТИ ПОД ВЛИЯНИЕМ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)

Публикация подготовлена при финансовой поддержке Отделения по гуманитарным и общественным наукам РФФИ, проект № 15-33-01341.

В современном мире, характеризующемся высоким уровнем урбанизации, большинство людей живут в городах. Такова и российская действительность: более 75% населения нашей страны – горожане. Город