**Этика в ранней греческой философии**

А.А. Гусейнов

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 связь между натурфилософией и этикой плохо прослеживается. Но уже у его ученика Анаксимандра она является достаточно очевидной.

**§ 1. Анаксимандр**

Анаксимандр (610-540) не сводил первоначало к одному из доступных элементов, он придумал, как пишет Климент Александрийский, "нечто более возвышенное и нетривиальное" [1], полагая в основе начала некую бесконечную природу, именуемую апейроном.

1 Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. 4.1. С. 120. Далее ссылки на это издание будут даны в тексте указанием аббревиатуры (ФРГФ) и страниц.

Алейрон [1] не вещество, а его атрибут. 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) [2]. 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 ("правозаконным возмещением") за неправду.

1 Как показал отечественный исследователь А.В. Лебедев ("???: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель" // Вестник древней истории. 1978. № 1, 2), милетцы использовали слово "апейрон" только как прилагательное, его субстантивация происходит не раньше IV века до н.э.

2 Слова, заключенные в квадратные скобки, в оригинале отсутствуют и добавлены переводчиком для уяснения смысла.

Для выявления этического смысла фрагмента центральным является вопрос: в чем состоит "неправда" вещей и по отношению к кому она совершается? В истории философии на него предлагались различные ответы, которые могут быть сведены к двум существенно различным точкам зрения.

Согласно одной из них "неправда" вещей, их вина состоит в том, что они оторвались от материнского лона, обособились в качестве единичных существований. Данная интерпретация представляется малоубедительной, ибо в таком случае следовало бы признать неправым и первоначало, которое их породило. Тем самым 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.

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 к другу. 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 также и конец (этим они отличаются 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 504-500 гг. до н.э.). Он полагал, что есть "единая мудрость - постигать Знание, которое правит всем через всё". Эту мудрость он рассматривал но 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"; а Диодот - "Путеводитель точный к неге жизненной". В одном из писем, приписываемых Гераклиту, 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. Эта античная подделка под Гераклита показывает, что его мудрость воспринималась в этической заостренности и преемственной связи с бессмертными делами героев.

Исходными и основополагающими для Гераклита являются понятия логоса и огня. 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 Анаксимандра; 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). 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.

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). 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. И тем не менее он показателен: 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? 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...". У Гераклита есть ряд фрагментов, в которых он одного противопоставляет многим: "один мне - тьма, если он наилучший (Фр. 98 - ФРГФ, 245); "закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного" (Фр. 104 - ФРГФ, 247).

Гераклит совершенно определенно формулирует основание своего приговора толпе: "Хотя разум (логос) - общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок" (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, является источником порочности, раздоров и конфликтов между ними, ибо "собаки на того и лают, кого они не знают" (Фр. 22 - ФРГФ, 197).

Непонимание логоса обнаруживаются в двух формах. Во-первых, люди останавливаются на поверхностных суждениях, не проникают в скрытую, тайную гармонию, которая лучше явной (Фр. 9 - ФРГФ, 192). Они обманываются в явлениях и в лучшем случае становятся многознающими, но "многознание уму не научает" (Фр. 16 - ФРГФ, 195). Не умея понять, что "мудрое 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-темных 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, предпочитающим солому 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).

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 надо гасить пуще пожара" (Фр. 102 - ФРГФ, 247).

Следовать общему - значит действовать разумно, руководствуясь не случайными, поверхностными мнениями, а философско-обоснованным знанием о наилучшем. 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 (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. 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 размеренность полисной этике. "Кто намерен говорить [= "изрекать свой логос"] с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса - на закон и даже гораздо крепче" (Фр. 23 - ФРГФ, 197). 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). Идеи полисной этики и моральной добродетели не противоречат друг другу. Можно сказать так: этика является полисной, поскольку сам полис являет собой пространство этики.

Таким образом, этика Гераклита может быть представлена в виде силлогизма, где общей посылкой является идея логоса как единого, частной посылкой - утверждение об отступлении людей от этого закона, а выводом - требование восстановить разорванную связь с логосом, опираться на общее для всех.

**§ 3. Пифагор и пифагорейцы**

Этика Пифагора 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 впервые ввел термин "философия" и сделал это 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.

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 он попросил, чтобы ему была дарована способность и при жизни, и при 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", являющихся поздней формулировкой нормативного канона школы, говорится, что смерть неизбежна, и потому богам, 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). 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" [1]. 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. 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" [2].

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 именем Пифагора 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 [3].

1 Аристотель. Никомахова этика // Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 86.

2 Платон. Горгий // Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 341.

3 Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 422-423.

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 (dikaiosyne), например, - это, вовсе не число, помноженное на само себя" [1]. 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 его философско-научными взглядами, сколько с потребностями созданного им сообщества. Оно, несомненно, представляло собой неформальное объединение (дружеский союз, гетерию) последователей Пифагора, имевшее этико-религиозную направленность. Каковы же были особенности пифагорейского образа жизни? Прежде всего, безусловный авторитет самого Пифагора, чьи законы и предписания члены общины "соблюдали ненарушимо, как божественные заповеди" [2]. Отношение к нему было не просто уважением к мудрому и знаменитому человеку. Оно имело религиозно-культовый характер. Он рассматривался в качестве особого полубожественного существа. 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.

1 Аристотель Большая этика. 1182а // Аристотель. Соч. Т. 4. С. 296.

2 Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 419.

Во-вторых, Пифагор настаивал на соблюдении 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 части тела, что они сделаны из того же перегноя, что и люди, и т.п.

В-третьих, Пифагор вводил упорядоченный, детализированный и ритуализированный ритм ежедневной жизни, включавший упражнения для души и тела, совместные занятия, обряды, трапезы, общественные занятия. Среди регулировавших пифагорейский день установлений были ряд очень ценных и общезначимых педагогических упражнений. Так, например, 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. 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 брутально уничтожена: во время собрания пифагорейцев (проходившего без участия Пифагора, который был в отъезде) в Кротоне, где они господствовали, дом, в котором оно проходило, был подожжен и все они сгорели, за исключением двух молодых людей (одним из них считается Филолай), которым удалось убежать. Пифагорейское объединение сохранялось еще около ста лет и после этого, но уже в качестве философского союза и на маргинальном положении.

**§ 4. Парменид**

Парменид (акме 504-500 до н. э.) вносит существенное уточнение в вопрос, решение которого составляло основной пафос и сверхзадачу философских исследований. Так как природа в своих конкретных вещественных проявлениях текуча, и искомая задача человеческого бессмертия не имеет физического решения, то от рассмотрения сущих вещей Парменид обратился к рассмотрению сущего как такового. Человек не хочет смириться со своей долей смертного существа, он 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).

Утверждение Парменида в каждой из своих двух частей есть чистая тавтология. 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. 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.

Понятие бытия у Парменида имеет ряд характеристик, каждая из которых предназначена для того, чтобы подтвердить его тождественность самому себе: "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" [1]. Тем самым этическая проблема предстает как гносеологическая. Ограничив бытие пределами разума, истины, доказательной, логически законченной мысли, Парменид тем самым 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, то человеку нечего бояться смерти, чтобы понять это, надо сойти с обманчивого пути мнения и встать на путь логически принуждающей мысли.

1 Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986. С. 10.

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. Однако 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. 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. Прежде чем и для того, чтобы истина стала этическим путеводителем, она сама получает этическую санкцию. Об этом свидетельствует сюжетная основа, драматургия поэмы Парменида. 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". После вступления, кончающегося тем, что богиня открывает врата и приветствует юношу в своем царстве, следуют две части, первая из которых излагает путь Истины, а вторая - путь Мнения. 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.

Учитывая, что понимание добродетели (совершенства) является у Парменида моментом учения о бытии, может возникнуть вопрос, правомерно ли квалифицировать его учение как натурфилософское? По-видимому, да. По вопросам морали (в отличие от космологии) Парменид не высказывал мнения, не делал никаких конкретных суждений, а 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 раскрыть 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. Демокрит**

В поисках единого основания, объясняющего одновременно и физические процессы и человеческую мораль, первые философы натолкнулись на ряд трудностей. В качестве таких оснований они выдвинули природные стихии. Но природные стихии, объясняя вещное многообразие и текучесть мира, не объясняли его единства, устойчивость и вечность. 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, которые делают его самодостаточным. Онтология, утверждавшая, что небытия нет, и открывавшая в этом смысле вдохновлявшую этическую перспективу, имела тот недостаток, что дискредитировала чувственный опыт, ставила под сомнение и ценность познания природы в ее многообразии, и ценность добродетели как конкретного пути к совершенству. Философия Демокрита (470/60-360 до н.э.), полагавшая, что все состоит из атомов (неделимых и непроницаемых начал) и пустоты, давала выход из обозначенных выше трудностей: так как атомы по числу бесконечны, то тем самым универсальность математических законов получала физическое объяснение; так как атомы различаются между собой формой, порядком и положением, то 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 учении 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 их специфическом содержании. Многообразие мира не дефект, 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 Демокрита о бытии и его этикой; так, например, 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 конкретных явлений, а тем самым и морали.

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 философских теориях. Отсюда - ее бессистемность, обилие взаимоисключающих утверждений, когда, например, с одной стороны, выдвигается довольно определенный натуралистически-индивидуалистический тезис: "Граница между тем, что родственно нашему духу и неродственно - удовольствие и неудовольствие" [1]. С другой - высказывается убеждение в существовании общих этических определений: "Для всех людей одно и то же добро и истина. Приятно же одному одно, другому другое" (227). Отсюда же - свойственная ей назидательность.

1 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.

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 (впервые встречается у Демокрита и означает буквально "благодушие"). Это состояние, по свидетельству Диогена Лаэртского, обозначается им еще как "уравновешенность", "гармония", "безмятежность", "невозмутимость", "неизумляемость", "тишина", "незнание страха", "благое состояние". "[По мнению Демокрита] целью является благое состояние духа. Оно не тождественно наслаждению, 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 греческих философов, а благо индивида, его самоудовлетворенность - вот что является исходным пунктом и непосредственным содержанием этики Демокрита. Этика совпадает с антропологией, с изучением особенностей и требований человеческой природы.

В рассуждениях Демокрита о том, как достичь эвтюмии, явно обнаруживается ошибка логического круга [1]. Демокрит начинает с утверждения, что критерием блага и зла является различие между удовольствием и неудовольствием, затем делает обратный вывод, что меру удовольствий задают наши разумные представления о благе и зле. Хорошее расположение духа, говорит он, возникает из правильного разграничения удовольствий (см. 157). Следствие становится причиной. Теоретическое обоснование попадает в заколдованный круг. Проблема круга в структуре этической теории обычно рассматривается в ее логическом аспекте. Однако она имеет также содержательное объяснение.

1 Эта проблема как раз на примере этики Демокрита рассматривается в работе: Дробниикий О.Г. Мир оживших предметов. М., 1967. Гл. I. § 1.

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 под влиянием 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.

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 и обучение 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 возможность 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 но 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).

В понимании нравственности Демокрит 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.

"Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других" (157). "Не из страха, но из чувства долга должно воздержаться от дурных поступков" (153). 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. Демокрит 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.

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 неподобающее, все равнотайно 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, - способности стыдиться: ибо в этих занятиях обычно к человеку приходит стыдливость" (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 во столь же интимно-личностное, 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: "Дела государственные надо считать более важными, чем все прочие" (360). А с другой - "мудрец должен повиноваться законам, но жить свободно" (371).

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 внешнесоциологические, 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-ориетированная 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.