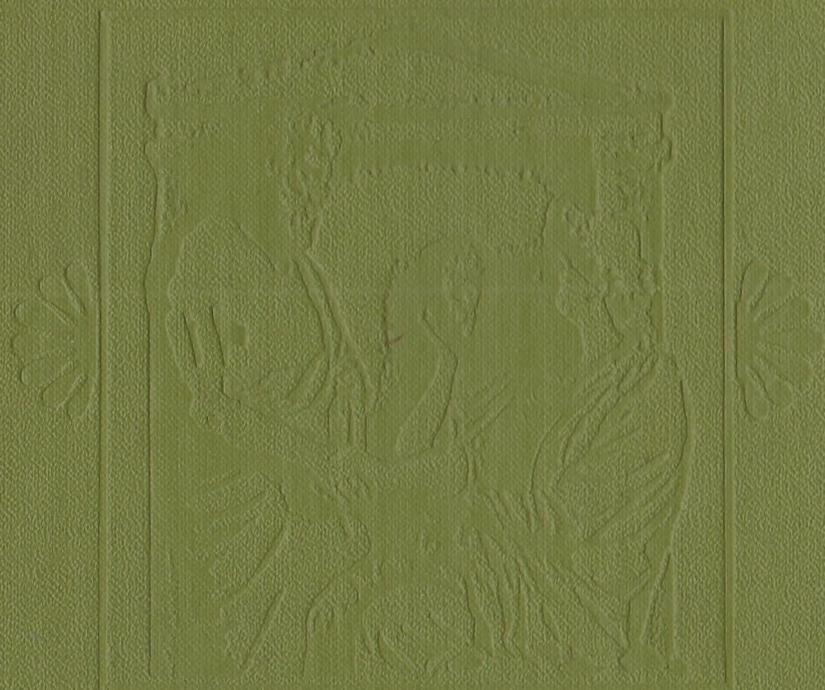


В. Г. ИВАНОВ

ИСТОРИЯ ЭТИКИ ДРЕВНЕГО МИРА



ЛЕНИНГРАДСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА
И ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А. А. ЖДАНОВА

В. Г. ИВАНОВ

ИСТОРИЯ ЭТИКИ ДРЕВНЕГО МИРА



Издательство Ленинградского университета
Ленинград 1980

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Ленинградского университета*

В данном учебном пособии систематически излагаются этические учения Древнего Востока, Древней Греции и Древнего Рима — от первых попыток осмысления нравственности и ее роли в жизни людей до развитых систем этики веданты, джайнизма, буддизма, локаяты, учений Лао-цзы, Кун-цзы, Со-крата, Аристотеля, Эпикура, римских стоиков и эпикурейцев.

Книга рассчитана на студентов философских факультетов и слушателей университетов марксизма-ленинизма.

Рекомендовано Министерством высшего и среднего специального образования СССР для использования в учебном процессе.

Рецензенты: кафедра этики Московского гос. ун-та (зав. кафедрой д-р филос. наук С. Ф. Анисимов), д-р филос. наук Л. М. Архангельский.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебник по истории этики в марксистской литературе создается впервые. За последние 20 лет по этой тематике были опубликованы лишь три очерка: «Из истории этических учений» А. Ф. Шишкина (1959), «Очерк истории этики» (1969) и «Из истории домарксистской этической мысли» Т. М. Джафарли (1970). Если добавить к ним «Очерки истории русской этической мысли» (1976) и работу Л. М. Брагиной «Итальянский гуманизм: Этические учения XIV—XV веков» (единственную из указанных работ, являющуюся учебным пособием для студентов исторических факультетов университетов и пединститутов), то перечень собственно историко-этических работ окажется исчерпанным. Краткие сведения по истории этики можно найти в работах, посвященных теоретическим проблемам нравственности, в трудах по истории философии и атеизма, истории политических учений и культуры. Однако целостной работы, специально рассматривающей становление и развитие этической мысли в духовной деятельности человечества, пока нет, хотя необходимые условия для ее создания уже сформировались.

Среди них мы прежде всего должны отметить существующую литературу по истории философии, в которой основательно исследованы отдельные периоды или направления в развитии этической мысли, проанализированы взгляды классиков философии на нравственную проблематику. Кроме того, огромное значение для написания истории этики имеют издания трудов мыслителей прошлого, в которые вошли и их сочинения по этике. Здесь неоценимую услугу историку оказывают такие организованные издательствами серии, как «Философское наследие», отдельные тома «Литературных памятников» и «Памятников исторической мысли», «Памятники литературы народов Востока», «Памятники эстетической мысли» и целый ряд внесерийных изданий. Например, в 200-томную «Библиотеку всемирной литературы» вошел

ряд работ, важных для истории этической мысли — «Махабхарата», сочинения античных авторов, произведения Б. Паскаля и Ф. Ларошфуко и др.

Вместе с тем понятно, что весь этот богатейший материал, на который опирается курс «Истории этических учений», читаемый на философских факультетах университетов, достаточно труден для работы студентов. Поэтому потребность в учебнике, который соответствовал бы программе курса, решал бы общеметодологические вопросы истории этики и не являлся бы повторением или схематическим вариантом пособий по истории философии и истории атеизма, очевидна.

Предлагаемый нами учебник предназначен для студентов, которые уже знакомы с курсом истории философии, что позволяет не давать подробного анализа собственно философских концепций определенных школ, направлений и отдельных мыслителей, равно не повторять и подробных характеристик исторических эпох, их социально-экономических, политических и культурных особенностей. Вместе с тем это дает возможность сосредоточить все внимание исследователя на собственном предмете — этике, анализе ее развития, присущих ей проблем и противоречий.

Понятно, что задача эта не из легких: мораль как социальное явление обладает «всепроницающим» характером, затрагивает всю систему отношений в обществе, ибо регулирует общение между людьми. Искусственная изоляция этических концепций от историко-культурного процесса, органическую часть которого они составляют, не только методологически несостоятельна, но и просто неосуществима. Очевидно, что здесь необходимо оптимальное решение, позволяющее избежать излишнего дублирования материала, детально разработанного в других курсах, и вместе с тем включающее сведения, необходимые для правильного понимания этических проблем.

Представляет сложность для историка и проблема соотношения взаимосвязей реально существующих, практикуемых в определенные исторические периоды систем морали и этических учений, в идеале долженствующих отразить и выразить их с наибольшей полнотой. Эта взаимосвязь оказывается весьма противоречивой, сложноопосредованной; следует помнить, что по сути дела ни один из мыслителей прошлого не осознавал действительных связей и зависимостей между «нравами эпохи» и его собственной концепцией, ибо связи эти отнюдь не прямые. Между тем в книгах по истории этических учений, как правило, не говорится о морали соответствующей эпохи, а там, где речь идет об исторических типах нравственности, редко упоминаются этические учения данного времени, хотя без характеристики этих связей и влияний история этики утрачивает очень важный аспект — стирается разница между учениями, которые, пусть даже искаженно, но отразили эпоху и оставили заметный след в умах

и нравах современников, и теми нравственными концепциями, которые оказались адресованы скорее будущему, чем настоящему, или были теориями-«мертвецами» уже при жизни их создателей.

Все эти трудности мы учитывали и пытались преодолеть в процессе работы над книгой. Насколько нам это удалось — судить читателю.

ВВЕДЕНИЕ. ПРЕДМЕТ ЭТИКИ И ЗАДАЧИ КУРСА ИСТОРИИ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Среди форм общественного сознания мораль занимает особое место в культуре человечества. Исторически она — первый способ социальной регуляции, которая направлена на согласование действий индивидов, составляющих некоторую общность. Без этого невозможна совместная целенаправленная деятельность людей. Такая регуляция возникает стихийно в силу необходимости для людей первобытного общества сообща добывать пищу, ведь даже собирательство требует известной согласованности действий, при охоте она становится очевидной, а в процессе отделения земледелия от скотоводства и ремесла от земледелия — необходимой.

Длительное время мораль «вплетена» в непосредственную совместную деятельность, целью которой является удовлетворение материальных потребностей людей. В результате тысячекратного повторения типичных ситуаций их последовательность, порядок закрепляются в обычае и, как правило, с целым «ореолом» сопутствующих моментов. Не осознание их необходимости, а сам опыт поначалу способствует их закреплению и воспроизведению прежде всего в языке в форме наставлений, правил и заповедей. В фольклоре, пословицах, поговорках фиксируются собственно нравственные суждения — одобрение одних поступков, осуждение других обычно со ссылкой на авторитет обычая: «Это хорошо, потому что так всегда было». Таким образом, здесь есть действие, его оценка и самое первоначальное обоснование, «зачаток» этики как учения о морали.

Разумеется, люди первобытного общества еще не делают самих себя и своих отношений предметом специального анализа: осмысление в сказке, мифе — синкретично и включает целый ряд других существенных моментов (познавательных, эстетических и пр.). Мораль органично вплетена в непосредственную практику общественной жизни, она оказывается как бы «внутри» нее. Спо-

соб регуляции человеческих отношений этого периода «моралью» можно назвать лишь условно, точнее было бы сказать, что такая регуляция есть «предмораль», или «синкретическая обобщенность общественного сознания» в условиях первобытности. Ее опорой выступает общественное мнение в виде закрепленного обычая или в виде непосредственно осуществляемого всей общностью воздействия на того, кто, в силу тех или иных обстоятельств, нарушил правила данной общности. Таковы обычаи сурового наказания «хранителя огня», если случилось, что огонь потух, или наказание убийцы сородича: их изгоняют из рода и тем самым утверждают безусловное первенство общественного интереса над интересом индивидуальным.

Первобытная мораль выражает интерес целого. Ее требования имеют всеобщезобязательный характер и одинаковы для всех членов общности. Как положительная, так и отрицательная реакция общности, будучи закреплена в обычае, правиле, предписании, заповеди, всегда преследует интерес этой общности. Условно можно было бы сказать, что высшей нравственной максимой родового общества является следующее суждение: «То, что полезно роду, — нравственно, то, что вредит роду, — безнравственно». Условно потому, что такого уровня обобщения непосредственной практики родовое общество не знает вплоть до самого позднего периода — периода разложения родового строя, выделения семьи из рода, формирования семейной собственности на основе более высокого уровня производительности труда и появления «прибавочного продукта», что вызывает к жизни новую систему отношений и через «домашнее рабство», «долговое рабство», с одной стороны, и «рабство иноплеменников» — с другой, ведет к возникновению рабовладельческого общества.

В условиях новой системы разделения труда, когда рабский труд — труд физический, тяжелый — становится уделом угнетенных, а труд умственный — привилегией свободных, начинается развитие науки, происходит сложная дифференциация общественной жизни. Возникает государство как орудие господства эксплуататоров над эксплуатируемыми; вместе с ним появляются отличные от морали способы регуляции — прежде всего право, а возникшая в развитом родовом обществе религия, именно в эксплуататорском обществе обретающая свои социальные корни, претендует на высшую регулятивную санкцию. Первоначально «всеобщая» мораль раскалывается, ибо, сохраняя определенные элементы общности и традиционно полагаемая как всеобщая, она по существу своему становится классовою. Новые правила и нормы приходят в острое столкновение с прошлым: впервые в истории человеческого общества обнаруживается конфликт между существующими системами морали, а противоречивые оценки одних и тех же явлений в разных системах начинают пробуждать творческую мысль философов древности.

Стремление объяснить и обосновать одни нормы в противовес другим, объявление одних истинными, других — ложными и кладет, собственно говоря, основание этике как науке о морали. Если для первоначальных, наивных представлений о мире и человеке характерно, что человек не в условно-ограниченном, как во времена Демокрита и Протагора, а в самом буквальном смысле выступал мерою всех вещей, правда, неосознанно (с этим связана «этизация» космоса, всего мира, что в полной мере отражено в фольклоре и мифологии), то признаком научного подхода оказывается, с одной стороны, суждение о природе, рассматриваемой независимо от человека, а с другой — выявление особенностей, отличающих человека и человеческие взаимоотношения от природных явлений. И хотя древность в полной мере не преодолевает синкретичности восприятия природы, общества и человека, уже Демокрит различает Большой и Малый Диакосмос, законы природы (всеобщая необходимость) и законы, устанавливаемые людьми; софисты же пытаются разобраться в противоречивости моральных суждений, Сократ и тем более Платон — выделить добро как особый предмет исследования; наконец, Аристотель впервые называет область науки, лежащую между учением о душе (психология) и учением о государстве (политика), этикой. Он полагает, что своим основанием учение о нравах уходит в психологию, а своим назначением имеет формирование гражданина государства, т. е. служит политике.

Казалось бы, тем самым предельно четко определен сам момент возникновения науки о морали как особой отрасли знания. В действительности дело несравненно сложнее. Как справедливо отмечено,¹ несмотря на то, что со времен Аристотеля термин «этика» как название науки о морали сохраняется уже без малого две тысячи лет, тем не менее этим словом в разные времена и эпохи обозначался целый конгломерат знаний, весьма далеких от собственно этических. Так, Аристотель в свое сочинение «Этика к Никомаху» включил рассмотрение начал политэкономии и правоведения (книга V); Р. Декарт, Т. Гоббс и Дж. Локк не мыслили этику без психологии, а Б. Спиноза этим термином обозначил всю свою философскую систему; А. Шефтсбери и его последователи «слили» этику с эстетикой, не выделяя специфики последней.

Однако в данном случае обнаруживается типичное для развития науки явление — выделение предмета исследования происходит постепенно; и хотя границы его нечетко очерчены, но «ядро» собственных проблем формирующейся науки все же существует. Быть может, для этики проблема четкого отграничения предмета исследования оказывается особенно трудной, ибо нравственные отношения «пронизывают» всю систему общественных отношений.

См.: Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974.

Попытка В. П. Коблякова выделить «житейскую мудрость» как «промежуточную инстанцию» в познании моральных явлений, выражающую не моральное, а этическое сознание на его низшей ступени, заслуживает внимания². Но в качестве критерия отделения «житейской мудрости» от «этики» автор предлагает различие целей: к первой, т. е. «житейской мудрости», он относит те характеристики нравов и практические предписания (будь то наставления Кун-цзы или «Катехизис природы» П. Гольбаха), которые преследовали не научные цели, а цели практического руководства поведением. Бесспорно, что в истории общественной мысли немало произведений, имеющих целью дать более или менее аргументированный свод правил поведения — примером могут служить и «Поучение детям» Владимира Мономаха, и «Домострой» Сильвестра, и «Юности честное зерцало», а ранее — «Стратегикон» Кекавмена или «Домострой». Если В. П. Кобляков такие сочинения выносит за пределы развития этики, с этим вряд ли можно согласиться, поскольку проблемы нравственного воспитания, требование соблюдения определенных правил, предписаний и норм, составляющие разного рода «этикеты», органически входят в сферу моральной регуляции и составляют ту часть этики, которую сегодня обычно называют «прикладной этикой». Если же автор стремится к дифференциации ступеней и способов познания морали и управления поведением человека в интересах определенной общности, то нет нужды такого рода сочинения «отлучать» от этики.

В литературе по тем или иным этическим проблемам приходится встречаться и с выражением снисходительного сожаления в оценке прошлого опыта: если и ставились проблемы, то решались неверно и неудачно. Характерно суждение Р. В. Петропавловского относительно постановки, понимания и попыток разрешения в домарксистской этике проблемы нравственного прогресса. В целом невысоко оценивая достижения домарксистской этики, автор приходит к общей негативной оценке этических учений прошлого: «Ни каждое само по себе, ни в каких бы то ни было сочетаниях, ни даже в совокупности они не раскрывают подлинной сущности морали и законов ее исторического изменения, что и повелевает нам всю немарксистскую этику вместе с ее учениями о смысле преобразования морали считать ненаучной, несмотря ни на какие ее частные достижения...»³. Поэтому и в вопросе «о нравственном прогрессе они, если и дают положительные идеи в частном, совершенно непродуктивны в целом. Ни сущности, ни критериев, ни действительных закономерностей

² См.: Кобляков В. П. Этика в системе знаний о морали.— В кн.: Исследование и формирование коммунистической морали. Л., 1975.

³ Петропавловский Р. В. Диалектика прогресса и ее проявление в нравственности. М., 1978, с. 68—69.

правственного прогресса они не раскрывают, выдвигая превратные мнения о них»⁴.

Казалось бы, все верно, и неизбежен вывод: не стоит копаться в этих обломках древности — нагромождении заблуждений и ошибок. Именно так, порою с легкостью необыкновенной судят не только об истории этики, но и об истории многих, особенно гуманитарных наук, только за науками естественными признаются позитивные, прочные достижения. Разумеется, с диалектико-материалистических позиций легко показать несовершенство, ошибочность, заблуждения и научную несостоятельность этических учений прошлого. Однако марксистская точка зрения в отношении к культурному наследию никогда не являлась «зряшным отрицанием». Ни утопический социализм, ни философия Гегеля, ни учение английских политэкономов не были строго научными, поскольку исходили из ошибочных посылок и приходили к неверным выводам. Тем не менее они стали источниками марксизма — подлинно научного учения об обществе.

Когда В. И. Ленин говорил: «Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество»⁵, он формулировал принцип, а его детальная разработка присутствует во всех крупных трудах основоположников диалектического материализма. Классики марксизма-ленинизма неоднократно подчеркивали, что судить о мыслителе надо не по тому, чего он не сделал по сравнению с сегодняшним уровнем научного (в том числе философского, этического) знания, а по тому, что он дал в сравнении со своими предшественниками и современниками.

Вместе с тем нельзя повторять ошибку Гегеля, который все предшествующие ему философские концепции считал «подготовкой» его, Гегеля, философской системы. В соответствии с этим он судил о различных школах в философии и был убежден, что, скажем, на Востоке вообще не было философии, так как народы Востока не были в прошлом и уже никогда не будут носителями «абсолютной идеи». («Что он Гекубе, что ему Гекуба?» — невольно вспоминаются слова Гамлета.) Платон, создавая свою этико-политическую утопию, сражался с вполне реальным противником — Демокритом и его последователями и даже в самом смелом полете своей фантазии не думал о «своем вкладе» в «Науку логики» Гегеля. Каждый из мыслителей был сыном своего времени и решал (или пытался решать) проблемы, волновавшие его современников, хотя далеко не всегда его голос оказывался достаточно слышимым в истории.

Не надо повторять и заблуждений Н. К. Михайловского, наивно полагавшего, что ему удалось «разгадать секрет» метода

⁴ Там же, с. 69.

Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 305.

К. Маркса, будто бы втискивавшего историю общества в прокрустово ложе гегелевской триады. На деле К. Маркс и Ф. Энгельс уже в «Немецкой идеологии» подчеркивали, что действительной предпосылкой предпринимаемого ими анализа являются люди, которые творят историю, нимало не задумываясь об этом: они реализуют свои потребности, вступая в определенные, от их сознания независимые отношения, которые определяются уровнем развития производительных сил. Процесс изменения этих отношений, детерминированный изменением производительных сил, служит действительным и необходимым основанием исторического развития человечества, составляя его базис. Над базисом формируются многообразные формы отражения интересов борющихся классов, формы идеологии — надстройка. В сознании человека определенной эпохи системы воспитания, усвоенные им нравственные предписания и правовые законы, та или иная из этих форм представляется как изначальная, основная. Мораль уже в силу ее всепроникающей специфики буквально «напрашивалась» на роль одной из основных форм идеологии. Об этом свидетельствуют этические концепции древности, нового и новейшего времени.

Этика в этом отношении разделяет судьбу философии, более того, всех общественных наук, поскольку действительно научное основание в исследовании развития человеческого общества было открыто классиками марксизма-ленинизма и составило великий переворот во всей общественной мысли. Это обстоятельство, однако, ни в малой степени не зачеркивает усилий мыслителей прошлого понять особенности, причины, закономерности взаимоотношений людей и поведения человека в обществе. «Без истории предмета нет теории предмета», — в этом кратком афоризме уже заключено оправдание обращения к истории этики.

Избрав в качестве главного методологического принципа нашего исследования *историзм*, будем постоянно помнить, что, во-первых, в классовом обществе идеи, взгляды, суждения господствующего класса суть господствующие в данную эпоху идеи, взгляды и суждения⁶, и, во-вторых, суждения и мнения эпохи о себе самой, как правило, иллюзорны, искажены в силу ограниченности классового сознания, шире — в силу исторической ограниченности классово антагонистических социально-экономических формаций, составляющих предысторию человечества. Учитывать это необходимо, чтобы, избежав абстрактного логизма в подходе к конкретно-историческим явлениям, преодолеть и соблазны герменевтики, полагающей, что верное суждение об эпохе следует выводить из нее самой, «изнутри». Крайности герменевтики неизбежно приводят к пессимистическим заключениям. Например, О. Шпенглер говорил о невозможности

⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 45; т. 4, с. 445.

для человека, принадлежащего к одной культуре, познать другую культуру, поскольку она для него «непроницаема».

Марксистскому пониманию историзма равно чужда и архаизация и модернизация изучаемого материала. Давая современную оценку исследуемого явления, марксизм преодолевает внешнюю «беспристрастность» объективизма и извращающую действительное положение вещей предвзятую тенденциозность. *Научность, классовость и партийность* марксистского подхода к явлениям общественной жизни не рядоположены, а органично взаимосвязаны и не существуют одно без другого.

Марксистское понимание историзма требует учитывать объективную диалектику истории общества, т. е. процесс его противоречивого и непрерывного развития, в котором каждая новая эпоха есть диалектическое отрицание предшествующей — ее снятие с сохранением исторически преемственного. Мораль как *одна из форм общественного сознания* также изменяется с каждой эпохой, поскольку всегда существует в конкретной форме — доклассовой, классовой и в перспективе бесклассовой форме, выражая интересы общности (сословия, класса, общества в целом). При всей сложности конкретной диалектики морали, раз возникнув, она существует на протяжении всей человеческой истории. На каждом этапе исторического развития этические учения эпохи (ни какое-либо в отдельности, ни все, взятые вместе) не отражают, тем более не отражают адекватно всей сложности реально-практикуемых нравственных отношений. Кроме того, сочетание консерватизма и гибкости, специфичное для морали, приводит к тому, что в одну и ту же эпоху, в одном и том же обществе (государстве) существуют многие моральные системы; здесь и «обломки» (порою весьма значительные и отличающиеся большой прочностью) систем морали, практикуемых в предшествовавшие периоды, и ростки новой морали, в сегодняшнем дне представляющие будущее. Немногие люди сегодняшнего дня способны увидеть явления, значимые для будущего. Таким гениальным предвидением обладал В. И. Ленин, сумевший в коммунистических субботниках увидеть и оценить новую, коммунистическую форму труда, принцип новой морали — коммунистическое отношение к труду.

Рассматривая то или иное учение о морали — будь то «Этика к Никомаху» Аристотеля или «Эвдемонизм» Л. Фейербаха — следует помнить, что в нем заключается отнюдь не прямое (и не полное) отражение существовавших в Афинах (шире, в Древней Греции IV в. до н. э.) нравственных отношений или бытовавших в Германии (шире, в буржуазном европейском обществе середины XIX в.) реальных систем морали. То или иное учение опосредовано, во-первых, классовой принадлежностью и классовой позицией его создателя; во-вторых, его собственной индивидуальностью, сформированной социальной средой мыслителя, ее иллюзиями, характером воспитания ученого, его жизненным

опытом, личными симпатиями и антипатиями. Все это определяет исторически-классовую ограниченность теории, выражающуюся в ее противоречивости, порою в парадоксальном выражении дум и чаяний ее создателя. И все-таки, подобно тому, как социальная необходимость в условиях классового общества прокладывает себе дорогу через цепь случайностей и становится доступна познанию, так и через неполноту, иллюзорность, искаженность в этическом учении Аристотеля видна свойственная его времени мораль господствующего класса Афинского государства, а в этической теории Фейербаха отразились чаяния демократических слоев немецкой буржуазии, тяготеющей к марксизму, но неспособной преодолеть иллюзии буржуазного сознания.

Несколько упрощая, можно сказать, что на каждой этической концепции лежит «тройная печать» — эпохи, класса и личности ее создателя. И если история развития нравственности безымянна, то история конкретных попыток, прямых или косвенных, воздействовать на усвоение или изменение морали, выработать новую, лучшую ее систему и осудить практикуемую худшую, как правило, точно именована и включает немало блестящих умов различных эпох в истории человечества. Та или иная концепция — плод размышлений и деятельности определенного мыслителя. Однако она не замкнута сама на себе, ибо питается действительными противоречиями и потребностями эпохи. Наконец, она, коль скоро создана мыслителем, не чуждым знания минувших времен, неизбежно либо опирается, либо отталкивается от того, что достигнуто предшественниками.

Так, невозможно оценить той скрупулезности, с какой Аристотель описывает истоки системы добродетелей в «Этике к Никомаху», если не учитывать, что именно здесь он критикует Платона, опровергает его концепцию «врожденности душе» моральных качеств; невозможно объяснить и тех изменений, которые вносит Фома Аквинский в этические постулаты Августина Блаженного, не учитывая трудов Пьера Абеляра и его продолжателей вплоть до Сигера Брабантского. Без учета предшествующей истории нельзя понять причину яростных нападок Д. Бетлера и Ф. Хатчесона на Бернара да Мандевилля, если не знать, что «Басня о пчелах» последнего имела в качестве «общего адреса» «Британию джентльменов», вполне собою и общим положением вещей довольных, а в качестве «конкретного адреса» — высмеянную им теорию божественной гармонии мира и человека как выражение премудрости творца и базирующуюся на ней мнимосентиментальную «Этику чувства» А. Шефтсбери.

Этих примеров достаточно для понимания того, что история этических учений в ее действительном развитии не имеет ничего общего с благой картиной завидного единства точек зрения или спокойного сосуществования разных концепций, подобно тому, как на полке, отведенной под «Философское наследие»,

рядышком стоят К. Гельвеций и И. Кант, Г. Гегель и А. Шопенгауэр, Р. Декарт, Н. Мальбранш и П. Гассенди, Ф. Вольтер и Ф. Фенелон, Ж. Ж. Руссо и Д. Юм. Напротив, история этики, как и история философии, составной частью которой этика рассматривалась от Гераклита и Демокрита до Э. Гартмана и О. Шпенглера⁷, была и остается ареной острой борьбы, столкновения идеологически непримиримых позиций.

Противоположность материализма и идеализма, существовавшая в философии, начиная от Демокрита и Платона, в этике обнаружилась как противоположность между широко понимаемыми натуралистическими концепциями, считавшими с теми или иными оговорками и уточнениями источником морали естественную природу человека, и концепциями идеалистическими (и прямо религиозно-этическими), полагавшими источник морали в некоей надчеловеческой, сверхприродной сущности (боге, судьбе, идее и т. п.).

Вместе с тем в сфере этики ее классовая сущность подчеркивается непосредственным или косвенным отражением в теории политических взглядов мыслителей. Именно в этических учениях (исключая, разумеется, прямое выражение и формулирование политической позиции) с наибольшей откровенностью обнаруживаются их политические симпатии и антипатии, точки зрения и взгляды. Когда знакомишься с «Новым Органоном» Ф. Бэкона, с его обоснованием индуктивного метода исследования, не так просто выделить его политическое credo. Но достаточно раскрыть его «Опыты, или Наставления нравственные и политические», чтобы понять, что философ, весьма критически относясь к «родовитой знати», откровенно опасается народных волнений и целиком поддерживает позиции «служилого (или нового) дворянства» и буржуазии, защищает их общий интерес и общее благо. Связь этических и политических взглядов характерна для подавляющего большинства тех ученых, кто в прошлом (и ныне) занимается проблемами этики. В ней никогда не было равнодушных, напротив, решительное ниспровержение взглядов идейных противников и пафос утверждения собственной концепции в значительной мере выявляют весьма определенную партийность и объясняют то обстоятельство, что мыслитель, обращаясь к проблемам этики, занимал проповедническую или воспитательную позицию, а порою и мессианско-пророческую. И хотя это нередко ослабляло основательность аргументации исследователя, однако вместе с тем четко обнаруживало его классовую ориентацию.

⁷ Спор время от времени возникал лишь по поводу того, сколь существенна эта часть: если Эпикур был убежден, что вся философия служит этике, то Л. Витгенштейн «вывел» этику за пределы науки, предоставив проблемами морали заниматься священнослужителям, поскольку это область веры, а не знания.

Отсюда вытекает *недостаточность изложения истории этики «по аналогии» с историей философии*. Направленность морали на решение актуальных социально-политических проблем, ее стремление воздействовать не только на ум и чувства людей, но прежде всего и на их практическое поведение, требуют при обращении к истории этики учитывать развитие социально-политических учений эпохи, религиозную конфронтацию (особенно в средние века и эпоху Реформации), борьбу атеизма и теизма.

Необходимо также помнить, что осмысление, оценка, равно как и проповедь и воспитание в духе практикуемой или идеализируемой (обращенной в прошлое или утопически прогнозируемой) системы морали совершается не только через этико-философские концепции, но и через литературу. Нужно уметь видеть и оценивать вклад писателей, особенно писателей-моралистов, подобных Плутарху и Светонию, Ф. Ларошфуко и Ж. Лабрюйеру, о которых, как правило, молчит история философии, поскольку они не были создателями сколько-нибудь оригинальных философских концепций (как, например, Плутарх) или вообще не были философами, но были выдающимися моралистами (в положительном смысле этого слова), оказавшими влияние и на эпохи, далекие от их времени.

Не менее значимы для истории этики труды выдающихся педагогов, которые своей системой нравственного воспитания как бы «завершали», доводили до практического воплощения этико-философские трактаты своих современников или предшественников, а нередко создавали и оригинальные этико-педагогические концепции. Достаточно вспомнить Витторино да Фельтре, Яна Амоса Коменского, И. Г. Песталоцци, Н. И. Пирогова, К. Д. Ушинского. Вот почему, как история литературы не может «обойтись» без М. Монтеня, Ж. Ж. Руссо или А. И. Герцена, история педагогики — без Д. Локка и Р. Оуэна, так и история этики не может игнорировать вклад Ф. Рабле и Ульриха фон Гуттена, И. В. Гете и Ф. Шиллера, Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского.

Нам нужна не дистиллированная, оторванная от живой истории нравов, изменений исторических типов нравственности некая «филиация этических идей», но полнокровная, противоречивая, яркая, глубоко поучительная история познания морали в процессе ее возникновения и развития, морали, отражающей острейшие социальные противоречия и служащей оружием в классовой борьбе.

Разумеется, создать такую историю этики одному исследователю, да еще в рамках учебника, не представляется возможным. Вот почему в нашей работе мы ограничиваемся в основном теоретическим осмыслением этических концепций, лишь иногда прибегая к экскурсам из области других видов осмысления нравственных отношений, нравственного сознания и нрав-

ственного поведения. Таким образом сузив и ограничив угол рассмотрения, мы более узко определяем наш предмет. Предметом истории этических учений является изучение процесса развития теории морали, осуществлявшегося в непрерывной борьбе материализма с идеализмом и приведшего к возникновению единственно научного учения о нравственности — *марксистской этике*.

*

Для любого предмета, содержанием которого является история, существенно важен вопрос *периодизации*. Развитие нравственности, изменение, преобразование и отмирание одних систем морали и возникновение и укрепление других происходит «в общем и целом» в условиях определенных социально-экономических формаций, специфически отражая закономерные изменения человеческого общества и возникающих в нем социальных групп — классов. Поэтому теоретическое осмысление устойчивого и преходящего в сфере морали, ее источника и места в жизни общества, поиски критериев нравственной оценки, характера и направления развития этической теории также локализируются в этих же предельно широких рамках общественного процесса.

Уже было сказано, что первобытное общество знает лишь практические нравственные предписания, закрепленные обычаями нормы, воспроизводящиеся в последующих поколениях как нечто естественное, само собой разумеющееся, существующее от века. Только возникший при переходе от первобытнообщинного к рабовладельческому обществу конфликт старой, освященной традицией системы норм, и складывающейся новой по целому ряду кардинальных отношений (отношение к частной собственности в отличие от общинной, утверждение неравных отношений в противоположность равенству родоплеменных отношений, отношение к индивиду не как к сородичу, а как к члену государства — гражданину или подданному) дает первоначальный толчок к осмыслению этих отношений, превращению их в предмет раздумий, созерцания и попыткам обоснования определенной системы морали, к поиску способов утвердить ее авторитет и закрепить ее нормы в практике поведения⁸.

Названные выше предельно широкие рамки исторической периодизации позволяют выделить этические учения классово-антагонистических формаций — рабовладельческого, феодального и капиталистического общества. Это возможно потому, что, обладая специфическими чертами, господствующие в каж-

⁸ См.: Шишкин А. Ф. Из истории этических учений. М., 1959, с. 11; Очерки истории этики. М., 1969, с. 5; Джафарли Т. М. Из истории домарксистской этической мысли. Тбилиси, 1970, с. 11.

дую из названных эпох этические учения имеют и существенные общие характеристики. Прежде всего следует отметить, что в классово антагонистических формациях идеи правящего класса были господствующими⁹, сфера духовного знания монополизирована этим классом. Естественно, что в данных условиях проблемы теории морали разрабатывались почти исключительно представителями господствующего класса и выражали интересы этого класса: в рабовладельческом обществе — рабовладельцами или свободными гражданами (Эзоп в Древней Греции и Эпиктет в Древнем Риме были лишь исключением); и в феодальном, и в капиталистическом обществе создателями господствующих этических концепций были феодалы или представители церкви и идеологи буржуазии. Созданные ими концепции обосновывали (за редким исключением) неравенство, «право» на угнетение и эксплуатацию «тех, кто внизу». Представителей угнетенных классов либо не считали за людей («раб — говорящее орудие»), либо отрицали за ними те или иные существенные характеристики (для феодала крепостной «не имеет чести», «голубой крови», стоит вне феодального морального кодекса; для буржуа пролетарий не личность, ибо не обладает собственностью). Все эти учения игнорировали классовый, партийный характер этики и, как правило, ханжески проповедовали некую единую моральную систему для всех, тут же исключая из круга своего рассмотрения рабов, крепостных, пролетариат, а в религиозно-этических учениях — инаковерующих. Если в рабовладельческом и феодальном обществах мораль понимается как одна из привилегий господствующего класса, то в буржуазном обществе иллюзия единой морали и утверждение ее всеобщности означают навязывание трудящимся буржуазной системы нравственных ценностей, препятствующее формированию у них классового самосознания.

Вместе с тем отражением в этической мысли усложнявшейся от эпохи к эпохе картины нравов, переплетения и противоборства систем морали, выражающих различные классовые интересы, было противоборство этических концепций определенной эпохи. И как бы ни пытались их различать по тем или иным критериям: автономные и гетерономные, оптимистические и пессимистические, волюнтаристские и детерминистские, религиозные и светские, защищающие моральный абсолютизм или настаивающие на моральном релятивизме — всегда в этических учениях можно обнаружить противостояние материализма и идеализма: стоит лишь обратиться к их философскому обоснованию и классовый (сословный) интерес сразу же обнаружит свои социальные корни.

Это обстоятельство, важности первостепенной, отмечено Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге» применительно к буржуазному

⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 3, с. 45.

обществу последней четверти XIX в.: «Какая мораль проповедуется нам в настоящее время? Прежде всего христианско-феодалная, унаследованная от прежних религиозных времен; она, в свою очередь, распадается в основном на католическую и протестантскую, причем здесь опять-таки нет недостатка в дальнейших подразделениях от иезуитско-католической и ортодоксально-протестантской до либерально-просветительской морали. Рядом с ними фигурирует современно-буржуазная мораль, а рядом с последней — пролетарская мораль будущего; таким образом, в одних только передовых странах Европы прошедшее, настоящее и будущее выдвинули три большие группы одновременно и параллельно существующих теорий морали»¹⁰.

Принципиально новой системой морали становится мораль коммунистической формации. Уже на первом этапе, в эпоху социализма, социально-экономические и политические условия (общественная собственность на средства производства, уничтожение эксплуатации человека человеком и ликвидация эксплуататорских классов, единство коренных интересов общества и личности, движение к социальной однородности) детерминируют развитие не иллюзорной, а подлинно всеобщей морали. Разумеется, такая всеобщая, бесклассовая мораль формируется не сразу, а в сложном процессе перехода от капитализма к социализму и построения коммунистического общества. «...Действительно человеческая мораль станет возможной лишь на такой ступени развития общества, когда противоположность классов будет не только преодолена, но и забыта в жизненной практике»¹¹. Поэтому в литературе различают *два этапа развития новой морали* — соответственно двум ступеням коммунистической формации. *Социалистическая мораль*, имеющая своим истоком пролетарскую мораль, еще сохраняет черты классовой морали — морали рабочего класса; в условиях же развитого социализма эта мораль становится не только господствующей, но и общенародной, т. е. приобретает черты всеобщности, что получает конкретное выражение в создании единого морального кодекса строителя коммунизма. Вместе с тем нормы социалистической морали противостоят всем существующим в современном мире системам морали и прежде всего морали буржуазной. Постепенный переход к бесклассовой коммунистической морали совершается по мере перехода человеческого общества от капитализма к социализму. Только с полной победой коммунистических общественных отношений утверждается всеобщая единая и *бесклассовая мораль коммунизма*¹². Теоретическим

¹⁰ Там же, т. 20, с. 94.

¹¹ Там же, с. 96.

¹² См. об этом подробнее: Мораль развитого социализма. М., 1976; Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М., 1974; Петропавловский Р. В. Диалектика прогресса и ее проявление в нравственности.

выражением новой, социалистической и будущей, коммунистической морали является первая подлинно научная концепция морали — марксистская этика.

Понятно, что в рамках этой предельно широкой периодизации возможны внутренние членения. Так, в истории древнего общества выделяется «древнейший» период, когда разложение родоплеменных отношений и формирование первых рабовладельческих государств способствуют возникновению первых попыток осмысления нравственных отношений людей. Здесь историку надлежит рассмотреть мораль, сложившуюся в Древнем Египте, государствах Двуречья, Древней Греции эпохи «Эгейской культуры» и т. п. (Этот период в нашей работе мы опускаем.) Затем наступает период, который можно назвать периодом развития этики в условиях собственно рабовладельческой формации. Здесь нужно рассмотреть учения Древней Индии, Древнего Китая, «классического периода» в Древней Греции, совпадающего с расцветом полисной системы и соперничеством Афин и Спарты, и этические учения Древнего Рима.

В эпоху феодализма различают этику раннего средневековья, классического средневековья, позднего средневековья, или предвозрождения. Далее необходимо перейти к анализу нравственных учений Возрождения, затем Просвещения, эпох, которые характеризуются переходом от феодализма к капитализму и утверждением капиталистических общественных отношений. Хронологически данный период в истории нравственности охватывает XV—XVIII вв. и включает такие события, как Реформация, крестьянская война в Германии, буржуазные революции в Нидерландах, Англии и Франции. Время экономического и политического господства в Европе и Соединенных Штатах Америки «капитала, его препохабия» от первого экономического кризиса в начале XIX в. до начала общего кризиса капитализма в конце XIX — начале XX в. — это период, когда активно формируется пролетариат — могильщик буржуазии, класс, историческая миссия которого состоит в том, чтобы путем социальной революции, кладущей конец существованию антагонистическим формациям, создать бесклассовое общество. Возникновение к середине прошлого столетия марксизма как научной идеологии пролетариата явилось революционным переворотом в истории общественной мысли, в том числе в философии и этике как философской науке. Наконец, переходный от капитализма к коммунизму период, начинающийся с «прорыва фронта империализма» в России и создания в результате Великой Октябрьской социалистической революции первого в мире социалистического государства и продолжающийся до настоящего времени, когда возникла и укрепилась мировая система социализма, когда углубился общий кризис империализма и рушится его колониальная система, обусловил дальнейшее развитие марксистской этики, ее

ленинского этапа и обнаружил упадок буржуазной этической мысли.

В настоящей работе мы сосредоточим свое внимание на этических учениях, типичных для определенной социально-экономической формации. Поэтому мы оставили в стороне древнейший период истории этических учений, а при рассмотрении собственно истории этики взяли для анализа наиболее значительные или узловые теории. При этом следует подчеркнуть, что степень изученности моральных концепций древности весьма различна. Если этика Древней Греции или Древнего Рима изучена более или менее полно, то этика Древней Индии и Древнего Китая нуждается еще в более глубоком и более детальном исследовании. Однако в нашу задачу не входило заполнение «белых пятен» в географии истории морали, ибо это — задача специалистов. Учебник неизбежно ограничен реальным уровнем развития своей науки и именно с этим будет связан некоторый схематизм при изложении отдельных сторон истории нашей дисциплины.

* * *

Этика, хотя и является философской наукой, однако рассматривает лишь одну из форм общественного сознания — мораль. И каким бы расплывчатым ни было понимание ее предмета, этические учения всегда свое внимание сосредоточивают на человеке и его поведении. Мораль, будучи формой общественного сознания, имеет гносеологический аспект. Но не он — главное в морали: основное в ней — не размышление, не рассуждение, а действие, поступок. Мораль есть *умение поступать со знанием дела*. Как верно подчеркивает Р. В. Петропавловский¹³, мораль получает непосредственное выражение в волеизъявлении и практическом действии.

Несколько упрощая, можно сказать, что мораль предлагает ответы на вопросы «зачем?» и «как?» и вовсе не стремится постичь «что?» и «почему?». Не случайно один из «вечных вопросов морали» это — вопрос о цели и средствах в их сложном диалектическом единстве. Кроме указанных, этическая наука в круг своего рассмотрения включает целый спектр больших и малых проблем. Назовем среди них важнейшие: каков источник морали; как возможна и в чем заключается моральная свобода и свобода морали; каков критерий, на основе которого люди судят о том, что нравственно, а что безнравственно; существует ли истина в морали, и, если существует, то что она собой представляет, можно ли говорить о прогрессе нравственности и если да, то каковы его критерии, как связаны (и связаны ли

¹³ Петропавловский Р. В. Диалектика прогресса и ее проявление в нравственности, с. 83—92.

вообще) моральная цель и смысл жизни, и т. п. И как бы ни решались данные проблемы мыслителями древности или современными исследователями, конечная цель любых поисков состояла в отыскании наиболее оптимальных способов регулирования межчеловеческих отношений. Из реальных, практикуемых систем морали были извлечены и подверглись теоретической интерпретации понятия, ставшие давно классическими категориями этики — «добро», «справедливость», «долг», «совесть», «честь», «достоинство», «счастье»...

Здесь уместно напомнить, что в тех случаях, когда теоретики выдвигали новые категории, они также обращались к общественной практике. Так, Огюст Конт обогатил этику понятием «альтруизм», «skonструировав» его по аналогии с понятием «эгоизм»: он использовал известное со времен Древнего Рима понятие «alter ego» (другое «я»). Джон Стюарт Милль ввел в этику категорию «ответственности», взяв это понятие из практики юридических и деловых отношений и придав своей категории более широкий смысл. Подобным же образом ранее поступил и К. А. Гельвеций с понятием «интерес», заимствовав его из купеческо-торговой сферы. С тех пор это понятие получило столь широкое и именно философское, этическое, психологическое осмысление, что его источник оказался забыт.

Близость к жизни, обращенность к практике человеческих отношений были настолько очевидны, что этика получила название «практической философии». Это нашло свое терминологическое выражение, например, у И. Канта, который свою основную этическую работу назвал «Критикой практического разума». Поэтому мы не можем согласиться с теми учеными, которые во имя «чистоты теории» изгоняют из сферы этики многочисленные «опыты и наставления», тем более, что в этом случае наша наука лишилась бы не только таких произведений, как «Вопросы жизни» Н. И. Пирогова, «Беседа о том, что есть сын отечества?» А. Н. Радищева, «Социальная революция и задачи нравственности» П. Л. Лаврова, но и «О князе» Н. Макиавелли, «Опытов, или Наставлений нравственных и политических» Ф. Бэкона, «Мыслей о воспитании» Дж. Локка, «Эмиля» Ж.-Ж. Руссо.

Здесь уместно подчеркнуть еще одну особенность морали — ее *всепроникаемость* во все сферы социального бытия, ибо нравственное отношение оказывается стороной, аспектом всех других отношений¹⁴. И чем более тщательно и детально современный исследователь изучает мораль, тем все более убеждается, что в жизни общества невозможно обнаружить таких отношений, которые были бы нейтральными по отношению к нравст-

¹⁴ См., напр.: Дробницкий О. Г. Понятие морали; Рыбакова Н. В. Нравственные отношения и их структура. Л., 1974; Гринберг Л. Г. Нравственные отношения. Л., 1971.

венности. Это и понятно, ведь поскольку «вся природа, начиная от мельчайших частиц ее до величайших тел, начиная от песчинок и кончая солнцами, начиная от протистов и кончая человеком, находится в вечном возникновении и исчезновении, в непрерывном течении, в неустанном движении и изменении»¹⁵, постольку человек, вступая в отношения с другим человеком, природой, космосом, неизбежно проявляет себя и как существо нравственное.

* * *

Что же дает нам обращение к истории этической мысли? Если бы речь шла о «каталогизировании» ошибок и заблуждений по проблемам сущности, природы и места морали в жизни общества или даже о скрупулезном выискивании рациональных зерен и гениальных догадок в учениях о нравственности, вряд ли обращение к истории нашей науки было бы оправдано. Дело, несомненно, обстоит сложнее. Для нас — работников идеологического фронта — очень важно, что борьба идей в области этической мысли есть школа идейной закалки. Советский человек и тем более человек, который становится бойцом идеологического фронта, должен отличаться умением не только отстаивать собственные убеждения, но и вести наступательную критику, быть непримиримым к чуждой идеологии. Бойца отличают активность, наступательность, страстность.

Говоря о том, что мы, живущие в XX в., можем многому научиться у создателей великих произведений прошлых переходных эпох, Н. И. Конрад писал о трех великих произведениях, созданных на рубеже перехода от рабовладельческого общества к феодальному, от феодального — к буржуазному, от капитализма — к социализму. Это рассуждение одного из виднейших советских историков стоит привести целиком: «...три великих произведения, звавшие к созданию нового,— для каждого исторического времени — своего будущего: „О граде божием“, „Божественная комедия“, „Коммунистический манифест“ Как обрушился Августин на свой век! Как беспощадно бичевал его пороки! А что сделал Данте? Подверг прошлое и все свое время настоящему страшному суду: кого поместил в ад — каждого по специализированным для него наказаниям; кого нашел возможным подвергнуть только чистке; кого же счел достойным рая. Следует ли напоминать, как обрушились авторы „Коммунистического манифеста“ на зло своего времени, своего общества.

Все эти эпохальные произведения прежде всего книги великого гнева.

Но как пламенно верил Августин в свой идеал, названный

Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 354.

им „Градом Божиим“, т. е. мыслимый в категориях общественного сознания своего времени! Как страстно верил Данте в то, что можно построить такое общество, которое было его идеалом! Как было велико убеждение авторов „Коммунистического манифеста“ в необходимости и достижимости нового общественного строя! Все эти три произведения не только книги великого гнева, но и великой веры, великой убежденности в высшей этической природе того, к чему эти книги призывали.

И наконец, эти три произведения есть книги и великой любви. К человеку, к человечеству. Ведь о нем думали авторы этих произведений, о нем страдали, за него боролись, для него хотели создать то новое, лучшее, что им рисовалось. Без этой великой любви были бы бесплодны и гнев, и вера»¹⁶.

Только аналогичный подход к истории этики в полной мере раскрывает ее значение для современников. Не чувство снисходительного превосходства, рожденное поверхностным и узким мышлением, но чувство живой заинтересованности той борьбой, которую вели лучшие умы человечества и в далеком и сравнительно недавнем прошлом. Разумеется, учебник не может в полной мере представить это духовное богатство. Его задача скромнее: пробудить живой интерес к изучению и постижению первоисточников. При этом необходимо принять на вооружение урок, который дал В. И. Ленин своим «Материализмом и эмпириокритицизмом»: взгляды не только союзников и предшественников, но и противников следует изучать по их собственным сочинениям.

И последнее. В качестве своеобразного камертона при выработке отношения к этическим учениям прошлого, к сложной и впечатляющей картине борения страстей, столкновению концепций, заблуждений и прозрений, жестокой, подчас бесчеловечной практике, полной трагических судеб тех, кто восстал против общественного мнения и не отступил от своих взглядов ни на костре, ни в вечном заточении в монастыре, ни в далекой ссылке, следует взять замечательные, полные глубочайшего оптимизма и веры в лучшее будущее трудового человечества слова К. Маркса: «Мы не говорим миру: „перестань бороться; вся твоя борьба — пустяки“, мы даем ему истинный лозунг борьбы. Мы только показываем миру, за что собственно он борется, а сознание — такая вещь, которую мир *должен* приобрести себе, хочет он этого или нет»¹⁷.

¹⁶ Конрад Н. И. О некоторых вопросах истории мировой литературы.— Избр. труды: Литература и театр. Наука, М., 1978. с. 15—16.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 381.

ГЛАВА I. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

История Древней Индии¹ охватывает пятнадцать веков — от X—IX вв. до н. э. до конца V — начала VI в. н. э., от возникновения государств в эпоху переселения индоарийских племен («ведический период» от XI—IX до VII в. до н. э.) до создания и последующего упадка мощных государств — Магадхи и империи Маурьев (VI—II вв. до н. э.), Кушанской и Гуптской империй (II в. до н. э. — V в. н. э.)².

Социально-экономической основой древнеиндийского общества является рабство — от домашнего рабства ведической эпохи до крупного рабовладения эпохи империй; сельская община выступает в нем как основа уклада жизни, а возникшее в эпоху разложения родового строя и освещенное традицией деление на четыре социальные группы — варны (брахманы, кшатрии, вайшии, шудры) составляет особенность классовой структуры этого общества. Первенствующее место в ней занимали две высших варны — брахманов (жреческая) и кшатриев (воинская), которые осуществляли духовное и политическое руководство страной. В среде брахманов формировались «наставники царей», духовные пастыри, нередко — первые министры и советники правителей.

Древние государства северной Индии, располагавшиеся вдоль русла рек Инда и Ганга, были и монархиями и республи-

За пределами нашего рассмотрения остается культура Мохенджо-Даро и Хараппы (XXII—XVIII вв. до н. э.), поскольку немногочисленные письменные памятники этой эпохи еще не расшифрованы и нет никаких данных о существовании в то время философско-этических концепций.

² Краткое и яркое изложение истории Древней Индии см. в кн.: Алтонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. М., 1973; История Индии. В 4-х т. М., 1959, т. 1.— Подробную (по 1967 г.) библиографию можно найти в кн.: Библиография Индии. М., 1976.

ками (которые назывались «ганями» и «сангхами»), однако, независимо от своего политического устройства, главенствующую роль играли в них представители «дважды рожденных» — так называли тех, кто принадлежал к трем первым варнам — брахманам, кшатриям и вайшиям. В VI—III вв. до н. э. бурно растут города, развивается торговля, процветают ремесла. В это же время складывается система воспитания, весьма различная в рамках той или другой варны. Однако за пределами этой системы оказываются не только рабы и представители низшей варны — шудры, но и вайшии, а в «Законах Ману» даже кшатриям запрещается чтение и тем более толкование Вед.

Этническое, социальное и политическое многообразие древнеиндийского общества, порождавшее социальные конфликты, военные столкновения, приводившие к частым изменениям границ государств, возвышению одних и падению других, отражалось и в многообразии попыток разобраться в происходившем, истолковать положение человека в окружающем мире. Развитие философско-этической мысли в Древней Индии началось с осмысления и философского толкования мифа, предания.

Специалисты по древнеиндийской культуре различают ранний, ведический, период, затем период Упанишад, или эпический, и, наконец, период сложившихся школ, причем применительно к последнему периоду говорят о раннем (хронологически примерно до начала новой эры) и позднем этапах его существования³. Все исследователи проводят также традиционное деление школ на *ортодоксальные* (признающие авторитет Вед — «астика») и *неортодоксальные* (отрицающие авторитет Вед — «настика»). При этом все шесть ортодоксальных школ (санкхья, йога, вайшишека, ньяя, веданта, миманса) и две неортодоксальные (джайнизм и буддизм) характеризуются как идеалистические, и только одна неортодоксальная школа — локаята — интерпретируется как последовательно материалистическая⁴. На тенденциозность и схематизм такого деления указывают советские ученые и индийские исследователи, например Д. Чаттопадхья. Г. М. Бонгард-Левин и А. В. Герасимов⁵,

³ Следует отметить, что специальных исследований по этике Древней Индии в обширной литературе, посвященной культуре Древнего Востока, нет. Такой материал следует искать в работах по историко-философской проблематике (см.: Анникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965; Шейнман-Топштейн С. А. Платон и ведийская философия. М., 1978; Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955; Чаттопадхья Д. 1) История индийской философии. М., 1966; 2) Индийский атеизм. М., 1973; Бродов В. В. Индийская философия нового времени. М., 1967, гл. I; Шишкин А. Ф. Из истории этических учений. М., 1959, очерк, написанный Ю. А. Замошкиным; Очерк истории этики. М., 1969, и др.

⁴ См., напр.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 18.

⁵ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1975.

обращаясь к текстам ранней санкхьи, вайшишеки, ньяи и даже раннего буддизма и джайнизма, показывают не только значительность элементов материализма в этих концепциях, но и атеизм онтологии санкхьи, гносеологии вайшишеки и т. д. Данное обстоятельство позволяет утверждать, что материалистические и атеистические идеи были гораздо более широко распространены в Древней Индии, чем это полагала идеалистическая традиция, начиная со времени Шанкары (VIII—IX вв.) и Мадхавы (XIV в.) и кончая исследованиями современных буржуазных философов-идеалистов (С. Радхакришнан).

Все же, когда речь заходит об этике, и ученые-марксисты подчеркивают ее религиозную направленность⁶, объясняя это определенными идеологическими причинами. Действительно, в этике большинства школ преобладает идеалистическая тенденция, которая обнаруживается в Ведах, продолжается в Упанишадах и эпосе и закрепляется в религиозно-философской концепции веданты.

Веды (конец II — начало I тысячелетия до н. э.) — собрание религиозных гимнов. Из четырех вед старшей и важнейшей считается Ригведа. Она содержит «Гимн Пуруше», в котором изложена космологическая концепция, включающая историю возникновения мира и человека; в ней описывается, как при расчленении космического гиганта Пуруши возникли люди:

Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
Что его рот, что руки,
Что бедра, что ноги называется?
Его рот стал брахманом,
Его руки сделались раджанья,
Его бедра (стали) вайшья,
Из ног родился шудра⁷.

Эта концепция, многократно повторенная в Упанишадах с разнообразными добавлениями и уточнениями, приводится и в «Законах Ману»⁸, где говорится о том, что великий Брахма

⁶ Так, Н. П. Аникеев, который к материалистическим школам относит локайату, джайнизм, ньяя, вайшишека, санкхья и пурвамиманса, все же пишет, что у всех школ, за исключением чарваков, наблюдается религиозно-этическая направленность (Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии, с. 62).

⁷ Ригведа. М., 1972, с. 260.

⁸ По мнению Г. Ф. Ильина, правильнее называть «Наставления Ману в дхарме», поскольку «Законы Ману» не следует рассматривать только как «свод законов». Это произведение нужно понимать как «дхармашастру», т. е. правовой трактат, включающий, кроме того, широкий круг других, в том числе и нравственных, проблем. «„Дхармашастры“ включают предписания не только относительно гражданского и уголовного законодательства, но и относительно обязанностей членов различных вари, норм семейной жизни, культовые и даже санитарно-гигиенические предписания и т. д.» (Ильин Г. Ф. Предисловие.— В кн.: Законы Ману. М., 1960, с. 12).

как «воплощенная Мировая душа вселенной» в ее творческой активности почитаемая как «бог-созидатель»⁹ «ради процветания миров... создал из своих уст, рук, бедер и ступней... брахмана, кшатрия, вайшия и шудру»¹⁰. Здесь, как и в Ригведе, обосновывается изначальное неравенство четырех варн, т. е. четырех социальных групп древнеиндийского общества. Их назначение подробно разбирается в «Законах Ману». «Для сохранения... вселенной он, пресветлый [Брахма], для рожденных от уст, рук, бедер и ступней установил особые занятия»¹¹. Брахман «занимает высшее место на земле как владыка всех существ... Все, что существует в мире, это собственность брахмана: вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это»¹². Занятия брахмана — обучение, изучение Вед, жертвоприношения, раздача милостыни и получение даров. Кшатрия охраняет подданных. Вайшия занимается пастьбой скота, торговлей, ростовщичеством и земледелием. «Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим варнам со смирением»¹³. Это подчиненное положение шудры неизменно, ибо брахман «шудру, купленного или некупленного, может заставлять исполнять (вопреки его желанию) унижающее его услужение, ибо тот был создан Самосущим для услужения брахману. Шудра, даже отпущенный хозяином, не освобождается от обязанности услужения; ведь оно врождено для него, поэтому кто может освободить его от этого?»¹⁴. Неравенство, имущественное и социальное неравноправие, подчеркивается во всех наставлениях и положениях «Законов Ману»: «Жена, сын и раб — трое считаются не имеющими собственности: чьи они, того и имущество, которое они приобретают. Брахман может уверенно присваивать имущество шудры (раба), ибо у него нет никакой собственности, ведь он тот, имущество которого забирается хозяином»¹⁵.

Разумеется, такое бесправие не могло не вызывать социальных конфликтов. На их остроту намекает следующая шастра: «Надо ревностно побуждать вайшиев и шудр исполнять присущие им дела, так как они, избегая присущих им дел, потрясают этот мир»¹⁶. Еще более определенны в этом отношении высказывания в Артхашастре, приписываемой Каутилье (IV в. до н. э.): «Для государя главным бедствием является смута внешняя или внутренняя. По сравнению с внешней сму-

⁹ О толковании Г. Ф. Ильиным понятия «брахма» см. в кн.: Законы Ману, с. 268.

¹⁰ Там же, с. 23.

¹¹ Там же, с. 28.

¹² Там же, с. 29.

¹³ Там же, с. 28.

¹⁴ Там же, с. 183.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, с. 184.

той внутренняя является более зловредной, так как при этом имеется опасность, подобная той, которая возникает при непосредственной близости змеи»¹⁷. Здесь, как и в «Законах Ману», всячески подчеркивается важность власти. Не случайно во многих источниках политика называется «данда-нити», т. е. наука о наказании. Только пользующийся разумно средствами устрашения может сохранить существующий социальный порядок: «Нет ведь подобного средства удержания в своей власти живых существ, как жезл [наказание], так говорят учителя... Царь с грозным жезлом вызывает страх у существ, а у кого жезл мягкий, тем пренебрегают... Люди, принадлежащие к четырем кастам и четырем ступеням жизни, сохраняются царем при помощи жезла [наказания]... Мир с твердо установленными разграничениями между ариями, при установлении каст и ступеней жизни, охраняемый тремя Ведами, процветает и не гибнет... Соблюдение каждым своего закона ведет на небо и к вечности. При его нарушении мир погибает от смещения каст»¹⁸. Эти рассуждения в полной мере совпадают с тем, что говорится в «Законах Ману»: «Весь мир подчиняется [только] посредством Наказания, ибо трудно найти человека чистого; ведь только из страха Наказания весь мир служит пользе... Все варны испортились бы, все преграды были бы сокрушены и произошло бы возмущение всего народа от колебания в [наложении] Наказания»¹⁹.

В ряде источников дается иное, чем в брахманистской традиции, толкование возникновения варн и царской власти. Н. П. Аникеев сопоставляет две концепции, одна из которых изложена в «Махабхарате» (книга XII, «Мокшадхарма»), другая в буддийской «Дигха-никае». В эпоху критаяуга, первую после сотворения мира²⁰, в обществе царило всеобщее равенство, люди относились друг к другу с уважением и любовью. При их добродетельном, мирном образе жизни и полном согласии, довольстве и счастье они не знали никакой власти. Но с переходом от критаяуги к третаюге и двапараюге исчезают добродетели, мутится разум. Люди становятся алчными и лживыми, начинают присваивать то, что им не принадлежит. Возникает вражда, сильный угнетает слабого, утверждается «рыбий закон» (как крупная рыба пожирает мелкую, так сильный поработывает слабого). Словом, возникает хаос... Далее толкование существенно расходится. В «Махабхарате», следуя ведийской и брахманистско-индуистской традиции, говорится, что из-за того, что люди стали забывать своих богов, боги обратились к творцу

¹⁷ Артхашастра, или Наука политики. М.; Л., 1959, с. 168.

¹⁸ Там же, с. 19, 18.

¹⁹ Законы Ману, с. 128—129.

²⁰ Об этом говорится в Ведах, Упанишадах, с этого начинается изложение в «Мокшадхарме». Критаюга соответствует «золотому веку» в античной традиции.

Брахме, и Брахма составил для людей правила благочестивого поведения — дхарму, а Шива послал на землю царя Вираджу, который навел на земле порядок.

В Ведах, Упанишадах и эпосе мораль, закон, сама царская власть обязаны своим происхождением сверхъестественной силе, богу. Напротив, в «Дигха-никае» картина развития человеческого общества описывается без какого-либо элемента сверхъестественного. И здесь говорится, что первоначально в обществе господствовали всеобщее равенство, мир и согласие между людьми. Все изменилось из-за жадности людей и появления частной собственности. Люди начали копить блага, захватывать чужие рисовые поля, возникли распри, ненависть, и люди почувствовали необходимость установления власти и порядка. Собравшись вместе, они решили избрать наиболее добродетельного для восстановления справедливости и назвали его «махасаммата» (избранный всем народом). Поскольку он был хозяином всех полей (поле — кхеттанам), он стал «кхаттия» (кшатрия), а поскольку он угождал другим своим благочестием — его третье звание «раджа». Таково происхождение варны кшатриев. Столь же естественно, в результате выполнения людьми различных общественных обязанностей, возникли и другие варны — брахманы, вайшии, шудры²¹.

Выражением брахманистской традиции, наиболее последовательно отстаивавшей интересы брахманов и развивающей объективно-идеалистическую философскую концепцию, была веданта — школа, своим названием подчеркивавшая приверженность данной традиции.

1. Этика веданты

Название школы означает «окончание Вед». Ее основателем считается Бадараяна, составитель «Брахмасутры» (прибл. IV—II в. до н. э.).

Основа и начало всего — Брахман, понимаемый как абсолютная субстанция, первооснова всего сущего, «пребывающая в абсолютном покое, вечная и бескачественная божественная субстанция, из которой все исходит и куда все возвращается; она является не объектом поклонения, но объектом абстрактного мышления, посредством которого верующий стремится слиться с ней»²². В ней все находит начало и конец, она — единственная реальность: «Знай: оно сущее и не-сущее, наижеланное, то, что выше понимания людей... Поистине Брахман есть это бессмертное. Впереди — Брахман, позади — Брахман, спра-

²¹ Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии, с. 95—96.

²² См. примечание Г. Ф. Ильина к «Законам Ману» (Законы Ману, с. 268).

ва и слева. Он простирается вниз и вверх. Брахман поистине есть все это. Он — величайший»²³. Брахман установил такой порядок в созданном им мире: все связано со всем, совершается вечный круговорот, в непрерывное движение колеса жизни (сансары) втянуто все живущее. Мир, который невежда воспринимает в многообразии вещей и явлений, мир, кажущийся тому, кто следует ложному знанию, единственной реальностью, не более, как иллюзия, ибо истинно вечна и неизменна только Брахма — душа мира.

Если цель познания — освободиться от ложных представлений о мире, постичь истину, заключенную в Брахмане (в Брахме), то нравственная цель состоит в очищении, освобождении от страстей, ложных привязанностей, от «семи грехов» (пьянства, игры в кости, женщин, охоты, удара палки, брани и нарушения прав собственности²⁴), к которым люди склонны везде, и в конечном счете в возвращении в лоно Брахмана, т. е. в слиянии атмана (индивидуальной души) и разума с Брахманом — мировой душой. Так реализуется идеалистически понятое единство мира и человека, сформулированное уже в поздних Упанишадах: «Атман есть Брахман, Брахман есть атман»²⁵. Для этого нужно освободиться от вечного круговорота жизни, от сансары с ее бесконечными перерождениями. Освобождение — это награда, которая, однако, ожидает только члена варны брахманов за преданность, благочестие, исполнение долга: «Кто понятлив, разумен, всегда чист, тот достигает того места, откуда он больше не рождается»²⁶.

Для каждой варны и для каждого человека существует свой закон образа жизни — дхарма, которой необходимо следовать. В этом заключается исполнение морального долга. Тот, кто ищет земных благ, — заблуждается. Он ищет приятного, но не благого и тем самым удаляется от истины и добродетели. Благодаря разуму человек различает истинное благо, поэтому разум — критерий выбора нравственного блага. Разум, победившие стремления, соединяется с добродетелью, ибо «не отступающий от дурного поведения, беспокойный, несобранный, мятущийся разум поистине не достигает его даже с помощью познания»²⁷.

Эта мысль поясняется сравнением, которое аналогично описанию Платоном движения в мире идей: «Знай же, что Атман — владелец колесницы; тело, поистине, — колесница; знай что рассудок — колесничий; разум, поистине, — поводья. Чувства называют конями, предметы [восприятия] — их путями. [Атмана],

²³ Древнеиндийская философия. М. 1963, с. 242—243.

²⁴ Законы Ману, с. 131.

²⁵ См.: Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии, с. 49.

²⁶ Упанишады. М., 1967, с. 105.

²⁷ Там же, с. 101.

соединенного с телом чувствами и разумом, мудрые называют наслаждающимся. Кто не наделен распознаванием, чей разум никогда не сосредоточен, чувства у того не знают узды, словно дурной конь у колесничего.

Кто же наделен распознаванием, чей разум всегда сосредоточен, чувства у того знают узду, словно добрый конь у колесничего... Человек, у которого распознавание — колесничий, а разум — словно поводья, достигает конца пути этой высшей обители Вишну»²⁸.

Естественно, что лишь знающий брахман, бывший образцом добродетели, достигает высшего блага. Что же касается всех остальных, то наградою за их добродетельное поведение может быть лишь более высокое воплощение при очередном повороте колеса жизни: душа, ранее воплощенная в щудре, может воплотиться в вайщи, вайщи — в кшатрии... И наоборот, уклонение от дхармы влечет за собой более низкое возрождение — таков закон воздаяния (закон кармы). Общее требование добродетельного поведения конкретизируется в трех добродетелях. «Поистине должно обучаться этому тройному: „Сдерживайте себя, делайте дары, будьте милосердны“»²⁹.

Важнейшее для этики веданты и всей древнеиндийской этики понятие дхармы как индивидуального нравственного закона, должного, подробно характеризуется в Упанишадах и особенно тщательно в «Законах Ману». С наибольшей подробностью в них рассмотрена дхарма брахмана. По известным нам источникам³⁰, характеризующим жизнь брахмана, выделяются четыре периода, или стадии, называемые «ашрамами»; ученик (брахмачарин), домохозяин (грихастха), отшельник (ванапрастха) и нищенствующий странник, отрешившийся от мира аскет (санньясин). Для каждой из ашрам существует свой определенный закон и соответствующий ему тип поведения. При этом цели поведения — кама (удовольствие), артха (польза), дхарма (должное) и мокша (освобождение) по-разному характеризуются для разных стадий. В первых трех ашрамах допустимо сочетание первых трех принципов, поскольку на этих стадиях брахман «живет в мире и приемлет мир» как он есть. Однако следование кама и артхе подчинено дхарме, т. е. достижение удовольствия и полезного не должно противоречить нравственному. Например, половая любовь, о которой говорится как об удо-

²⁸ Там же, с. 104—105.

²⁹ Древнеиндийская философия, с. 186.— В «Брихадараньяка-упанишаде» этот текст переведен иначе: «Пусть же исполняют эти три [заповеди]: подавление [себя], подаяние, сострадание» (Брихадараньяка-упанишада. М., 1964, с. 135).

³⁰ Наиболее подробно соотношение четырех стадий жизни, четырех принципов поведения и изучения определенных жанров ведической литературы рассмотрено А. Я. Сыркиным в его кн. «Некоторые проблемы изучения Упанишад» (М., 1971, с. 232—241).

вольствии, нравственна лишь в том случае, если это — супружеская любовь, имеющая целью рождение детей. Особенно высоко оценивается деятельность домохозяина, который поддерживает существование трех остальных — ученика, отшельника и даже аскета, поскольку тот живет подаванием: «Как все реки находят пристанище в океане, так и пребывающие во всех этих ашрамах находят пристанище у домохозяина»³¹. Общей для всех, находящихся в четырех ашрамах, является «дхарма, имеющая десять признаков: постоянство, снисходительность, смирение, непохищение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Веды, справедливость и негневливость. Эта дхарма должна всегда исполняться»³².

Нравственным идеалом почитается аскет, нищенствующий странник, «свободный от желаний, отречением искупая свои грехи, он достигает высшей цели»³³ — мокши. Доброжелательное поведение, определяемое как дхарма брахмана, требует правдивости, благочестия, уважения к родителям, любви к детям, воздержания от воровства, убийства, прелюбодеяния и от всякого общения и помощи недостойным. Главное для брахмана — «неустанно читать Веду в надлежащее время; благодаря постоянному чтению Веды, чистоте, соблюдению религиозных обетов, кроткому обращению с живыми существами он помнит прежнее рождение»³⁴. «Благодаря добродетельному поведению он приобретает долголетие, благодаря добродетельному поведению — желанное потомство, благодаря добродетельному поведению — негибнущие богатства... Надо тщательно избегать всякого дела, зависящего от чужой воли, но что зависит от своей воли надо исполнять ревностно. Все зависящее от чужой воли — зло, все зависящее от своей воли — благо; необходимо знать это краткое определение блага и зла»³⁵.

Сохранение обычаев, традиционность — наилучшая гарантия правильного исполнения обязанностей: «Надо ходить по пути добродетельных, по которому ходили отцы, по которому ходили деды, идущий этим путем не гибнет»³⁶. Всякое отклонение от добродетели влечет за собой возмездие. То что порочный может благоденствовать в этом мире — лишь усугубляет его преступления и влечет более суровое наказание: «Адхарма (противоположное дхарме, порочный образ жизни.— В. И.), совершенная в этом мире, не сразу дает плод, как земля, но постепенно увеличиваясь, она подрезает корни совершающего ее. Если [наказание падает] не на самого [преступника, то] на сыновей, а если не на сыновей, [то] на внуков: но совершенная адхарма

³¹ Законы Ману, с. 125.

³² Там же.

³³ Там же, с. 126.

³⁴ Там же, с. 91.

³⁵ Там же, с. 92.

³⁶ Там же, с. 94.

не остается без последствий для совершающего [ее]. Благодаря адхарме он некоторое время процветает, потом находит блага, потом побеждает врагов, но [в конце концов] погибает с корнем»³⁷.

Поразительна скрупулезность, с которой перечисляются формы безнравственного и преступного поведения и положенные за них наказания. Ведение войны, управление страной и свершение справедливого суда — главное в дхарме царя-кшатрия. Однако «земной суд», наказание, налагаемое на преступника, не самое тяжкое, что ожидает следующего адхарме. Огромную роль в этике веданты имеет закон воздаяния, называемый карма. Закон кармы определяет судьбу человека в строгом соответствии с его поведением: «Воистину, человек состоит из намерения. Какое намерение имеет человек в этом мире, таким он становится, уйдя из жизни»³⁸. Как уже говорилось, этот закон связан с учением о цепи рождений в колесе жизни, сансаре: каждое следующее рождение предопределено деяниями в предшествующей жизни. В «Законах Ману», в последнем разделе, подробно описывается весь механизм кармы: «[Человек] вкушает плод совершенного деяния — доброго или дурного — так: умом — совершенное умом, словом — совершенное словом, телом — совершенное телом.

...Алчность к чужой собственности, размышления умом о дурном [т. е. о том, что может быть вредно для других или запрещено], приверженность к ложному [учению] — три рода греховного умственного действия;

оскорбление и ложь, а также клевету при всех условиях и бессвязную болтовню следует считать четырьмя родами [греховных] словесных действий;

присвоение неданных [вещей], нанесение вреда вопреки правилам, связь с чужой женой считаются тремя родами [греховного] телесного действия.

...Вследствие греха телесных деяний человек идет к состоянию неподвижности [т. е. возрождается растением], словесных — к состоянию птицы или животного, умственных — к состоянию человека низкого рождения»³⁹.

Так, вор, в зависимости от того, что он украл, возрождается в виде различных птиц и животных: «похитив зерно, он делается крысой, латунь — лебедем, воду — водяной птицей, мясо — коршуном, льняную ткань — лягушкой, корову — крокодилом, хорошие духи — мускусной крысой, домашнюю утварь — осой, повозку — верблюдом, женщину — медведем»⁴⁰ и т. п. Хотя это перечисление выглядит сегодня курьезом, оно, однако, позво-

³⁷ Там же, с. 93—94.

³⁸ Ч х а н д о г я -у п а н и ш а д а. М., 1965, с. 78.

³⁹ З а к о н ы М а н у, с. 253—254.

⁴⁰ Там же, с. 258.

ляет судить о сравнительной ценности перечисляемых объектов и — что достаточно важно! — о том, что женщина рассматривается (как и раб) в качестве вещи, безраздельно принадлежащей мужчине. Самое же тяжкое наказание и самые низкие перерождения ожидают преступника, убившего брахмана: «Убийца брахмана входит в утробу собаки, свиньи, осла, верблюда, коровы, козы, овцы, оленя, иттицы, чандалы и пулькасы»⁴¹.

Для каждой варны определены свои обязанности, свои добродетели, своя мера возмездия и своя справедливость. Удивительна степень неравенства, предписываемая «Законами Ману». Достаточно привести такую выдержку: «Одна четверть [покаяния, полагающегося] за убийство брахмана, предписывается за убийство кшатрия, одна восьмая — вайшия; но должно знать, [что за убийство] добродетельного шудры — шестнадцатая»⁴². Самым тяжким грехом считается оскорбление брахмана: «В рот оскорбительно отзывающегося об их [брахманов] имени и происхождении должен быть воткнут железный раскаленный стержень длиной в двенадцать пальцев. В уста и уши надменно поучающего брахманов их дхарме пусть царь прикажет влить кипящее масло... Низший, пытающийся занять место рядом с высшим, должен быть изгнан с клеймом на бедре...»⁴³

Средством, очищающим от грехов, наставляющим на путь добродетели, является аскетизм. «Мудрыми, обнаружившими Веду, было объявлено, что это все благо богов и людей имеет в аскетизме начало, в аскетизме — середину, в аскетизме — конец. Аскетизм для брахмана — приобретение священного [знания], аскетизм для кшатрия — охрана [рода], аскетизм для вайшия — хозяйственная деятельность, аскетизм для шудры — услужение... Что с трудом преодолевается, с трудом получается, с трудом достигается и с трудом исполняется, — все это достижимо посредством аскетизма, ибо [сила] аскетизма непреодолима»⁴⁴.

Впрочем и здесь брахманы обладают преимуществом, ибо только им доступно знание Вед, искупающее любое прегрешение: «Как огонь сразу зажигает своим пламенем топливо, находящееся в пределах его досягаемости, так огнем знания сведущий в Веде сжигает весь грех. Брахман, удерживающий в памяти Ригведу, не пятнается никаким грехом, даже уничтожив эти три мира, даже вкушая [пищу, полученную] от кого попало»⁴⁵.

Веданта — учение *объективного идеализма*, учение активно

⁴¹ Там же, с. 257. (Чандала — «низший из людей», пулькаса — рожденный от смешанного брака ишшада и шудрянки).

⁴² Там же, с. 239.

⁴³ Там же, с. 171.

⁴⁴ Там же, с. 249.

⁴⁵ Там же, с. 250—251.

защищающее интересы брахманов. Поэтому естественно, что все иные учения ведантисты объявляют ересью: «Веда — вечное око предков, богов и людей; предписание Веды непостижимо и неизмеримо: таково положение. Учения и те дурные философские системы (подразумевается джайнизм, буддизм и локаята. — В. И.), которые не основаны на Веде, не приносят плода после смерти, ибо они считаются основанными на темноте. Поэтому все иные [чем Веда, учения], которые возникают и погибают — новейшего времени, они бесплодны и ложны»⁴⁶. Те, кто сомневаются в истинности и святости знания, даваемого Ведами, никогда не достигнут истинного познания и погрязнут в безразличности. «...И вот эти ослепленные живут, [полные] привязанностей, губя пути к спасению, восхваляя ложное, принимая ложь за истину, словно в мираже. Погруженные в незнание, [но] считающие себя разумными и учеными, блуждают, скитаются дураки, словно слепцы, ведомые слепцом»⁴⁷.

Неприятие, а порою и прямая брань в адрес «ложных учений» косвенно свидетельствуют об их популярности и широкой распространенности среди народа, а также и о том, что ведантистам не была свойственна терпимость к своим идеологическим противникам. Только знающий Веда брахман — носитель истины, и его авторитет не подлежит никакому сомнению: «Дхарма, которую устанавливает даже [только] один брахман, знающий Веду, должна признаваться за высшую дхарму, а не объявленная мириадами невежд»⁴⁸.

Стоит отметить, что в «Законах Ману» постоянно подчеркивается одно немаловажное обстоятельство: просто принадлежности к варне брахманов еще недостаточно, необходимо познание брахманом Вед. Очевидно, что ко II в. до н. э. социальное расслоение в Индии ушло весьма далеко и коснулось внутриварновых отношений. Во всяком случае, в «Законах Ману» есть положения, из которых можно заключить, что принадлежащие по рождению к варнам брахманов и кшатриев находились и в зависимом положении, например в услужении у других брахманов. Вот почему одного указания на происхождение стало недостаточно. Учителями, наставниками являются брахманы, познавшие Веда, именно они составляют идеологическую верхушку в древнеиндийском обществе и весьма ревниво защищают свое положение.

Многие из моментов этического учения веданты, восходящего к моральным наставлениям Вед, свойственны и другим религиозно-этическим концепциям Древней Индии. Поэтому в дальнейшем мы будем останавливаться лишь на специфических особенностях этих концепций.

⁴⁶ Там же, с. 261.

⁴⁷ У п а н и ш а д ы, с. 166—167.

⁴⁸ З а к о н ы М а н у, с. 262.

2. Этика йоги

Надо сказать, что философско-этическая концепция йоги достаточно позднего происхождения и связана с «Йога-сутрой» — произведением, которое традиция приписывает Патанджали (II в. до н. э.). Однако многообразная практика йогических упражнений гораздо более древняя: о них говорится не только в «Махабхарате», но и в Упанишадах, а некоторые из действий, которые предписываются йогой, можно найти в Ведах. Посмотрим, что же отличало учение йоги от других направлений древнеиндийской философии. Здесь необходимо обратить внимание на два момента.

Первый: если веданта рассматривает человека как пассивного исполнителя предписаний и правил Вед, требуя от него повиновения и следования наставлениям брахманов, то йога, ставя те же цели, требует активности и ответственности людей за свои поступки. Человек сам способен идти вверх, к освобождению, а практические средства йоги, точнее, степень овладения ими, показывают, насколько он преуспел на пути добродетели. Подобный «демократизм» йоги, полагающий, что любой человек, а не только брахман, может совершить путь к освобождению, не имеет ничего общего с «демократизмом» буддизма, о котором речь еще впереди. Видимо, йога связана с древними магическими обрядами, представленными во второй и четвертой книгах Веды — «Атхарваведе» и «Яджурведе». Ведь колдун тем и отличается от жреца, что не просит, а приказывает потусторонним силам, заставляет их служить ему. От древнего предания берет начало и вера в сверхъестественную силу духа йога, достигшего высших ступеней сосредоточения: «Утверждают... что... йогин приобретает особую силу. Он может... приручать диких животных; доставать любую вещь с помощью простого желания; знать непосредственно прошлое, настоящее и будущее; видеть через закрытые двери; проходить сквозь каменную стену»⁴⁹. Впрочем, уже наставления Патанджали не рекомендуют обращаться к такой «практике», ибо назначение йоги религиозно-этическое — служить «освобождению» индивида.

Второй момент, который нам хотелось бы отметить, это широкая распространенность и популярность йогических упражнений, к которым обращаются отнюдь не только следующие данной системе. Поэтому йогу в одних случаях называют дополнением санхьи⁵⁰, а в других — связывают с ведантой. Кроме того, восьмеричные средства йоги включают в «путь к осво-

⁴⁹ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. с. 260; см. также: Радхакришнан С. История индийской философии. М., 1956, т. 1.

⁵⁰ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии, с. 228.

бождению» и такие неортодоксальные учения, как джайнизм и буддизм.

Бесспорно весьма интересным в учении йоги является глубокая разработка психологических проблем, своеобразной «психотерапии», «аутотренинга», понимание тесной связи между физическим и психическим состоянием человека⁵¹, правда, с идеалистических позиций. Задача этики йоги — освободить ум (читту) от всех ложных представлений путем физических и психических упражнений. Нравственным идеалом в йоге является мудрец, свободный от всего, что привязывает человека к миру. Поскольку все многообразие мира есть лишь иллюзия — майя, являющаяся следствием замутненности читты, главная задача йогина состоит в том, чтобы очистить ум от всего ложного, достичь его ясности, ибо заблуждения ума есть то, что человек по неразумию принимает за действительные изменения в якобы существующем мире. Только с прекращением всех смен душевных состояний достигается невозмутимое спокойствие, незамутненная чистота ума, его «пустота», и человек погружается в недеятельное, неподвижное, неизменное бытие-небытие, достигая тем самым освобождения. Восьмеричные средства йоги и служат для достижения этого конечного состояния. Они делятся на *внешние* и *внутренние*.

В числе первых выделяются воздержание, т. е. преодоление всех порочных стремлений, и культура, т. е. развитие положительных привычек. К последней относятся собственно гигиенические и моральные правила (очищение тела омовением, принятие чистой пищи); выработка хороших чувств (дружелюбие, доброжелательность, бодрость); привычка довольствоваться малым, переносить холод и зной; строгое соблюдение религиозных обетов, чтение религиозных книг, размышления о боге и смирение. Дисциплина тела (асана) и дыхания (пранаяма) — это средства, позволяющие путем специальных упражнений научиться сохранять неподвижность тела и сдерживать дыхание с тем, чтобы продлить состояние сосредоточения. Удаление чувств от их объектов — эффективный контроль ума над чувствами, «в таком состоянии ум не подвергается действиям зрительных образов и звуков, проникающих через глаза и уши, но подчиняет себе эти чувства и заставляет видеть и слышать

⁵¹ Там же, с. 229—230.— Следует помнить, что увлечение «гимнастикой йогов» в XX в. и связанные с этим рассуждения о ее благотворном психофизиологическом воздействии, как правило, не имеют ничего общего с действительным назначением этих упражнений в восьмеричном пути йоги, поскольку в этом учении упражнения имеют сугубо подчиненную задачу: достичь такой степени овладения собственным телом и протекающими в нем процессами, чтобы оно не мешало внутреннему сосредоточению и достижению нирваны.

собственные объекты... Это требует твердой воли и длительной практики»⁵².

К внутренним средствам относятся последние три ступени йоги: *внимание* — дисциплина ума, сосредоточение на одном определенном объекте (пуп, переносица или трудноотличимый от фона единичный предмет, например, листок дерева, камушек, лежащий на берегу среди таких же камней); *размышление* — умственное созерцание объекта, непрерывное и ничем ненарушаемое; наконец, *сосредоточение*, при котором «ум теряет себя в объекте», т. е. джива (единичная душа) сливается с атманом (мировой душой), и йогин достигает нирваны.

Для йогина вся жизнь — поиски мира и спокойствия. Цель эта достигается лишь тогда, когда его «я» овладевает своей сущностью — «чистым» сознанием и тем самым освобождается от всех страданий. Таким образом, в конечном пункте йога совпадает с ведантой с той, однако, разницей, что достижение мокши в веданте совершается душой, навсегда отделившейся от тела и выпавшей из колеса жизни, а йогин может достичь освобождения еще при жизни, правда, на относительно короткие моменты.

О конечном состоянии, к которому стремится йогин, в разных источниках говорится по-разному. Дело в том, что восьмеричный путь спасения, а нередко и все учение йоги, рассматривается не как самостоятельная философская система, а как практическое руководство, пригодное для достижения освобождения как цели самых различных философско-этических систем. Об этом говорит Д. Чаттопадхьяя: «Первобытного заклинателя, предававшего таинственной практике и ошибочно принимавшего достигнутые таким образом гипнотические и каталептические состояния за состояния, в которых будто бы приобретались огромные сверхъестественные силы, очевидно, не волновал вопрос о том, чтобы найти всему этому какое-то теоретическое объяснение. Но в последующий период наши философы — представители различных систем — стремились к тому, чтобы как-то привести это наследие, доставшееся им от первобытного общества, в соответствие со своими философскими взглядами»⁵³. Большинство авторов связывает практику йоги с теорией школы санкхья. Однако обращаются к ней и поздние ведантисты, и джайнисты, и буддисты. Поэтому-то конечная цель йоги — «блаженство самопознания», «погружение в себя при полном освобождении от всех объектов», «достижение чистого сознания» — истолковывается и в духе достижения мокши (ведантистами) и освобождения (джайнистами) и нирваны (буддистами).

⁵² Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 259.

⁵³ Чаттопадхьяя Д. История индийской философии, с. 174.

3. Джайнизм

Поскольку ортодоксальные школы выражали интересы брахманов, защищали нерушимость строя варн, то это неизбежно вело к появлению демократических учений. И действительно, в VII—VI вв. до н. э. появляются *неортодоксальные*, «еретические» учения, которые находились в оппозиции к традиционному брахманизму. Джайнизм нередко называют философией кшатриев. Во всяком случае считается, что его легендарный основатель — Джинна (что значит Победитель) был кшатрий. Предание гласит, что за ним следовали двадцать три тиртханкара (т. е. проповедника), достигшие освобождения. Последним, двадцать четвертым, был Вардхамана, принявший имя Махавиры (Великий Герой), предположительно живший в VI в. до н. э. и якобы ставший учителем Будды.

В современной идеалистической историко-философской мысли Индии⁵⁴ джайнизм, как и буддизм, обычно называют «религией без бога» в том смысле, что бог — творец мира, подобный Брахме в веданте или Саваофу в христианстве, не признается джайнистами. Исследователи-марксисты (в СССР Н. П. Аникеев, В. В. Бродов, Н. Р. Гусева, Г. М. Бонгард-Левин и А. В. Герасимов; в Индии Д. Чаттопадхьяя) уделяют особое внимание атеистическим идеям раннего джайнизма и буддизма, подчеркивают, в частности, что многие джайнистские мыслители, защищая точку зрения несотворенности мира, дали глубокую и логически убедительную критику непоследовательности и противоречий теистических концепций «творения». Однако впоследствии и джайнизм и буддизм создают свой «пантеон святых», весьма сложный религиозный ритуал и т. п. Что же касается этики, то она в обоих учениях изначально *идеалистична*.

В джайнизме мы встречаемся с весьма своеобразной системой категорий, которые лишь отчасти соответствуют по содержанию категориям других систем. Так, например, признавая существование индивидуальной души (дживы), подобно ряду текстов Упанишад, говоря о колесе жизни (сансаре), знакомому нам по учению веданты и широко используемому в буддизме, вместе с буддистами пользуясь понятием нирваны, джайнисты создают свои, весьма оригинальные онтологию и гносеологию, пронизанные материалистическими идеями, вплоть до попытки объяснить строение души как некоей особо тонкой материи (что напоминает учение древнегреческих атомистов). Еще более своеобразно у джайнистов понимание кармы и ее воздействия на дживу.

Не углубляясь в собственно онтологическую и гносеологиче-

⁵⁴ См. упоминавшиеся труды С. Радхакришнана, С. Чаттерджи и Д. Датта.

скую проблематику джайнизма⁵⁵, ограничимся только тем, что необходимо для понимания его этической концепции.

Джайнизм учит: мир материален, никем не создан и существует вечно в непрерывном процессе изменений, обусловленных различными вариантами взаимодействия мельчайших частиц материи (пудгала) — атомов (ану) и молекул (скандха), их распада, соединения и их одновременного сосуществования. По-разному и противоречиво объясняют джайнисты связь материального и духовного начал: с одной стороны, протяженные субстанции подразделяются на два вида — живые (джива) и неживые (аджива); с другой — душой (также называемой джива) наделяются практически все существа, и различие состоит лишь в «количественном соотношении» души и материи. Процесс «материализации» души уподобляется джайнистами постепенному замутнению светлой, всеведущей и блаженной души. Тонкая материя — карма (кармическая материя) «прилипает» к душе (дживе) так, как пылинки прилипают к чистой маслянистой поверхности, и отягощает ее.

И здесь совершается переход от общефилософского тяготеющего к материалистической трактовке рассуждения, к этике в духе идеалистического дуализма: кармическая материя «прилипает» к душе в результате деятельности души, и чем грубее и безнравственнее деятельность, тем более устойчива и тяжела карма, «прилипающая» к душе. Накопленная карма ведет к возникновению новой кармы, и душа, отягощенная материей, оказывается втянута в круговорот сансары. Поскольку любое воплощение, любая связь души с телом — источник страданий, постольку целью учения является, во-первых, освобождение души от всякой зависимости от материального мира и, во-вторых, достижение совершенства и погружение в недеятельное бытие, т. е. спасение души.

Поскольку карма, «прилипающая» к душе, есть следствие действий самой души, джайнистское толкование закона судьбы не фаталистично. Душа обладает свободой выбора. Зависимость души имеет внутреннюю и внешнюю причины. К первой относятся страсти, гнев, гордость, ослепление, жадность. Падение души начинается в мыслях, приводящих к привязанности души к дурным наклонностям. Вторая причина связана с тем, что душа заключена в теле. Падение души способствует более тесному соединению души с телом, подобно тому, как в одном сосуде перемешиваются вода и молоко или как в раскаленной болванке воедино слиты огонь и железо.

⁵⁵ Наиболее полное изложение собственно философских взглядов джайнистов см.: Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968. Достижения джайнистского рационализма, их логика и диалектика рассмотрены в кн.: Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии. с. 252—271. Краткий и яркий очерк джайнизма содержится в книге: Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 310—318.

Естественные атрибуты души — совершенное знание, совершенная интуиция, высшее блаженство — оказываются недоступными человеку, пока он привязан к земному. Лишь приостановив приток материи к душе и затем полностью устранив материю, с которой душа была связана, возможно, наконец, освободить ее. Путь освобождения есть путь знания, ибо невежество порождает страсти. Изучать то, что говорили учителя, признать их авторитет и поверить в них — вот тогда ищущему освобождения откроются «три жемчужины пути к спасению», так называемая триратна: *правильная вера, правильное познание и правильное поведение.*

Правильная вера есть уважение к истине. Она не фанатична, а рационалистична. Постепенно углубляясь в изучение взглядов учителей, ищущий истины достигает совершенной веры. Правильное познание — это познание реальной природы «я» и «не-я», дживы и адживы, т. е. души и материи. Совершенное знание и совершенная вера сливаются, образуя абсолютное всеведение. Абсолютное всеведение предваряет правильное поведение. Все, что касается правильного поведения, разработано в джайнизме с особой тщательностью.

Суть правильного поведения заключена в исполнении «пяти великих обетов» (панча-махаврата), которые признаются и буддистами (панча-шила). Как видно из содержательной характеристики этих обетов, они во многом похожи на христианские заповеди, ибо в идеализированной форме включают простые требования морали, имеющие очень общий, почти лишенный исторической конкретности характер. Следует отметить, что на содержании обетов, и особенно первого и определяющего — «неповреждение жизни», отразилось представление о всеобщей одушевленности природы. Кратко остановимся на содержании данных принципов:

1. *Неповреждение жизни* (ахимса). В его основе — учение о всеодушевленности, поскольку не только животные, но и растения имеют душу, а «вред жизни» — это и «вред душе», которая есть высшая ценность⁵⁶. Отсюда предписание безграничной осторожности в обращении с любыми формами жизни. В соответствии с ахимсой запрет налагается на охоту, рыболовство, земледелие, поскольку обработка земли может повлечь гибель мельчайших существ, обитающих в почве. Даже убийство насекомого рассматривалось как тяжкий грех. Джайнисты-подвижники, чтобы невольно не нарушить обет ахимсы, дышали через кусок ткани, чтобы не втянуть в нос или горло малой мошки. Джайны заботятся и о домашних животных и о зверях, живу-

⁵⁶ Стоит отметить, что ахимса и ее толкование прямо противоречат брахманистской концепции, получившей развернутое содержание в «Бхагавадгите», согласно которой убийство, смерть тела не более, чем иллюзия, и потому нет вины на том, кто убивает, выполняя долг.

щих на свободе. Уважение к жизни в любом ее проявлении основывается на суждении о том, что душа, на какой бы низкой ступени она ни была, может стать столь же великой, как и всякая другая. Здесь в негативной, религиозно-этической форме обнаруживается абстрактный принцип равенства, противоречащий брахманистско-ведантской концепции.

2. *Воздержание от лживости (сатья)*. Всегда говорить правду, причем правду хорошую, приятную и полную, правду, основанием которой является уважение к жизни, а целью — истина. Жадность, страх, гнев, а также грубость, поношение, цинизм, привычка острить несовместимы с соблюдением обета воздержания от лживости. Сатья находит опору в ахимсе, ибо ложь есть разновидность причинения вреда жизни.

3. *Воздержание от воровства (астейя)*. Основание астейя джайнисты также возводят к ахимсе: «благополучие — внешний покров жизни, нарушить его — причинить вред жизни»⁵⁷ Все же священность собственности, возведенная в заповедь, показывает, что этот принцип (как и соответствующие заповеди в «Десятисловии» Ветхого завета) по крайней мере не древнее возникновения частной собственности.

Итак, мы видим, что первые три обета касаются принципов отношения людей к жизни других, определяют характер межличностных отношений и отношений человека к природе. Два последних обращены на самого ищущего освобождения, связаны с отношением подвижника к собственным земным привязанностям.

4. *Воздержание от потворства своим слабостям (брамачарья)*. Чтобы исполнить этот обет, надо отказаться от брака, от любых плотских удовольствий, но этого мало: надо отказаться и от духовных слабостей, например от надежды после смерти оказаться в раю, вообще от всего, что хотя бы в мыслях может вызвать положительные эмоции.

5. *Воздержание от всех привязанностей (апариграха)*. Этот принцип доводит предыдущий до логического завершения. Он требует отказа от всех привязанностей к объектам, которые вызывают у человека удовольствие, будь то приятный звук или прикосновение, цвет, вкус или запах. Это доведенный уже до абсурда физический и духовный аскетизм.

Нравственным идеалом в джайнизме является мудрец — святой. Душа, достигшая освобождения, служит маяком, примером для других. Этот идеал в принципе осуществим каждым человеком, независимо от его принадлежности к той или иной варне; он целиком во власти индивида, так как достигается личными усилиями, личным совершенствованием, личным нравственным мужеством. Поэтому достигший освобождения души от

⁵⁷ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 103.

ее связей с материей есть победитель (джина) и герой (вира). Его душа овладевает безграничным знанием, безграничной верой, безграничной силой и безграничным блаженством.

В джайнистскую общину (сангху) входили монахи, монахини, верующие миряне; рабы в нее не допускались. Для членов общины провозглашался принцип равенства. Верующие миряне обязаны были соблюдать первые три обета. Монах — высший член общины являлся идеалом для верующих. В своем следовании всем пяти обетам принцип аскетизма он доводил до абсолютной крайности. Одна из сект джайнизма — дигамбары — отвергала одежду, считая покрытие тела ткапью низменным стремлением к житейским удобствам. Имущество аскета-дигамбара — миска для еды из скорлупы кокосового ореха и опахало, которым он подметает землю перед тем как сесть. Он ведет скитальческий образ жизни и поддерживает силы милостыней. Завершенной формой аскетизма у джайнов являлась добровольная голодная смерть: такое самоубийство считалось высшим подвигом и разрешалось только монаху, уже достигшему «освобождения». По преданию именно так закончил свою жизнь Вардхамана.

В конечном счете этика джайнизма в своей основе эгоистична и индивидуалистична, поскольку монах-подвижник целиком сосредоточен на своем личном «освобождении» и исполнен презрения к миру. Это умонастроение точно передает поучение, согласно традиции, произнесенное Махавирой в назидание одному из своих учеников:

Как капля росы, скользнувшая по травинке,
Длится лишь мгновение —
Так и жизнь человека.
Всегда будь настороже, Гаутама!
Ибо душу, страдающую от беззаботности,
Вихрем несет по Вселенной
Злая и добрая карма.
Всегда будь настороже, Гаутама!
Итак, отбрось все привязанности,
Будь чист как лотос, как воды осенью.
Свободный от всяких уз,—
Всегда будь настороже, Гаутама!⁵⁸

Следует подчеркнуть, что в первые столетия своего существования джайнизм добился значительного распространения, в IV—III вв. до н. э. он даже соперничал с буддизмом, однако в новое время постепенно стал превращаться в замкнутую секту. Все же, как отмечают исследователи, роль джайнистской традиции в истории индийской культуры была весьма велика: «Ее мыслители и философы были связаны с прогрессом научного знания, им принадлежит множество сочинений по различным

⁵⁸ Бэшем А. Чудо, которым была Индия, с. 317—318.

дисциплинам, причем эта связь с развитием конкретных областей знаний закономерно вытекала из общего духа ее философии, отличавшейся тенденцией к реализму и признанию достоверности сведений о предметах и явлениях, получаемых в опыте»⁵⁹. Это было возможно благодаря атеистической и материалистической традициям, идущим от раннего джайнизма.

4. Буддизм

Это учение возникло на рубеже VI—V вв. до н. э. Его основателем считается Сидхарта Гаутама, после отшельничества получивший имя Будда (Просветленный). Первоначально буддизм отразил пассивный протест против варь и засилья брахманов. Отрицая священный характер Вед и Упанишад, сторонники буддизма утверждали всеобщее равенство людей — равенство в страдании. Это учение получило широкое распространение: в Индии в IV—III вв. до н. э. оно стало государственной религией; очень популярным оно было на Цейлоне, в Бирме, Сиаме, Тибете, Китае, Корее и Японии. Правда, в самой Индии между VI и X столетиями буддизм уступает место новым разновидностям шиваизма и вишнуизма, однако как одно из направлений религиозно-философско-этической мысли он сохраняется и до настоящего времени.

Подобно джайнизму, буддизм «религия без бога-творца», в его философии содержатся материалистические элементы. Мир состоит из частиц — дхарм, которые являются «носителями» своего признака и составляют ткань мирового вещества; сам мир — вечно текущий и изменяющийся поток. Бытие имеет две формы: проявленное — сансара (путь превращений) и непроявленное — нирвана. Вечной и неизменной души, которая и в веданте, и в йоге, и в джайнизме отягощена материей (пороком) и проходит путь превращений, буддизм не признает (во всяком случае ранний буддизм). Д. Чаттопадхьяя специально подчеркивает эту особенность буддизма: «Идея Упанишад: душа является чистой субстанцией, не подверженной никаким изменениям. Поскольку, дескать, душа есть первичная реальность, то все конкретные психические состояния в конечном счете нереальны. Ранний же буддизм проповедывал как раз обратное: реальны преходящие ощущения и мысли вместе с физическим остовом, с которым они связаны, а идея о какой-либо душе, возвышающейся над всем этим, есть ничто иное, как предрасудок»⁶⁰.

⁵⁹ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии, с. 254.— Поскольку джайнские мыслители, внесшие существенный вклад в рассмотрение проблем онтологии, гноссологии и логики, в изложение начал физики и биологии жили в эпоху средневековья, здесь их взгляды не рассматриваются.

⁶⁰ Чаттопадхьяя Д. История индийской философии, с. 183.

Есть некоторая целостность, поток жизни, который обусловлен непрерывностью причинно взаимосвязанных изменений. Новое рождение не есть переселение души, переход ее в другое тело, ибо оно есть возникновение последующей жизни, вызванное настоящей. «Эта целостность часто объясняется с помощью светильника, горящего всю ночь. Его пламя каждого момента зависит от условий этого момента, но отлично от пламени в другой момент, который зависит от других условий. И тем не менее здесь налицо неразрывный ряд различных огней. Так же как одно пламя может зажечь другое, хотя и отличное от него, но причинно с ним связанное, так и конечная стадия этой жизни может явиться причиной начала следующей»⁶¹. Горящий светильник — сансара, потухший — нирвана (ибо потухший огонь не исчезает, но переходит в новое состояние). Именно поэтому сансара — деятельное, изменяющееся бытие, а нирвана — недейтельное, а потому исвободное от изменений бытие.

Впрочем, в раннебуддийских источниках, восходящих к еще не обожествленному Будде, который происходил из рода Шакьев и учил мудрости устно, подобно афинскому Сократу, вопросы мироздания не занимали значительного места. Более того, на них Будда вообще не отвечал, считая, что каждый ответ — односторонен и противоречив. Подобно слепым в притче, которые хотели узнать, что такое слон и спорили друг с другом до хрипоты, отстаивая свое представление о слоне, хотя один ощупал лишь его ногу, другой — хобот, третий — бивни, а четвертый — хвост, и никто из них не владел целостным образом животного, создатели разных философских школ тратят время в бесплодных препирательствах о сущности мироздания, но их ограниченность исключает возможность истинного ответа.

Есть десять неразрешимых для человеческого ума, а потому и бесполезных вопросов: вечен или не вечен мир? конечен он или бесконечен? тождественна ли душа телу или нет? бессмертен или смертен познавший истину? будет ли познавший истину одновременно смертным и бессмертным или, наоборот, ни бессмертным, ни смертным? Надо оставить бесполезные вопросы. Лишь глупец вместо того, чтобы извлечь из бока отравленную стрелу, пускается в размышление о том, из чего она сделана и кто ее пустил. Мир полон страданий, и действительная, насущная задача всякого учения состоит в том, чтобы найти путь избавления от них.

Согласно легенде, царевич Сидхарта Гаутама, живший в полном довольстве среди юных сверстников, однажды отправившись на прогулку, впервые увидел больного старика и похоронную процессию. Услышав, что болезнь, старость и смерть ожидают каждого, он, потрясенный, удалился от людей и в от-

⁶¹ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 125.

шельничестве познал четыре благородные истины, которые и возвестил людям.

Д. Чаттопадхья, не сомневающийся в историческом существовании Будды, полагает, что причиной его обращения к проблеме страданий и избавления от них была ломка родового строя, возникновение государств Магадхи и Косалы, повлекшее за собой истребление целых племен или обращение их членов в рабство, становление строя эксплуататоров и эксплуатируемых со всеми пороками, присущими господству собственников. Однако эпоха крушения родового строя исторически не может быть вписана в рамки жизни одного человека или одного поколения. И Веды, и особенно «Махабхарата», во многих эпизодах отразили столкновение родовой и государственной, классовой, морали. Быть может, вернее сказать, что в раннем буддизме отразилось возмущение человека лишениями и страданиями, которые принес строй варн, что в нем сконцентрировались отчаяние и бессилие страдающих, их пассивный протест. В таком случае возникает некоторая аналогия (в проповеди этических норм) буддизма с ранним христианством и стоицизмом. Эта точка зрения разделяется некоторыми советскими исследователями⁶². Как бы то ни было, но бесспорно, что этика в буддизме занимает довлеющее положение, и на этом основании С. Чаттерджи и Д. Датта утверждают, что «Будда был главным образом учителем этики и реформатором, но не философом»⁶³.

Есть четыре полезных вопроса о несчастье, и ответом на них являются четыре благородные истины, постигнутые Просветленным. Изложенные в наиболее сжатой форме, они гласят:

Жизнь в мире полна страданий;
есть причина этих страданий;
можно прекратить страдания;
есть путь, ведущий к прекращению страданий.

В бенаресской проповеди истины Будды изложены более развернуто. «Вот, о монахи, благородная мысль о страдании. Рождение есть страдание, болезнь есть страдание, соединение с нелюбимым есть страдание, разлука с любимым есть страдание; короче говоря, пятикратная привязанность [к земному] есть страдание.

Вот, о монахи, благородная истина об источниках страдания: это жажда [бытия], ведущая от рождения к рождению, связанная со страстью и желанием, находящая удовлетворение там и тут, а именно: жажда удовольствий, жажда бытия, жажда могущества.

⁶² См.: Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии; Бродов В. В. Индийская философия нового времени.

⁶³ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 106—107.

Вот, о монахи, благородная истина о прекращении страдания: это уничтожение жажды путем полного подавления желаний, ее удаление и изгнание, отдаление самого себя от нее, ее недопущение.

Вот, о монахи, благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания. Это священный восьмеричный путь, а именно: праведная вера, праведное намерение, праведная речь, праведные поступки, праведный образ жизни, праведное усилие, праведная мысль, праведная самососредоточенность»⁶⁴.

Первая истина Будды — это концепция пессимизма, типичная для большинства древнеиндийских философских систем. Жизнь полна страданий, удовольствия — кратки, временны, иллюзорны, и утрата их — новые страдания.

Вторая истина об источнике страдания полагает, что им является сама жизнь, тот ее круговорот, из которого нет выхода для незнающего, глупца, невежды. Это колесо жизни (сансара) представляет собой причинно обусловленную цепь материальных и психических элементов, причем превалируют вторые, они-то прежде всего и детерминируют прикованность к колесу жизни. «Из неведения (авидьи) возникают впечатления и предрасположения (сансары), из предрасположений возникает сознание (виджняна), из сознания возникает психофизическое единство (намарупа), из психофизического единства возникают шесть аятан (то есть пять органов чувств и манас), из шести аятан возникает контакт (спарша), из контакта возникает ощущение (ведана), из ощущения возникает жажда (или желание, тришна), из жажды возникает привязанность (упадана), из привязанности возникает желание быть рожденным (бхава), из желания быть рожденным возникает рождение (джати), из рождения возникает старость и смерть, печаль, стелание, страдание, уныние и отчаяние. Таково происхождение бездны страданий»⁶⁵. Итак, поиск корня страдания привел Будду к заключению о неведении, невежестве (авидьи). Рационализм, присущий всей этике Древнего мира, здесь обнаруживается особенно ярко. Наконец, в этом учении нет никакого намека на социальные причины страданий.

Третья истина (о прекращении страданий) развернута в буддизме как *учение о нирване*. Здесь, как и в других вопросах, различия раннего и позднего буддизма весьма значительны. Нирвана — это прекращение перерождения, освобождение от страданий, ибо они есть следствие непрерывной цепи перерождений и изменений. В положительном смысле нирвана — состояние безмятежности, невозмутимости и бесстрастного самообладания, которое, однако, не есть апатия или полное удаление от мира. Напротив, Будда, достигший просветления, еще сорок

⁶⁴ Чаттопадхьяя Д. История индийской философии, с. 177.

⁶⁵ Там же, с. 182.

пять лет продолжает свою деятельность учителя, основателя монастырей (братств, сангх). Предание гласит: сердце Будды, просветленное сердце, забилося горячей любовью к людям, охваченным страданием. «Он решил, что сооруженный им с таким усилиями плот, на котором он переплыл поток страданий, должен быть оставлен другим, не должен исчезнуть»⁶⁶. Цель освободившегося, достигшего нирваны человека — в деятельной помощи другим, в заботе об их моральном подъеме, в служении людям во имя их избавления от страданий. Для того, чтобы пояснить ту активность, которой должен отличаться постигший истину и достигший освобождения, важно иметь в виду рассуждение Будды о двух родах человеческих поступков. Те, которые совершаются под влиянием привязанности, ненависти и ослепления (рага, двета и моха) усиливают жажду жизни, привязанность к ней и рождают семена кармы, вызывающей перерождение⁶⁷. Напротив, поступки второго рода, совершаемые с пониманием подлинной сущности бытия, лишены привязанности, не порождают кармы и, следовательно, перерождения⁶⁸. Правда, наряду с этим толкованием в позднейшее время существенно и иное, чисто негативное понимание нирваны как освобождение от страданий путем достижения полного бесстрастия, безразличия, равнодушия к окружающему. Можно отметить, что первое толкование буддистами нирваны приближает их понимание цели и смысла жизни мудреца к атаксии Эпикура, а второе — к апатии Зенона. Как бы то ни было, но и в том, и в другом случае нирвана есть цель, есть избавление от страданий, и восьмеричный благородный путь ведет именно к ней.

Четвертая истина Будды и есть описание пути к достижению нирваны. В ней очень много общего с джайнизмом, хотя в буддизме несколько смягчен ригоризм и крайний аскетизм джайнов. Это — путь, которым следовал Будда и который доступен каждому, и монаху и непосвященному. Он состоит в приобретении восьми добродетелей:

1. *Правильные взгляды*. Они формируются лишь тогда, когда человек освобождается от заблуждений. Поэтому для его

⁶⁶ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 114.

⁶⁷ Здесь очевидна связь с кармической материей и толкованием кармы у джайнов.

⁶⁸ Различение двух родов поступков, двух видов деятельности и их результатов (Будда поясняет это различие результатом от посева зерна обычного и зерна бесплодного) — весьма глубокая в основе мысль об отличии поступка нравственного и безнравственного. В таком толковании оказывается, что освобождение (нирвана) сходно с состоянием недеяния у Лао-цзы (см. след. главу); а нравственный поступок толкуется очень близко к его пониманию в «Бхагавадгите». И, наконец, это толкование в определенном смысле аналогично различению Кантом действий, совершаемых по долгу или по склонности, т. е. на основе категорического императива или на основе императива гипотетического.

нравственного совершенствования необходимо понять четыре благородные истины Будды.

2. *Правильная решимость.* Она означает отрешение от привязанности к миру, от дурных намерений, от вражды к людям.

3. *Правильная речь.* Это — воздержание от лжи, клеветы, жестоких слов, фривольных разговоров.

4. *Правильное поведение.* Оно состоит в отказе от уничтожения живого, от воровства, от ложного удовлетворения чувственных стремлений.

5. *Правильный образ жизни.* Он предполагает необходимость зарабатывать на жизнь честным путем. Даже для поддержания жизни нельзя прибегать к недозволенным средствам. Человек, кроме того, должен трудиться в соответствии с доброй решимостью.

6. *Правильное усилие.* Оно необходимо для искоренения дурных мыслей и возникновения хороших идей. Усилие должно быть постоянным, так как дурные мысли могут возвращаться, и «однократное освобождение от них» не гарантирует от их появления вновь.

7. *Правильное направление мысли.* Эта добродетель связана с необходимостью постоянно помнить об уже усвоенном, помнить не время от времени, а всегда, непрерывно. Важно при этом принимать все таким, каково оно есть (тело — это тело, ум — это ум, ощущение — это ощущение); не приписывать сверхъестественного естественному; знать, что все преходяще.

Посмотрим, для примера, как буддисты толковали свой тезис «тело — это тело». Тело «есть соединение четырех элементов (земли, воды, огня и воздуха), оно наполнено всеми видами отвратительной материи: мясом, костями, кожей, внутренностями, нечистотами, желчью, мокротой, кровью, жиром и т. п.

На кладбище можно увидеть, как мертвое тело разлагается, пожирается собаками и грифами, а затем, постепенно смешиваясь с элементами материи, исчезает.

Благодаря такому усиленному размышлению стремящийся может вспомнить о том, что реально есть тело: как оно отвратительно, тленно и преходяще; и он отбросит все фальшивые чувства привязанности к телу, телу своему и телу других»⁶⁹.

Семь названных добродетелей подготавливают подвижника

⁶⁹ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 119.— Стоит подчеркнуть, что рассуждение это почти дословно повторяет (или предваряет?) рассуждение о бренности жизни в «Майтри-упанишаде», — в одной из последних книг Упанишад, в которой «отчетливо слышны мотивы скептицизма и пессимизма, характерные для многих произведений конца ведического периода» (Древнеиндийская философия, с. 258). С этим же мотивом и с аналогичными доказательствами мы встречаемся и у Марка Аврелия (см. главу «Этические учения Древнего Рима» в нашей книге).

к тому, что непосредственно составляет ступени достижения нирваны, к тому, что есть венец добродетелей.

8. *Правильное сосредоточение.* Оно включает в себя четыре последовательные стадии, ступени, или степени, правильного сосредоточения (дхьяны). Первая — чистая радость, экстаз, порожденный уединением и умственным исследованием объекта. Вторая — радость внутреннего спокойствия и умиротворенности, освобождение от рассуждений и исследований. Третья — освобождение от экстаза, радости, осознание освобождения от всех ощущений телесности и достижение совершенной невозмутимости. И, наконец, четвертая — состояние совершенной невозмутимости, т. е. безразличие к самообладанию, страданиям, к самому освобождению, даже к осознанию этого состояния. На этой стадии ищущий достигает нирваны, и для него наступает совершенная мудрость и совершенная праведность. «Лучший из путей — восьмеричный, лучшая из истин — четыре слова; лучшая из дхамм — уничтожение страстей; лучший из двуногих — тот, кто прозорлив»⁷⁰.

Итак, восьмеричный путь есть соединение трех взаимообусловленных факторов — познания, поведения и сосредоточения. Знание и нравственность здесь нераздельны и потому, что добродетель зависит от знания (а порок от незнания), и потому, что совершенствование знания невозможно без добродетели (контроля над страстями и предрассудками во имя их преодоления). Это — законченная концепция личного нравственного самосовершенствования.

Несмотря на формально большое сходство джайнизма с учением Будды, все же отличительной особенностью последнего является его активная любовь к людям, его желание помочь им в достижении нравственного совершенства. Каждый может вступить на восьмеричный путь, и даже если он не пройдет по нему до конца, он все-таки обнаружит стремление к нравственной жизни и тем самым продвинется в практике добродетели.

Поэтому многообразная, яркая буддийская литература содержит сотни моральных рекомендаций либо в виде притч, подобно тем, которые первоначально содержались в «Типитаке»⁷¹

⁷⁰ Дхаммапада. М., 1960, с. 105.

⁷¹ Буддийский канон «Типитака» включал три части: «Виная-питака», «Сутта-питака» и «Абхидхамма-питака». В свою очередь, каждая из этих частей имела ряд разделов. Наиболее широко распространенной и популярной была «Сутта-питака», состоявшая из пяти разделов (сутт) или никай. Например, в «Самьютга-никае» приводится первая проповедь Будды в Бенаресе, а в последнюю — пятую — «Кхуддака-никаю» («Собрание коротких поучений»), содержащую шедевры прозы и поэзии буддизма, включена «Дхаммапада» и «Джатаки», которые вызвали огромное количество пересказов и подражаний (наиболее подробно содержание буддийского канона рассмотрено в вводной статье В. Н. Топорова «Дхаммапада и буддийская литература» к переводу Дхаммапады).

(«Трех корзинах»), либо в виде абстрагированного морального кодекса, как «Дхаммапада», либо в более поздних повторениях, подобных знаменитой «Гирлянде джатак», приписываемой Арья Шуре (VI в. н. э.). Последний сборник посвящен сказаниям о подвигах Бодхисаттвы⁷² и повествует о 34 перевоплощениях Будды. Нельзя не отметить, что по своей философской основе он весьма далек от раннего буддизма: достаточно вспомнить обоснование непрерывности жизни, изменчивости бытия в раннем буддизме и описание перевоплощений Будды в «Гирлянде джатак», чтобы заметить значительную эволюцию этого учения к характерному для веданты и джайнизма толкованию колеса жизни как круговорота перевоплощений ограниченного числа душ.

Однако демократические идеи, содержащиеся в древнейших и в наиболее поздних сборниках, остаются неизменными. Все страдают, но каждый может вступить на путь освобождения. Мудрецом, учителем, просветленным может стать всякий, кто прошел этот путь, независимо от своего происхождения. «Брахманом становятся не из-за спутанных волос, родословной или рождения. В ком истина и дхамма, тот счастлив и тот брахман.

Я называю брахманом того, кто не убивает и не заставляет убивать, кто не поднимает палку на живые существа, трусливые они или храбрые.

Я называю брахманом того, кто преодолел эту грязную, трудную дорогу, сансару, обман, кто переплыл и достиг другого берега, кто вдумчив, свободен от желаний и лишен сомнений, не имеет привязанностей и спокоен.

Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет, для кого ничего нет ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем.

Я называю брахманом того, кто силен, как бык, благороден, мужествен, победоносен, обладает великой мудростью, свободен от желаний, совершенен и просветлен»⁷³.

Сострадание — суть добродетельного отношения к людям. В сущности, почти все притчи в «Гирлянде джатак» — это рассказы о сострадании, терпении, о воздаянии добром за зло и непривлечении злу насилием.

Увидев тигрицу, готовую от голода пожрать своих детенышей, Бодхисаттва накормил ее своим телом.

Воплощенный в оленя-руру, Бодхисаттва спас человека, погибавшего в болоте. Когда же тот, вместо благодарности, привел царскую охоту, чтобы убить оленя, — олень-руру простил

⁷² Бодхисаттва, согласно канону, так называют Будду в рождениях, предшествующих моменту просветления.

⁷³ Д х а м м а п а д а , с. 125, 127—129.

его, ибо таков закон праведности: «Милосердие к живым созданиям»⁷⁴.

Воплощенный в дятла Бодхисаттва вытащил кость из горла льва и спас его; позже, будучи голоден, попросил льва о пище, но лев посмеялся над ним: «Скажи спасибо, что я не оторвал тебе голову». Лесной бог шепнул дятлу, когда лев уснул: «Отомсти! Выкной ему глаза!» Но дятел отказался, сказав: «Он сам себя наказал, ибо кто ему поможет вторично?» Даже побуждаемый к дурным поступкам добродетельный человек не будет совершать их в силу своей непривычности к ним⁷⁵.

«Если б таким же было милосердие к ближним, как о самом себе или о родных забота, то в чем бы сердце жить могло опасное стремление к злу? ...Поэтому пусть тот, кто к добродетели стремится, не отрекается от сострадания, дающего желанные плоды. Ведь росту добродетелей оно полезно, как дождь хлебам»⁷⁶. Сострадание тем ценнее, чем очевиднее безграничность зла в мире. «Легко жить тому, кто нахалец, как ворона, дерзок, навязчив, безрассуден, испорчен ...Кто разрушает жизнь и произносит ложь, хватается то, что не дано ему в этом мире, и ходит к жене другого, человек, который предается пьянству — подрывает себе корень здесь, в этом мире ...Кто завидует еде и питью, полученным другими, тот ни днем, ни ночью не может достичь сосредоточенности. Писание загрязняется, если его не повторять; дома загрязняются, если за ними не следить; красота загрязняется ленью; легкомыслие у бдительного — грязь.

Плохое поведение женщины — грязь; скарденность дающего — грязь; и в этом и в том мире злые дхаммы — грязны.

Знай это, о человек! Злые дхаммы не имеют границ. И пусть скарденность и отсутствие дхаммы не сделают тебя надолго подвластным злу ...Но грязнее всех грязь невежества, худшая грязь: избавившись от этой грязи — вы, о бхикшу (нищенствующий монах.— В. И.), будьте свободными от грязи!»⁷⁷

Страстное осуждение пороков, корень которых кроется в невежестве, надежды на лучшее в человеке, хотя очевидна трудность в достижении им добродетели — вот что характерно для всей ранней буддийской литературы. «...Трудно жить тому, кто скромн, кто всегда ищет чистое, кто беспристрастен, хладнокровен, прозорлив, чья жизнь чиста ...Трудно пайти благородного человека: не везде он рождается. Но где рождается такой мудрый, там процветает счастливый род»⁷⁸.

Счастье — освобождение от страданий. Единственно возможный, единственно доступный в ту эпоху идеал счастья для угне-

⁷⁴ Арья Шура. Гирлянда джатак. М., 1962, с. 245.

⁷⁵ Там же, с. 322.

⁷⁶ Там же, с. 245—246.

⁷⁷ Дхаммапада, с. 100—101.

⁷⁸ Там же, с. 92, 100.

тенного, измученного войнами, притеснениями, эксплуатацией, был уход в мир иллюзий и, следовательно, в мир религии. «Победа порождает ненависть; побежденный живет в печали. В счастье живет спокойный, отказавшийся от победы и поражения... Нет огня большего, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; нет несчастья большего, чем тело; нет счастья, равного спокойствию. Голод — величайший недуг, санкхары⁷⁹ — величайшее зло; для того, кто доподлинно знает об этом, нирвана — величайшее благо. Здоровье — величайшая победа, удовлетворение — величайшее богатство; доверие — лучший из родственников; нирвана — величайшее благо»⁸⁰.

Даже общение — благо лишь в том случае, если оно совершается во имя получения мудрости. Собеседник и спутник оцениваются одним критерием — умом. «Да будет всегда счастлив тот, кто не видит глупцов. Ибо странствующий в обществе глупцов страдает долгое время. Пребывание с глупцами, как с врагом, всегда приносит несчастье, а пребывание с мудрыми — счастье, как встреча с родственниками.

Поэтому: как луна следует звездным путем, так нужно следовать за мудрым, знающим и многоученным, многоперенесшим, благочестивым, благородным — за таким хорошим и умным человеком»⁸¹.

Закачивая рассмотрение и ортодоксальных и неортодоксальных школ древнеиндийской философии, мы приведем краткую и вместе с тем яркую характеристику общих особенностей их этических концепций, данную Н. П. Аникеевым: «Этические воззрения почти всех систем индийской философии отличаются удивительным однообразием и повторяют друг друга с незначительными вариациями. Доминирующий мотив их этики сводится к тому, что практическая жизнь обременена страданиями, в ней не может быть успокоения, оно является уделом только чистого духа, качественно отличного от материи. Свою цель эти философские системы видят как раз в отыскании и указании путей и средств избавления духа от бремени и оков мирских треволнений, в подавлении и полном прекращении всех житейских страстей и порывов и достижении состояния атараксии — вечно-го, ничем не возмущаемого блаженства души и истинного счастья — мокши (в буддизме и джайнизме — нирваны). Важнейшим средством для обуздания мирских страстей почти все школы индийской философии признают (одни в большей степени, другие в меньшей) йогическую практику, аскетизм, самоистязание плоти.

Но последовательное соблюдение такого образа жизни явно

⁷⁹ Санкхара — склонности, отличающиеся непостоянством.

⁸⁰ Дхаммапада, с. 93—94.

⁸¹ Там же, с. 94.

неосуществимо на практике в качестве всеобщего идеала. Поэтому в эпический период выдвигается новая этическая концепция»⁸². К ее характеристике мы теперь и переходим.

5. Этика «Бхагавадгиты» и «Артхашастры»

Новая концепция морали была сформулирована в замечательном памятнике древнеиндийской литературы — «Бхагавадгите» («Гите»), составляющей одну из книг «Махабхараты», определенные ее идеи вошли и в «Артхашастру» и в «Законы Ману». В «Бхагавадгите» дана весьма своеобразная, новаторская трактовка брахманистской традиции с учетом определенных положений йоги, джайнизма и буддизма. Несмотря на это, «Гита» — далеко не эклектическое соединение несовместимых элементов, в ней сформулирована по-своему гармоничная новая нравственная позиция. Например, в ней провозглашается, «что практическая деятельность не только не препятствует постижению духа, но даже необходима для его постижения. Только при этом должно соблюдаться одно условие: человек обязан исполнять все свои житейские обязанности и общественные функции не ради материальных благ, а с полным равнодушием и безразличием к ним»⁸³.

Подчеркивая исключительное значение «Бхагавадгиты» в формировании идеологии древнеиндийского и более позднего общества, Г. М. Бонгард-Левин и А. В. Герасимов пишут: «Ее основное содержание — диалог о назначении человека, существе морали, соотношении мирского и божественного... Формирование учения, зафиксированного в поэме, происходило в эпоху, когда сосуществовали такие разнородные религиозно-философские течения, как брахманизм Упанишад, буддизм, джайнизм, учение адживиков, в тот же период зарождаются философские школы санкхья и йога. Взаимодействуя с названными течениями и принимая некоторые их положения, „Гита“ в то же время выступила с вполне самостоятельной и во многом оригинальной системой взглядов. Это была своего рода попытка реформы брахманистских идей в условиях значительных перемен в социальной и духовной жизни...»⁸⁴.

Содержание «Бхагавадгиты» — эпизод, предшествующий решающей битве между паандавами и кауравами. Предводителя войска пандавов Арджуну охватывает смятение при мысли о братоубийственной войне со своими сородичами, и он обращается к Кришне, принявшему образ колесничего:

Алексеев И. П. О материалистических традициях в индийской философии, с. 84.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии, с. 108.

При виде моих родных, пришедших для битв, Кришна,
 Подкашиваются мои ноги, во рту пересохло.
 Дрожит мое тело, волосы дыбом встали.
 ...Зловещие знаменья вижу, не нахожу я блага
 В убийстве моих родных в сраженье, Кешава.
 Не желаю победы, Кришна, ни счастья, ни царства;
 Что нам до царства, Говинда, что в наслажденьях, в жизни?
 Те, кого ради желанны царство, услады, счастье,
 В эту битву вмешались, жизнь покидая, богатства:
 Наставники, деды, отцы, сыны, внуки,
 Шурины, тесты, дяди — все наши родные,
 Их убивать не желаю, Мадхусудана, хоть и грозящих смертью,
 Даже за власть над тремя мирами, не то, что за блага земные⁸⁵.

Это отчаяние Арджуны — повод, в связи с которым в последующем диалоге с ним Кришна излагает, якобы передавая наставления Бхагавата (великого божества), концепцию о месте человека в мире, его назначении, разных путях к освобождению и наилучшем из этих путей, который связан с деятельным и незаинтересованным выполнением людьми своего общественного долга. Именно в утверждении необходимости исполнения земных, общественных обязанностей, вытекающих из принадлежности индивида к определенной варне или государству, — пафос высказываний Кришны⁸⁶. Создатели «Гиты» не противопоставляют свои взгляды брахманской традиции. Напротив, ее включают в свою собственную концепцию, одновременно трансформируя, изменяя, усиливая или ослабляя определенные положения, идущие от Вед. Мы ограничимся рассмотрением лишь собственно этических положений, включенных в «Бхагавадгиту»⁸⁷.

Нравственному идеалу отрешившегося от мира, углубленного в себя, бесстрастного и равнодушного мудреца в «Гите» не противопоставляется, но характеризуется как равнозначный, а затем и превосходящий идеал человека деятельного и исполняющего свой долг во имя долга:

В этом мире есть две точки зрения, мной возведенные раньше,
 о безупречный:
 Размышляющих — йога познания, йогиннов — йога действий.
 Не начинающий дел человек бездействия не достигает;
 И не только отречением он совершенства достигнет.

⁸⁵ Бхагавадгита. Ашхабад, 1977, с. 81—82.

⁸⁶ С этой точки зрения «Гита» оказывается созвучна тем этическим концепциям (в Древнем Китае и Древней Греции), которые рассматривают обязанности человека как гражданина государства, или как подданного (Кун-цзы и Хань Фэй-цзы, Платон и Аристотель). На близость идей «Гиты» и диалога Платона «Политик» указывает С. Я. Шейнман-Топштейн (см.: Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1978).

⁸⁷ Всесторонняя оценка концепции «Бхагавадгиты» дана в следующих работах: Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии, гл. V; Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии; Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. — Весьма интересны и комментарии Б. Л. Смирнова к его переводу «Бхагавадгиты».

Ведь никто, никогда даже мгновенья не может пребывать
в бездействии,
Ибо все действия он производит невольно, в силу качеств,
рожденных природой.
Кто сидит, обуздав стремления чувств, но сердцем привязан
к предметам,

Заблудший, тот идущим по неверной дороге зовется.
Кто же манасом⁸⁸ чувства смирив, действия чувств направляет
На карма-йогу, того отрешенным зовут, Арджуна.
Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело;
Бездействуя, даже отправлений тела тебе не удастся исполнить.
Дела, совершенные не ради жертвы,— оковы для мира;
Выполняй же дела, свободный от связей, Каунтея.
...Итак, всегда совершай без привязанности должное дело;
Кто без привязанности принимается за дело, Высшего достигает...
К высшему благу ведут оба: отрешение и йога действий,
Но из двух карма-йога превосходит отрешенье от действий.
...Преданный йоге, очистясь, себя победив, укротив свои чувства,
Духом сливаясь с духом всех существ, даже действуя, не грязнится⁸⁹.

Таким образом, «Гита» постоянно побуждает к активности, видя в ней естественное назначение человека. Участие в мирской жизни и одновременно глубокая внутренняя отрешенность (незаинтересованность) приводят человека к высшей цели — «растворению в божественном начале»⁹⁰. Из трех путей освобождения — пути знания (джняна-марга), пути действий (карма-марга) и пути религиозной любви (бхакти-марга) — наиболее тщательно (и самостоительно) разработан в «Гите» второй путь, и именно ему отдается первенство. Правда, полное слияние с божеством, освобождение, с наибольшей полнотой достигается путем бхакти-марга, ибо в конечном счете следует отказаться от всех мирских связей во имя любви к божеству⁹¹, т. е. любовь и преданность богу отождествляется с идеей освобождения.

Все же этика «Гиты» в значительной степени обращена к земному. В ней не только сформулирована идея незаинтересованного деяния, т. е. абстрактно выраженная идея служения обществу, но и разработано содержание общественного долга для каждого члена любой варны. При этом наиболее подробно охарактеризованы качества воина-кшатрия (каким был Арджуна) — храбрость, мужество, стойкость и выполнение воинского долга независимо и даже вопреки чувствам.

Надо сказать, что вопрос, поставленный Арджуной, и ответ

⁸⁸ Манас — ум.

⁸⁹ Бхагавадгита, с. 91—92, 93.

⁹⁰ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии, с. 116.

⁹¹ Б. Л. Смирнов таким образом связывает бхакти-йогу и карма-йогу: «Бхакти-йога», провозглашаемая «Бхагавадгитой», учит, что освобождение достигается в силу благоговейной любви к Высшему, не всегда понимаемому как личность; любовь без дела — пустой звук, а поэтому бхакти требует деятельности, но совершенно бескорыстной, во имя идеи. Это и есть карма-йога, осуществляющая то, что утверждает бхакти» (Бхагавадгита, с. 321).

Кришны на него есть выражение того конфликта родо-племенной морали и морали, господствующей в рабовладельческом государстве, о котором мы уже говорили. Вопрос Арджуны естествен, ибо по нормам родо-племенной морали самый тяжкий грех — убийство сородича:

...Ведь погубив свой род, как можем счастливыми быть, Мадхава?
...С гибелью рода погибнут непреложные рода законы;
Если ж законы погибли, весь род предается нечестью.
...Преступленья губителей рода, смешавших касты,
Упраздняют законы народа, семьи вековые устон.
Люди, поправшше родовые законы, о Джанардана,
Должны обитать в аду, так указывает Писанье!⁹²

Кришна, защищающий новую мораль, не просто указывает на то, что прямой долг кшатрия сразить врага, кто бы он ни был, но и прибегает к философскому обоснованию подобного действия, ссылаясь на то, что все совершающееся в этом мире не более, чем иллюзия:

Кто думает, что Он убивает, или кто полагает, что убить
Его можно,
Оба они не знают: не убивает Он сам и не бывает убитым.
Он никогда не рождается, не умирает; не возникает, Он
никогда не возникнет;
Нерожденный, постоянный, вечный. Он, древний, не умирает,
когда убито тело⁹³.

Кроме того, Кришна приводит этическое оправдание убийства на поле брани, указывая на долг Арджуны-кшатрия:

Приняв во вниманье свой долг, не нужно тебе колебаться,
Ведь для кшатрия лучше нет ничего, чем справедливая битва...
Если же ты справедливого боя не примешь,
Ты согрешишь, изменив своему долгу и чести⁹⁴.

За такие действия Арджуна не несет ответственности, ибо все поступки человека определяются высшим божественным законом — дхармой, орудием которого выступает отдельный человек. Истинная добродетель — в добровольном подчинении этому закону и безоговорочном выполнении его требований⁹⁵.

Особенно следует обратить внимание на то, как высоко ценит Кришна незаинтересованное деяние:

Итак, на дело направь усилие, о плодах не заботясь;
Да не будет плод дела твоим побуждением,
Но и бездействию не предавайся⁹⁶.

Разрыв полезного и нравственного, с исключительной силой звучащий в «Гите», имеет глубокий социальный смысл. Он обнаруживает высокий моральный принцип превосходства общественного долга над индивидуальным стремлением. Но переве-

⁹² Бхагавадгита, с. 82.

⁹³ Там же, с. 85—86.

⁹⁴ Там же, с. 86—87.

⁹⁵ Анпкеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии, с. 85.

⁹⁶ Бхагавадгита, с. 88.

денный из абстрактно-всеобщей формы в конкретно-исторические условия этот принцип сразу же приобретает классовое звучание, поскольку проповедь незаинтересованного деяния как исполнение долга оказывается моральной формой подчинения интересов «низших» задачам «высших» слоев населения, угнетенных и эксплуатируемых — угнетателям и эксплуататорам. Ведь идеи последних были господствующими. То, что в условиях родового строя непосредственно вытекало из отношений того уклада — тождество интересов индивида и общности, — теперь разрушено. Выгодное только для власть имущих ныне обосновывается как незаинтересованное деяние. Такой способ обоснования морали характерен для всех антагонистических формаций, и им широко пользуются идеологи господствующих классов. Достаточно вспомнить религиозно-этическую формулу «каждый обязан нести свой крест» или расхожие слова о «всеобщей обязанности трудиться на благо общества» в устах буржуазных этиков.

Возвращаясь теперь к этическим идеям «Бхагавадгиты», можно утверждать, что ее положения *о необходимости для каждого человека выполнять свой общественный долг и о стремлении людей к бескорыстному труду* (незаинтересованному деянию) — *новые и фундаментальные моральные идеи*. В этом — их непреходящее значение. Однако их конкретное выражение и тем более практическое претворение обнаруживает исторически ограниченный классовый интерес, ибо эти идеи были поставлены на службу власть имущим. Кроме того, как ни значительно этика «Гиты» отличается от всего, что ей предшествовало, она дает хотя и реформированную, но опять-таки *идеалистическую религиозно-этическую концепцию*.

Глубоко и всесторонне отношения людей в обществе исследованы в трактате «Артхашастра» Каутильи, наставника и первого министра Чандрагупты (IV—III вв. до н. э.). В этом сочинении религиозные, философские и этические концепции рассматриваются с точки зрения интересов политики, понимаемой весьма широко как «наука управления государством», включающей вопросы и экономики, и семейно-брачных отношений, и внутренней и внешней политики⁹⁷.

Каутилья обращает внимание на практический аспект философии, ставя ее выше религиозно-брахманистской традиции. Важность философии определяется тем, что она «исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех Ведах законное и незаконное, в учении о хозяйстве — пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную поли-

⁹⁷ Не случайно Г. М. Бонгард-Левин и А. В. Герасимов сравнивают трактат Каутильи с «Политикой» Аристотеля (можно было бы сравнить и с «Этикой» античного мыслителя), а Н. П. Аникеев пишет о том, что современные исследователи нередко называют Каутилью «индийским Макиавелли древности».

тику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать»⁹⁸. Из современных ему философских систем он выбирает санкхью, локаяту⁹⁹ и йогу: от первой он берет ее рационализм; вторая близка ему реалистическим отношением к земной жизни и тем, что локаятики развивали учение о политике и хозяйстве; а йогу он рассматривает как практическое средство воспитания характера, избавления человека от порочных наклонностей (гнева, алчности, тщеславия, высокомерия, похоти), ибо физическая и нравственная самодисциплина, с точки зрения Каутильи, есть необходимое условие успеха в жизни.

Рекомендации «Артхашастры» сугубо *рационалистичны, практичны, утилитарны*; в ней четко определены интересы «сильного государя», которые отождествляются с «благом подданных», а задачи укрепления государства определяют их характер. Религия рассматривается автором трактата как важное средство воздействия на народ с целью осуществления интересов царской власти. Не случайно из четырех основ «законного порядка» — религиозного принципа (дхармы), обычая (чариты), юриспруденции (вьывахара) и царских указов (раджашасаны) — на первое место по своей значительности ставятся именно царские указы. «Если дхарма находится в противоречии с правительственными распоряжениями, то последним отдается предпочтение»¹⁰⁰. Не случайно и то, что в числе основных целей жизни «Артхашастра» называет не мокшу и не нирвану, а артху и каму (т. е. пользу и любовь).

Принцип пользы для государства и царя, проведенный последовательно и почти без «идеологического прикрытия», определил «макиавеллизм» высказываний в «Артхашастре». Этот трактат откровенно защищает захватническую политику государя, рекомендует пользоваться любыми средствами ради достижения его целей, допускает расправу с внешними и внутренними врагами («сеятелями смуты») путем тайных убийств, сеяния раздора и недоверия, лести и коварства. Вместе с тем тот же принцип пользы определяет и гуманистические позиции «Артхашастры»: предпочтения мира — войне, переговоров — прямым столкновениям, заботу о благоденствии государства — преходящим интересам неразумного правителя.

Определенно выраженный интерес господствующих классов пронизывает «Артхашастру». «Для того чтобы охранять порядок среди четырех каст, следует действовать против творящих беззаконие согласно тайным учениям»¹⁰¹, — провозглашает Каутильи и рекомендует яд, вероломство, жестокость и т. п. Со

⁹⁸ Артхашастра, с. 17.

⁹⁹ Об учении локаятиков см. ниже.

¹⁰⁰ Артхашастра, с. 161.

¹⁰¹ Там же, о. 474.

страниц трактата веет духом классовой борьбы, и, быть может, менее всего относящимися к проблеме морали кажутся страницы, изображающие страх высших каст перед «внутренней смутой». Ведь именно в подавлении угнетенных масс господствующий класс отбрасывает какие бы то ни было нравственные нормы.

В «Артхашастре» мы находим множество реалистических и даже материалистических моментов, однако наиболее полным и последовательным выражением этой традиции, противостоящей всей совокупности идеалистических направлений и школ, было учение локаятиков, или чарваков.

6. Локаята

Исторические судьбы произведений *последовательно материалистической школы*, получившей название локаяты, сходны с судьбой трудов Демокрита и Эпикура: до сих пор не обнаружено ни одного трактата, принадлежавшего древнеиндийским материалистам. Их имена, а также изложение их взглядов мы, как правило, находим в сочинениях авторов, далеких от материализма. Поэтому мировоззрение локаятиков изображается пристрастно, искаженно или просто фальсифицируется. Современные исследователи находят их положения в трактатах противников материализма, не скрывающих своего отрицательного отношения к ним.

Исчезновение трудов локаятиков имело и свою социальную причину. Мы помним, что Веды были не только философской системой, но и государственной религией; прямое выступление против авторитета Вед рассматривалось как опасное безбожие, покушение на правопорядок. Локаятики же были атеистами. «Не существует ни неба, ни окончательного освобождения, ни какой-либо души в ином мире. Ни деятельность четырех каст, ни деятельность группы людей не дают реальных результатов... все, что установлено брахманами, является не чем иным, как только способом добывания средств к жизни»¹⁰². Свободомыслие локаятиков, их последовательно непримиримое отрицание божественных истин Вед, защищающих выгоды брахманов — все это не могло не вызвать как теоретических возражений материалистическому мировоззрению, так и прямого преследования его сторонников.

В «Законах Ману» в самых резких выражениях говорится о еретиках, неверующих: «Под священным откровением разумеется Веда, а под священным преданием — шастры [содержащие предписания] дхармы; эти оба во всех делах не должны быть оспариваемы, так как дхарма возникла от них. Тот дважды рожденный, который, опираясь на логику, презирает их, должен быть изгнан добродетельными [как] безбожник и хулитель

¹⁰² Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1, с. 237.

Веды... Ману объявил брахманов — воров, изгоев, кастратов и введущих образ жизни неверующих недостойными приношений богам и предкам... эпилептика, имеющего воспаленные железы, страдающего белой проказой, доносчика, сумасшедшего... поджигателя, отравителя, пьяницу... дерзко говорящего... [эти вот] должны быть избегаемы так же, как хулиатель Вед...»¹⁰³; «Не подобает высказывать почтение, даже только на словах, еретикам, людям, практикующим запрещенные занятия, живущим подобно кошке, обманщикам, рационалистам, а также живущим подобно цапле... Надо избегать неверия, хуления Вед, поношения богов, ненависти, сомнений, гордости, гнева и резкости... Пусть [брахман] не совершает обряда возмущения воды (обряд по умершему. — В. И.) для пребывающих с бродячими отшельниками... для самодубийц... для женщин, присоединившихся к еретикам... Надо знать, что царь, не соблюдающий правил поведения, неверующий, жадный, не охраняющий подданных, губящий их, идет в преисподнюю. Та страна, которая населена главным образом шудрами, полная неверующими, лишенная дважды рожденных, — быстро гибнет, измученная голодом и болезнями»¹⁰⁴.

То обстоятельство, что в «Законах Ману» столь часто проносятся угрозы по адресу неверующих, рационалистов, еретиков, отрицающих божественное происхождение Вед, лучше всего подтверждает предположение о широком распространении взглядов локаятиков. Это свидетельствует и о том, что во времена, предшествовавшие «Законам Ману», идеи материалистов были далеко не чужды народу, а в некоторые эпохи и господствующему классу (не случайно упоминание царей-еретиков).

И все же скудость материала и своеобразие источников локаяты приводят к спорам среди современных исследователей по поводу исторической ценности этого учения. «Локаята, вероятно, никогда не была философией, которую можно отнести к какой-либо личности или ряду лиц. По всей вероятности, это была совокупность убеждений и практики, глубоко укоренившихся в жизни масс и в то же время враждебных к брахманским доктринам»¹⁰⁵, — писал Д. Чаттопадхья, страстный борец за восстановление действительной роли материализма в индийской философии.

Чаттопадхья находит корни взглядов, которые легли в основу системы локаяты, не только в доведической, но и в более древней эпохе. Он подчеркивает, что эти взгляды носят стихийно-материалистический характер, отражают многие нормы жизни родового общества, восходящие к материнскому роду (отсю-

¹⁰³ Законы Ману, с. 31—32, 66—67.

¹⁰⁴ Там же, с. 81, 93, 110, 174, 148.

¹⁰⁵ Чаттопадхья Д. Локаята даршана: История индийского материализма. М., 1961, с. 58.

да некоторое влияние древнейших тантрических обрядов на локаятю; описание этих обрядов можно найти и в Ведах, и в Упанишадах, но там всегда подчеркивается их неистинность, греховность). А в «Бхагавадгите» взгляды локаятиков прямо приписываются демонам (асурам).

Мыслители, которые обобщили идеи стихийно складывающегося материализма и выразили их в форме философской системы, как и во всех предшествующих случаях, в значительной степени легендарны. И все-таки, опираясь на Упанишады и более поздние свидетельства, можно назвать представителей школы (или даже школ¹⁰⁶) локаятю. Брихаспати, Дхишан, Чарвака — скорее всего, легендарные мыслители. Упоминаются они в Упанишадах, в «Махабхарате». Более реальны имена Уддалаки (он называется в «Чхандогья-упанишаде», VII в. до н. э.), Кассапы, Аджиты Кесакамбали, Пакудхи Каччаяны (VI—V вв. до н. э.). Последним обычно называют врача, поэта и философа Ватсьяну (III—IV в. н. э.).

В философии локаятики — *последовательные материалисты и атеисты*. Уже в учении Уддалаки исключается всякое участие богов и сверхъестественных сил при создании мира. Аджита Кесакамбали утверждал, что все живое состоит из четырех элементов — земли, воды, воздуха и огня, которые действуют в пятом элементе Вселенной — пространстве. Сознание, по мнению локаятиков, не есть проявление отличной от тела души, оно возникает естественно в результате комбинации элементов: «Как рис и другие ингредиенты, служащие для приготовления вина, не обладают пьянящим свойством, а порождают такое свойство, будучи соединенными особым образом, точно так и материальные элементы, из которых составляется человеческое тело, вызывают сознание, будучи скомбинированы особым образом... хотя сами по себе они лишены сознания»¹⁰⁷. С гибелью тела исчезает и сознание. В доказательство этого тезиса локаятики приводят текст из «Брихадараньяка-упанишады»: «...возникнув из этих элементов, исчезает в них. Нет после смерти сознания»¹⁰⁸.

Со ссылкой на очевидность опыта отрицается бессмертие души и идеи перевоплощения:

Когда б могло существовать сознание вне тела и могло б входить
В иное тело при рождении, все то, что было, покидая, то почему
тогда о прежнем теле памяти в сознании нет?
Души не существует оттого, что органами чувств не может
быть воспринята она.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Так, С. Радхакришнан говорит о четырех школах материализма в Древней Индии (Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1, с. 237).

¹⁰⁷ Чаттопадхьяя Д. История индийской философии, с. 250.

¹⁰⁸ Брихадараньяка-упанишада. М., 1964, с. 89—90.

¹⁰⁹ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии, с. 208.— Авторы цитируют философа XIII в. Арунанди Теvara, критикующего основоположения локаятиков и вместе с тем пересказывающего их.

Нет ни Брахмана, ни колеса сансары, ни переселения душ, ни законов кармы и дхармы. Локаятики отрицают божественный авторитет Вед и вообще любые формы признания сверхъестественного. «Веды страдают тремя пороками: лживостью, противоречивостью и многословием... они являются всего лишь путанными гимнами, которые составили обманщики... Три Веды созданы тремя авторами — шутом, мошенником и вором [ночным бродягой]. Жертвоприношение [агнихотра], три Веды, три [вида] самоконтроля (или самоистязания) и посыпание себя пеплом — все это предназначено судьбой для прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия»¹¹⁰, — так воспроизводятся взгляды локаятиков в «Сарва-даршана-самграхе».

Яркую речь в защиту естественной обусловленности жизни произносит Аджита Кесакампали, отвечая на вопрос махараджи Аджаташатру, есть ли в этой жизни плод созерцательного подвижничества: «Великий раджа, нет ни приношения, ни яджны, ни сомы, ни последствий благочестивых или нечестивых поступков, ни этого мира, ни потустороннего, ни отца, ни матери. Нет ни одного такого всезнающего и идущего высшим путем аскета или брахмана, который непосредственно воспринимал бы этот мир и мир потусторонний и который распространял бы то знание, которое получил сам. Человек состоит из четырех элементов. Когда наступает его смерть, то мирские элементы, заключенные в его теле, растворяются в этом великом мире. Элементы его тела растворяются: вода (ан) — в воде; свет (тедж) — в огне; воздух (ваю) — в воздухе. Чувства его растворяются в эфире. Мертвое тело несут в гробу, и до самого места сожжения его прославляют и восхваляют, сравнивают с голубем, но в конце концов все превращается в прах. Подношение — это занятие глупца. Слова тех, кто говорит, что подношение имеет свое последствие — вздор, обман, пустой бред. И глупец, и мудрец умирают со смертью своего тела, оба погибают, после смерти у них нет бытия»¹¹¹. В этом рассуждении содержится основание для земного объяснения всех этических проблем.

Назначение человека состоит в том, чтобы хорошо жить на земле. Земная жизнь есть единственная жизнь, и ее надо сделать счастливою. Аскетизм и подвижничество бессмысленны. Жалобы на страдание разумны, но до известных пределов: «...отказаться от наслаждений жизни потому только, что они связаны со страданиями? Но какой благоразумный человек бросит неочищенный рис, в котором заключается превосходное зерно, только из-за того, что он покрыт шелухой? Можете ли вы сказать, что чувственные наслаждения не являются целью человека, потому что они всегда связаны со страданием? Все дело

¹¹⁰ Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии, с. 114—115.

¹¹¹ Рой М. История индийской философии. М., 1958, с. 167.

в том, чтобы разумно пользоваться наслаждениями в чистом виде и избегать страданий, которые неизбежно сопутствуют наслаждениям. Поэтому не следует из-за боязни страданий отказываться от наслаждений, которые по самой природе природы нам»¹¹².

Современные индийские исследователи, разделяющие идеалистическую точку зрения — С. Радхакришнан, С. Чаттерджи и Д. Датта, стремятся свести этику локаятиков к гедонизму, правда, более осторожно, нежели древние опровергатели и хулители этой системы, но столь же настойчиво. При этом они стараются избежать ее явной вульгаризации и опошления, тем самым преодолевая сложившуюся традицию в оценке учения локаяты.

Типично своим недоброжелательством и упрощенчеством воспроизведение этики чарваков, которое сделал Саяна-Мадхава в XIV в.: «Единственная цель человека — радости от чувственного удовольствия. Вы также не можете сказать, что они не могут быть названы целью человека, так как они всегда связаны с каким-нибудь страданием, оттого-то наша мудрость и заключается в том, что мы радуемся исключительно удовольствию, насколько оно возможно избегая страданий, которые постоянно сопровождают его; это похоже на то, когда человек, которому хочется рыбы, берет рыбу с ее чешуей и костями, и взяв от нее столько и то, что хочет, выбрасывает остальное. Поэтому не нам отбрасывать радости, которые инстинктивно познаются нашей природой, как подходящие нам, из-за страха перед страданием. Человек не воздерживается от сеяния риса только оттого, что говорят, будто есть дикие звери, которые могут его съесть; также он не отказывается поставить свой котел на огонь, потому что говорят, есть нищие, которые будут надоедать нам, требуя своей доли»¹¹³.

Передержки Мадхавы в конце XIX — начале XX в. справедливо отмечала одна из исследователей индийской философии К. Рис-Девидс: «...в XIV в. великий теолог Саяна-Мадхава в довольно большой главе приписывает локаятикам самые крайние формы легкомысленного отношения к жизни под лозунгом: „Пей, ешь, веселись, так как завтра мы умрем“, а также приписывает им пирронизм в философии и атеизм в теологии... Его очень ловкое описание выглядит так, как будто оно было создано в его собственном воображении. Оно главным образом опирается на некоторые языческие шуточные стихи, которые никак не могли быть частью локаяты, изучаемой брахманами древности. Это то, что случается с человеком, обладающим кое-каким умом, но морально настолько испорченным, что он не может принять теософическую точку зрения»¹¹⁴. Однако сама

¹¹² Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1, с. 237.

¹¹³ Чаттопадхьяя. Д. Локаята даршана, с. 52.

¹¹⁴ См. там же, с. 40—41.

К. Рис-Девидс на этом основании склонна была отрицать существование локаяты как философского учения, о чем не без иронии писал Д. Чаттопадхья: «Локаята не существовала потому, что так, как ее изобразил Мадхава, она не могла существовать. Хотя и косвенно, но больше, чем Р.-Девидс, следовать взглядам Мадхавы на локаяту никто бы уже не смог... Итак, изложение локаяты Мадхавой осталось последним словом для наших ученых»¹¹⁵.

Правоту слов Д. Чаттопадхья подтверждает и характеристика локаяты в фундаментальном труде С. Радхакришнана, который недалеко уходит от Мадхавы, когда пишет: «Неограниченный гедонизм является этическим идеалом материалистической школы... Добродетель является иллюзией, реально только наслаждение. Все доброе, возвышенное, чистое, вызывающее сострадание внушало недоверие. Эта теория выступала за сенсуализм и эгоизм и грубое утверждение низменных желаний. Моральные правила — это людские условности»¹¹⁶. Знакомые слова! Именно так характеризовал Гегель этику Эпикура, и именно за подобные обывательские суждения об этике материалистов критиковал Ф. Энгельс Л. Фейербаха. Но даже в тех отрывках, какие нам известны сейчас, этика локаятиков ближе к эвдемонизму Демокрита и Эпикура, а не к гедонизму Аристиппа.

Локаятики источником зла на земле полагали жестокость и несправедливость, существующие в обществе¹¹⁷. Они считали неправильным, что один человек должен управлять, а другой — повиноваться, поскольку все люди равны от природы. Их суждение об условности моральных правил — гениальная догадка. Их скептицизм — оружие борьбы с Ведами, он отнюдь не абсолютен и не может быть уподоблен пирронизму (Д. Чаттопадхья, например, отрицает якобы присущий локаятикам «абсолютный скептицизм»¹¹⁸).

Этика локаяты — единственное оптимистическое учение среди всех философских школ Древней Индии: «Пока жизнь еще ваша — живите радостно... Как можно сказать — Прощай! — этому прекрасному миру, который есть местопребывание радостей и удовольствий? Как нежны зеленые листья, как красивы розы! А разве солнечный свет не замечательная вещь?»¹¹⁹

У нас нет оснований обвинять школу локаяты в том, что она грубое чувственное удовольствие полагает единственной целью жизни. Напротив, никто иной, как Ватсыяна, характеризуя многообразие удовольствий, доступных человеку, указывает, что надо предпочитать лучшее из них, а таковым является творче-

¹¹⁵ Там же, с. 41.

¹¹⁶ Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1, с. 236.

¹¹⁷ Бродов В. В. Индийская философия нового времени, с. 43.

¹¹⁸ Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 251—256.

¹¹⁹ Шикши А. Ф. Из истории этических учений, с. 26.

ство. Ватсыяна признает три цели для человека: *добродетель*, *богатство* и *наслаждение*. При этом он подчеркивает необходимость самоконтроля, духовной дисциплины и изысканности, без которых нет разницы между человеческими и животными наслаждениями. Различая удовольствия, Ватсыяна перечисляет то, что необходимо для существования тела, но не ограничивается этим, показывая, какое значение для духовного роста человека имеют высшие наслаждения.

Точно так же при более тщательном анализе этики чарваков оказывается мифом и часто повторяющееся со стороны идеалистических направлений обвинение их в эгоизме, аморализме, трусости. В «Махабхарате» содержится рассказ о Чарваке: «После великой Курукшетрской битвы, когда братья-пандавы с триумфом возвращались, тысячи брахманов собрались у городских ворот, чтобы благословить Юдхиштхиру. Среди них находился Чарвака. Он выступил вперед и обратился к царю: „Это собрание брахманов проклинает тебя за то, что ты убил своих родственников. Чего ты достиг, уничтожив своих собственных людей и убив своих старших? Ты должен умереть“ Эти вырвавшиеся из уст Чарваки слова ошеломили собравшихся брахманов своей внезапностью. Юдхиштхира почувствовал себя смертельно оскорбленным и был готов умереть. Но тогда другие брахманы, придя в себя, заявили царю, что этот Чарвака лишь переодетый демон. И они сожгли его, раскольника Чарваку, превратив его в пепел»¹²⁰.

Итак, эта история — яркое свидетельство того, что поступок Чарваки отнюдь не похож на позицию гедониста, не желающего ничего знать, кроме «ешь — пей — веселись». Напротив, Чарвака совершает подвиг: его поведение столь отлично от поведения остальных, что его объявляют демоном, ведь Чарвака осуждает Юдхиштхиру — победителя! Почему? Потому что царь убил своих родственников и старших, совершил величайшее преступление против принципов родовой морали. Чарвака защищает мораль рода и выступает против морали государственной (классовой)¹²¹. Очевидно, что ему нельзя отказать ни в мужестве, ни в бескорыстии, ни в стойкости. «Старые моральные ценности попирались и уничтожались. Протест Чарваки против этого был искренним и смелым»¹²².

Не эгоизм и «наслаждение любой ценой», но достоинство и право человека на счастье, жизнерадостность отстаивают локаятики, отвергая мрачный пессимизм и мистику. Когда Аджита Кесакамбали отрицает «потустороннее воздаяние за посюсто-

¹²⁰ Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 257.

¹²¹ Моральный конфликт «Чарвака — Юдхиштхира» аналогичен моральному конфликту «Антигона — Креонт» в трагедии Софокла, так как Антигона тоже защищает принципы родовой морали («законы богов») и отвергает мораль классовую («законы людей»).

¹²² Чаттопадхья Д. История индийской философии, с. 258.

ронную воздержанность»¹²³, то делает он это не во имя провозглашения разнузданности, а лишь для доказательства того, что оправдание или осуждение поступков имеют место только в человеческом обществе.

Все локаятики высоко оценивают чувства, ибо благодаря им человек получает многообразные наслаждения. Ватсьяна насчитывает более 500 наслаждений и большинство их являются высшими, духовными — занятия музыкой, поэзией, философией и т. п. Критерием большей или меньшей ценности (полезности) удовольствия он полагает разум. Добродетель не есть ценность сама по себе, она — средство к достижению блага, но средство необходимое, ибо невежда, человек, лишенный мудрости, будет ошибаться в выборе истинных высших благ. Правда, природа «сориентирует» его относительно первых и необходимых для поддержания жизни материальных благ (еды, питья и т. п.).

Действительно, *утилитаризм свойствен моральной системе локаяты*, как он свойствен этике эпикуреизма, французских энциклопедистов и Фейербаха, ибо во всех этих системах мораль выводилась из природы индивида. Однако подобный «реализм», или «натурализм», ни в коей мере не уничтожает в человеке нравственной стойкости, мужества, бескорыстия, способности наслаждаться высшими духовными ценностями. Об этом свидетельствуют и подвиг Чарваки, и теоретические рассуждения Аджиты Кесакамбали, и поэтическое изложение Ватсьяной учения о счастье человека.

Оптимизм локаятиков, их приятие всего лучшего в мире, требование «природосообразного поведения» как естественного поведения каждого человека, отрицание ими каких бы то ни было вне- и сверхчеловеческих источников страданий, неравенства людей, даже неизбежная в тех условиях апелляция не к будущему, а к прошлому — к родо-племенной морали, не знающей антагонизмов, делали их позицию не только доступной, но и близкой народу. Это нашло свое отражение даже в названии самой системы: «лока-ята» означает «то, что распространено в народе». Их оптимизм и стойкость в перенесении страданий, их убежденность в возможности победить страдание не аскезой, не удалением от мира, а с помощью земной деятельности, жизнелюбия и ясности мысли, освобожденной от гнета кармы, страха перед гневом богов, — все это роднит взгляды локаятиков с этической системой Эпикура.

Пожалуй, без большой натяжки к чарвакам можно отнести характеристику Калидасы (IV—VI вв. н. э.), данную Б. Захарьиным в его статье, посвященной истокам и идейно-нравственной основе творчества этого замечательного поэта и драматурга, выходца из народа: «Из трех задаваемых традицией целей и составляющих человеческой жизни: „камы“ — мира чувств

¹²³ Гейне Г. Собр. соч. в 10-ти т. Л., 1956—1959, т. 6, с. 105.

и эмоций, „артхи“ — прагматической заботы о хлебе насущном, об экономическом основании существования и „дхармы“ — сферы религии и философии, индивидуальной и общественной этики — Калидасу больше всего привлекала „самая нижняя“, по классификации ученых-брахманов, и самая земная, свойственная всякому живому существу и царящая везде в природе — „кама“ Извечная проблема — Любовь и Долг — получает у Калидасы вполне определенное решение — все радости „каммы“ должны быть в конечном счете подчинены „дхарме“, и счастлива лишь любовь нравственная. Идеальным воплощением этого союза „каммы“ и „дхармы“ является для Калидасы семья, представляющая собой единство прекрасных душой и телом супругов, живущих в мире, согласии и счастье, наслаждающихся физической и духовной близостью и рождающих детей — продолжателей рода. Поэтому во всех произведениях Калидасы воспевается лишь супружеская любовь»¹²⁴.

Трезвая и ироническая оценка действительности локаятяками, которые всегда ориентировались на реальные, проверяемые на практике нравственные качества, нашла свое отражение в народной мудрости, сохраняющейся в сказках, пословицах и поговорках: «Друг проверяется бедой, герой — сражением, честность — долгами»; «Нет добродетели выше правдивости, нет порока хуже лжи».

Бесспорно, что в этике локаятяков есть момент ограниченности, ибо она, как отмечают и Н. П. Аникеев и Ю. А. Замошкин, индивидуалистична. «Проблема удовольствия — страдания, занимавшая в учении древнеиндийских материалистов видное место, решалась ими либо в общей абстрактной форме, либо в узкобытовом плане»¹²⁵. Однако и все традиционные идеалистические школы в конечном счете предлагали индивидуалистический путь спасения, или освобождения. Здесь, как отмечает Н. П. Аникеев, нет непроходимой пропасти между разными древнеиндийскими школами. Проблема в другом: можно ли под «индивидуализмом» локаятяков понимать то, что связывается в нашем сознании с буржуазным индивидуализмом? Очевидно — нет. Скорее, их учение — это первая форма осознания ценности человеческой личности, имеющая своим истоком родовую мораль, в которой все нравственные ценности индивида соизмеряются с пользой рода. Кроме того, чарваки поднимают и проблему *ценности человека самого по себе*, отдельного человека, не связывая ее с происхождением людей — это уже новая нравственная точка зрения. Эти новые мотивы мы встречаем, как уже говорилось, в джайнизме и буддизме, но там они интерпретируются противоположным образом по сравнению с ло-

¹²⁴ Захарьин Б. Калидаса и его творчество. Предисловие. В кн.: Калидаса. Избранное. М., 1974, с. 13—14, 15.

¹²⁵ Шишкин А. Ф. Из истории этических учений, с. 26.

каятой. Для материалистов древности характерно не только утверждение посюсторонности идеала жизни человека, но и стремление найти этот идеал в личном бытии каждого индивида. И здесь они обнаруживают свой гуманизм и оптимизм.

7. Выводы

Этика брахманизма от времени Упанишад и до «Законов Ману» со все большей категоричностью утверждала идею господства и подчинения, жесткую иерархию варновой структуры общества. Если миф о возникновении людей объяснял неравенство изначальной волей Брахмана, то концепция кармы, дхармы и сансары дала этическое обоснование не только неравным отношениям, но и всем совершающимся переменам в обществе и в жизни отдельного человека: карма (всеобщий закон судьбы) оказалась следствием исполнения или неисполнения дхармы (нормы, обязательной и специфичной для представителя каждой варны). Колесо сансары превратилось в своеобразную шкалу наказаний и наград за совершенные дела. Эту систему этики, толкователем которой разрешалось быть только брахману, знающему Веды, с наибольшей последовательностью выразила школа веданты.

Попытки преодолеть брахманистскую традицию в джайнизме и буддизме оказались непоследовательными. С одной стороны, в этих концепциях отрицались авторитет Вед и исключительное положение брахманов, осуждалось (особенно в буддизме) деление на варны. С другой стороны, ни джайнизм, ни буддизм не преодолели концепции кармы — дхармы — сансары, а только видоизменили ее. Рационалистическое осмысление Буддой практических человеческих отношений постепенно облекается в религиозную форму. Поздний буддизм в своих трех разновидностях — хинаяне, махаяне и ваджраяне — становится религией с целым пантеоном божеств и, во многом следуя индуизму, опирающемуся на традиции Вед, уступает ему место.

Существенным достижением этического учения Будды было впервые проведенное *отделение полезного от нравственного*. Правда, обоснование этого отделения было идеалистическим: ценность собственно нравственного «незаинтересованного» деяния заключена в том, что только оно соответствует состоянию духовной чистоты, ясности сознания, не ведет к цепи перерождений, согласуется со стремлением к нирване.

Эта концепция в соединении с брахманистской традицией была переработана и развита в этическом учении, изложенном в «Бхагавадгите», как требование следовать долгу без каких-либо личных выгод, как исполнение карма-йоги. В отличие от буддизма, от исполнявшего долг не требовалось сознания и знания того, во имя чего надлежит следовать долгу.

Таким образом, нравственным образцом в древнеиндийской этике оказывался либо аскет, путем углубленного познания отрешившийся от мира и в конечном счете достигающий мокши, освобождения или нирваны и бесстрастно вззирающий на добро и зло, поскольку он преодолел в сознании их противоположность и постиг истину вечного единства за внешним многообразием, либо исполнитель предписанного долга, человек деятельный, но незаинтересованный, подчеркнуто безразличный к целям деятельности — личность, весьма удобная для исполнения чужой и даже чуждой воли. Таков отвечающий интересам господства нравственный образец подчиненного — «*аскетический, но производящий раб*»¹²⁶, по определению К. Маркса.

Либо подчинение индивида миру страданий, обществу жестокой эксплуатации, либо иллюзорное освобождение в собственном сознании или религиозное утешение — таков гуманизм, заключенный в учениях религиозно-мистических школ Древней Индии. Он знает лишь один тип равенства — равенство в страдании и единственную форму проявления любви к человеку — сострадание, которое, хотя и доводится в буддистском идеале до самопожертвования во имя облегчения страданий другого, неспособно что-либо изменить в мире. Очевидно, что общим лейтмотивом всех этих концепций оказываются *пессимизм* или *квиеетизм*.

Принципиально иное мировоззрение выражено в учении древнеиндийского материализма — локаяты. Борьба двух линий в истории философии — материализма и идеализма, о которой говорит В. И. Ленин, не прекращалась и в Древней Индии, начиная с момента их формирования. И если в эпоху Вед и Упанишад материализм «просвечивает» в наставлениях Брихаспати и Уддалаки (Катха-упанишада), то затем последовали прямые столкновения представителей этих направлений — легендарного Чарваки с брахманами, диспуты Бхарадваджи с Бхригу («Махабхарата», книга «Мокшадхарма»), «еретических реформаторов» — Кассапы, Аджиты Кесакамбали и Госалы с Буддой. Эта борьба не прекращалась ни в древности, ни в эпоху феодализма, когда и джайнисты, и буддисты и защитники брахманистской традиции пытались опровергнуть локаятиков и запретить их учение.

Все происходящие в мире изменения локаятики рассматривали как проявление естественной необходимости. Признание естественной необходимости делало бессмысленными концепции кармы — дхармы — сансары — мокши, бессмертной души,

¹²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 131.— Эта характеристика, данная пролетарию с точки зрения буржуазной «экономической морали» в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и близкая ленинской характеристике раба, не сознающего своего рабского состояния, в статье «Памяти графа Гейдена» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 16, с. 40), может быть нами использована и здесь.

перерождений и вообще любые формы обоснования божественного творения. Представители локаяты бесстрашно шли до конца в своих аргументах, чтобы не оставить никакой лазейки сверхъестественным силам. Именно здесь объяснение столь парадоксально звучащим рассуждениям локаятиков, специально подчеркивающих, казалось бы, свое безразличие к добру и злу: «Совершающий действие или способствующий совершению такового... никто из них не совершает греха... И если, придя на южный берег Ганга, он убивает, калечит, пытается или способствует этим дурным делам, то все равно он не грешник и грех не падет на него. Таким же образом, если кто-либо на северном берегу Ганга жертвует и раздает милостыню или способствует этому, то не становится добродетельным и заслуга не приходит к нему. Щедрость, самообуздание, пост и честность — вовсе не пути к достижению заслуг»¹²⁷. Опираясь на подобные суждения, легко обвинять локаятиков в аморализме, что и делали буддисты. Однако не этический нигилизм, а антибрахманская направленность выражена в приведенном рассуждении Кассапы: отрицание им роли человеческого деяния в качестве необходимой предпосылки дальнейшей судьбы индивида. Не надежда на более высокое перерождение, на достижение освобождения лежит в основе человеческого поведения, но следование естественной природе, свободное от давления традиций и установлений. Именно здесь исток того своеобразного «индивидуализма и утилитаризма», который типичен для философов-материалистов древности.

Человек поступает естественно, удовлетворяя свои потребности и стремления. Его цель — достижение удовольствия и уменьшение страдания, что также соответствует его природе. Поэтому нравственное поведение лишь средство, подсказанное опытом и разумом и способствующее достижению счастливого состояния духа и тела в их нерасторжимом единстве. Здоровое пользование всеми своими чувствами, разумное разнообразие удовольствий с предпочтением более высоких (Ватсьяна) и спокойное отношение к смерти, которая естественна так же как и жизнь — основа *оптимизма локаятиков*. С их точки зрения подобный образ жизни доступен каждому разумному человеку, освободившемуся от ложных учений.

Локаята разделялась представителями разных варн и была популярна в народе, не случайно мыслители, развивавшие это учение, нередко выходили из низов общества (так говорит предание об Аджете Кесакамбали и Госале). Потому-то вопреки все более и более усиливающимся гонениям, которым подвергались локаятики в средневековой Индии, *материалистическая традиция оказалась прочной* и в последующие эпохи.

¹²⁷ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии, с. 58.

Исследований, специально рассматривающих этические учения Древнего Китая, до сих пор нет за исключением краткого очерка Ю. А. Замошкина¹. Правда, в работах, посвященных истории, культуре, идеологии, философии Древнего Китая, как правило, говорится и о проблемах морали, тем более, что при всех различиях в оценке данных проблем и зарубежные, и русские, и советские ученые подчеркивают то огромное и даже исключительное значение, которое в древнекитайской идеологии занимает этика.

Уже в работах А. И. Иванова и П. С. Попова², относящихся к началу века, и в более поздних исследованиях В. М. Алексеева, А. А. Петрова, Н. Т. Федоренко, Ф. С. Быкова³ охарактеризованы важнейшие направления китайской этики, показана борьба философских школ. В трудах Н. И. Конрада и Я. Б. Радуль-Затуловского⁴ отмечено взаимное влияние древнекитайской и древнеиндийской философских традиций, которые находили отклик далеко за пределами этих стран. Глубокая и содержательная оценка философско-этических взглядов мыслителей Древнего Китая содержится во вступительной статье к двухтомнику «Древнекитайская философия»⁵. Переведены уже многие важнейшие источники — от «Книги перемен», «Дао дэ цзина», приписываемой Лао-цзы, и «Изречений Конфуция и его учеников» до текстов великих материалистов — Ян Чжу и Ван Чуна.

Вместе с тем сложность ряда историко-культурных проблем, неразрешенность целого ряда существеннейших вопросов (до-

¹ См. в кн.: Шишкин А. Ф. Очерки по истории этических учений. М., 1958.

² Иванов А. И. Материалы по китайской философии. СПб., 1912; Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904; Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.

³ Алексеев В. М. Учение Конфуция в китайском синтезе.— Восток, 1923, кн. 3; Петров А. А. 1) Ян Чжу — вольнодумец Древнего Китая. М.; Л., 1940; 2) Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954; Федоренко Н. Т. 1) Naturфилософские идеи в старой китайской литературе.— Вопросы философии, 1961, № 6; 2) Послесловие.— В кн.: Го Мо-жо. Философы Древнего Китая. М., 1958; Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

⁴ Конрад Н. И. Начало китайского гуманизма.— Советское востоковедение, 1957, № 3; Радуль-Затуловский Я. Б. 1) Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л., 1947; 2) Аидо-Сэки — философ-материалист XVIII в. М., 1961.

⁵ Буров В. Г., Титаренко М. Л. Философия Древнего Китая. Предисловие.— В кн.: Древнекитайская философия в 2-х т. М., 1972—1973, т. 1, с. 5—77.

статочно сказать, что до сих пор различно оцениваются роль и распространенность рабства в Древнем Китае, вопрос о времени распада древнекитайской общины) неизбежно приводят к противоречивым оценкам исторического места, характера и значения того или иного направления (школы) в философии Древнего Китая. Достаточно сослаться на следующие примеры: Го Мо-жо рассматривает Конфуция как великого просветителя, боровшегося с ретроградно-консервативными взглядами Лао-цзы. Напротив, Ян Хин-шун говорит о реакционной сущности учения Конфуция и подчеркивает демократизм учения Лао-цзы, указывая в нем на элементы материализма. Го Мо-жо и его комментатор, известный исследователь идеологии Древнего Китая Н. Т. Федоренко, резко расходятся при сравнительной оценке конфуцианства и моизма. Нечего говорить о том, сколь противоречивы суждения о великих китайских материалистах, из которых, например, Ян Чжу в буржуазной традиции рассматривается как пессимист, эгоист, циник и просто жестокий и бессердечный человек⁶. (Поразительно, как едины буржуазные исследователи в оценке всех мыслителей, пытавшихся строить этику на материалистической основе,— от индийских локаятиков, Ян Чжу, Ван Чуна и Эпикура до Гельвеция и Фейербаха.) Очевидна тенденциозность данного подхода.

Разумеется, такое разночтение древних текстов заставляет исследователя-марксиста в полной мере использовать достижения диалектико-материалистической философии, научно применять ее логический и исторический методы при подходе к историческому материалу, чтобы избежать крайностей и субъективизма и объективизма при анализе учений древних авторов.

От древнейшего периода — времени родового строя в Древнем Китае сохранились *анимизм* (вера в духов и тотемизм) и *культ предков*, которые приспособляются жречеством к новым условиям классового неравенства и возникновения первых государств. В XVI—XI вв. до н. э., в эпоху династии Инь, основную идеологическую силу в Древнем Китае составляли жрецы как толкователи воли неба (небесного владыки Шанди), поскольку император — сын неба должен был слушаться советов небесного отца. Как и в Древнем Египте, в Древнем Китае засилье жречества тормозило развитие философии и естествознания. Когда династия Инь сменилась династией Чжоу (XI—III вв. до н. э.), власть жречества была подорвана, снова укрепились старые верования (особенно культ предков). Эпоха правления династии Чжоу была временем социальных потрясений, вызванных соперничеством лишь номинально объединенных императорской властью семи областей Китая. Междоусобица завершилась победой Цинь и возникновением в III в. до

⁶ См., напр.: Грубе В. Китайская философия в «Общей истории философии». СПб., 1910, т. 1, с. 52.

н. э. Циньской династии. Гражданские войны, длившиеся столетиями, разрушили старые обычаи, привели к становлению новых, способствовали переоценке ценностей, усложнению положения человека в мире. Именно тогда начинают формироваться школы древнекитайской философии. Период VI—III вв. до н. э., во многом сходный с классической античностью, явился периодом возникновения древней философии с преимущественно этическим содержанием.

В отличие от философии Древней Индии, где Веды послужили религиозно-философским источником для этики, Китай не имел мифологическо-религиозного божественного канона. «И цзин», или «Книга перемен», содержала гадательные (мантические) тексты, она и «возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования»⁷. Ее таинственная символика, афористичность, терминологическая многозначимость давали большой простор для самой различной философской интерпретации. Поэтому остановимся на некоторых понятиях, которые позже использовали разные школы, но наполняли их различным содержанием, хотя все они прежде употреблялись в «И цзин».

Основная мысль «Книги перемен» заключается в идее о постоянной смене явлений природы, обусловленной взаимодействием *ян* и *инь* (светлого и темного, твердого и мягкого, мужского и женского, успешного и неудачного) — обобщенного представления о противоположностях, существующих в природе и обществе. Первоосновой реального мира древние китайцы считали небо, землю, гром, воду, ветер, дерево и огонь, т. е. те явления и вещи, которые они выделили в своей примитивной практике⁸. Перечень первоэлементов незначительно менялся в зависимости от того или иного натурфилософского построения, от его связи с древнейшими традициями. Так, он другой в книгах «Го юй» и «Чунь-цю цзо чжуан», созданных в VII в. до н. э. Однако во всех источниках сохраняется их моральная интерпретация, их неотделимость от этических проблем: «Шесть кладовых (природы), три занятия — называем это девятью областями управления; вода, огонь, металл, дерево, земля, злаки — называем это шестью кладовками (природы); исправлять добродетели, приносить пользу потреблению, обогащать жизнь — называем это тремя занятиями»⁹.

Древнейшие взгляды, религиозные традиции, сложившиеся и закрепленные обычаями требования к человеку, моральные предписания в их сложном переплетении с религиозными верованиями, нравственные принципы, еще отражающие родо-пле-

⁷ Щуцкий Ю. Г. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960, с. 47.

⁸ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 44.

⁹ Там же, с. 47.

менные отношения в общине земледельцев, этические принципы, соответствующие политическому устройству древнего государства,— вот материал, к которому обращаются мыслители VI—V вв. до н. э. Их подход к этому материалу, толкование источников морали, природы человека, первоосновы бытия, отношения индивида к власти, закону, народу обусловили существеннейшие различия между возникшими и развивающимися школами философии.

С некоторыми оговорками можно сказать, что, в отличие от Древней Индии, где весьма заметна тенденция к *мифологизации истории* (отсюда трудности с точной датировкой действительных событий и сведений о древних мыслителях, например Брихаспати, Аджиты Кесакамбали, Махавире, Будде), в Древнем Китае, как и в Древней Греции, рано пробуждается интерес к истории. Философы и историки V—IV вв. до н. э. нередко обращаются к мифам и народным преданиям для того, чтобы обосновать свои концепции морали и права, т. е. наблюдается тенденция к *историзации мифов*: «Историзация мифов, заключающаяся в стремлении очеловечить действия всех мифических персонажей, была главной задачей конфуцианцев. Стремясь привести мифические предания в соответствие с догмами своего учения, конфуцианцы немало потрудились для того, чтобы превратить духов в людей и для самих мифов и легенд найти рациональное объяснение. Так мифы стали частью традиционных историй»¹⁰. Характерный пример — мифические государи, олицетворявшие справедливость, и жестокие правители в целях приспособления общенародных традиций к интересам господствующих социальных групп (родовой аристократии) были превращены первые в идеальных правителей древности — Яо, Шунь, Юй, вторые в их антиподов — в тиранов Цзе и Чжоу.

Поскольку философские школы складываются в Древнем Китае в период ожесточенной борьбы эпох «весны и осени» и «сражающихся царств» (VII—III вв. до н. э.), в них *оказались первостепенными преимущественно социально-политические вопросы*. Не проблема «человек — мир» и тем более не натурфилософские проблемы стали центром внимания древних мыслителей. *Проблема человека и общества — вот что интересовало тогда философов*. Политика и философия были тесно взаимосвязаны; было не редкостью, что философы, странствующие проповедники, будучи наиболее образованными людьми, являлись вместе с тем министрами, сановниками, послами. Пренебрежительное отношение, в частности конфуцианцев, к естественнаучным исследованиям привело к тому, что «естествознание, презираемое официальной идеологией, испытывая трудности в развитии, оставалось уделом одиночек и искателей эликсира бессмертия. Философия и естествознание существовали

¹⁰ Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965, с. 16.

в Китае, как бы отгородившись друг от друга непроходимой стеной, что нанесло им непоправимый ущерб»¹¹. Таково было основание этизации философской науки в Древнем Китае.

Первый китайский историк Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.) называет шесть школ философии, не упоминая, однако, материалистического направления. Это — инь-янь-цзя, жу-цзя (конфуцианство), мо-цзя (моизм), фа-цзя (законники), мин-цзя и дао-дэ-цзя (даосизм)¹². Наиболее полно вопрос о школах древнекитайской философии разбирает Ф. С. Быков. Он тщательно анализирует свидетельства древних — от Сыма Цяня до Бань Гу, а также современные точки зрения китайских, западноевропейских и советских ученых. Его вывод: «Традиционная версия о древнекитайских философских школах поистине прокрустово ложе для богатейшего наследия общественно-политической и философской мысли Древнего Китая ...традиция смешивает самые противоположные направления, которые разрабатывали общие вопросы, но подходили к ним с различных позиций»¹³.

Разумеется, такая путаница в оценке древнекитайской философии не является случайным историческим парадоксом. Она имеет серьезные идеологические причины. Действительно, учение того или иного мыслителя зачастую так тесно переплетено с некоторыми моментами концепции другого мыслителя, хотя по многим вопросам первый далеко не разделяет его позиции, что «развести» их по разным школам просто не удастся. Кроме того, на все древние теории огромное влияние оказывали древнейшие верования и традиции, которые во время династии Чжоу снова возродились, поощряемые официальной идеологией. Все это очень затрудняет работу историка. Например, В. Г. Буров и М. Л. Титаренко отмечают, что разграничение материалистического и идеалистического направлений в древнекитайской философии весьма сложно, а Л. Д. Позднеева — талантливый исследователь древних текстов — считает возможным все же придерживаться традиционной версии о древнекитайских философских школах¹⁴. Признавая, что традиционное рассмотре-

¹¹ Буров В. Г., Титаренко М. Л. Философия Древнего Китая, с. 15.

¹² У Сыма Цяня названо шесть школ: сторонники учения об *инь* и *ян* (натурфилософы), школа служилых людей — жу-цзя (в переводной литературе называемая школой конфуцианцев), школа моистов, школа номиналистов — мин-цзя (часто называемая также школой софистов), школа законников (легистов) — фа-цзя и школа сторонников учения о *дао* и *дэ* — даосистов (Буров В. Г., Титаренко М. Л. Философия Древнего Китая, с. 16—17).

¹³ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 90.

¹⁴ Буров В. Г., Титаренко М. Л. Философия Древнего Китая, с. 17—18; Позднеева Л. Д. Предисловие. — В кн.: Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967, с. 5—39.

ние ведет к известной упрощенности, в необходимых случаях мы будем допускать подобное упрощение там, где оно не приводит к искажению теории мыслителя.

1. Даосизм

Основателем учения о *дао* считают Лао-цзы (Ли Эр, Ли Бо-янь), жившего в VI—V вв. до н. э., а виднейшим продолжателем его учения Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) (ок. 369—286 гг. до н. э.). Эта концепция из-за многозначности понятия *дао* весьма различно трактуется разными исследователями. Так, Ян Хин-шун и Л. Д. Позднеева склонны к материалистической трактовке многих положений «Дао дэ цзина» — произведения, традиционно приписываемого Лао-цзы, а Го Мо-жо, напротив, считает его автора «чистейшим идеалистом». Ф. С. Быков же говорит лишь об элементах материализма в «Дао дэ цзине». Единодушие советские исследователи проявляют только по отношению к социальной позиции и социальным симпатиям основателей даосизма: «...Лао-цзы и его последователи принадлежали к малоимущим слоям общества... В своей борьбе против аристократии и ее идеологов даосы отстаивают интересы народа... Борьба шла по различным направлениям, но прежде всего против основной опоры, с помощью которой утверждалось господство аристократии, против культа предков»¹⁵.

Основные понятия «Дао дэ цзина» — *дао*, *дэ* и *ци*. Они многозначны, как и все понятия в древнекитайской философии, но особенно разноречиво их онтологическое толкование. *Дао* — «главное над множеством вещей», «корень», «матерь земли и неба», первооснова мира, это признают все мыслители древности, однако в раннем даосизме оно толкуется материалистически, в более позднем — идеалистически. Современный исследователь Ян Хин-шун склонен в *дао* видеть подобие монады Г Лейбница; *ци* он рассматривает как материальное начало, один из возможных вариантов *дао*, то из чего *дао* творит *дэ* — добродетель. *Дао* обозначает также путь, тогда «Дао дэ цзин» можно перевести как «Путь добродетели».

Человек, как и весь мир, является закономерным порождением *дао*, он — часть природы; его предназначение — следовать по пути добродетели (*дэ*). Это означает жизнь, соответствующую природе. Всякое искусственное вмешательство, попытка изменения природосообразного порядка — губельна для людей. Источник зла, всех их неисчислимых бедствий — в том, что они отступают от предписанных природою законов: «Когда устранили великое *дао*, появились гуманность и „справедливость“ Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляется „сы-

¹⁵ Атенсты, материалисты, диалектики Древнего Китая, с. 6.

новная почитательность“ и „отцовская любовь“. Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются „верные слуги“»¹⁶. Замечательно, что в этом рассуждении обнаружена противоречивость явлений нравственной жизни, обусловленная классовым неравенством. Моральное выявляется, делается предметом анализа в нем в конфликтной ситуации, и такое столь яркое «схватывание» нравственного конфликта — доказательство глубины анализа создателя (или создателей) «Дао дэ цзина».

По мнению Лао-цзы, не народ, а правители и их корыстолюбивые приближенные повинны в отступлении от естественного закона *дао*: «...если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. Знать одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется обычной пищей и накапливает излишние богатства. Все это является разбоем и бахвальством. Оно является нарушением *дао*»¹⁷. Деятельность властителей, жадных к богатству и славе, враждебна интересам народа: «Кто служит главе народа посредством *дао*, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы»¹⁸.

Для Лао-цзы деятельность есть то, что направлено против *дао* и, стало быть, приносит беды народу. Поэтому его основной моральный принцип — *увэй*, т. е. недеяние. Именно он и составляет основу общественно-политической концепции Лао-цзы¹⁹. «Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь — деяние. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки»²⁰. «Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает. Мудрый человек ничего не накапливает. Он все делает для людей и все отдает другим. Небесное *дао* приносит всем существам пользу и им не вредит. *Дао* мудрого человека — это деяние без борьбы»²¹.

Эти и подобные рассуждения Лао-цзы дают основание говорить о его квиетизме, пассивности²². В какой же мере это справедливо? Недеяние, как ясно из только что приведенных рас-

¹⁶ Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.; Л., 1950, с. 124—125.

¹⁷ Там же, с. 144.

¹⁸ Там же, с. 90.

¹⁹ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 169.

²⁰ Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, с. 144.

²¹ Там же, с. 159.

²² См., напр.: Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 183.

суждений, есть «деяние без борьбы», а не пассивность. Это — деяние и весьма активное, но соответствующее законам природы, соответствующее *дао*. Приняв недеяние за пассивность, за нечто, скажем, близкое освобождению джайнов или нирване позднего буддизма, невозможно объяснить ту высокую оценку, которую Лао-цзы дает труженикам, прежде всего людям физического труда. Не уход от мира, не квиетизм, а весьма конкретная программа деятельности изложена в «Дао дэ цзине». Правда, эта программа утопична, но менее всего она — проповедь пассивности. «Когда будут устранены мудрствование и ученость, тогда народ будет счастливее во сто крат; когда будут устранены „гуманность“ и „справедливость“, тогда народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви; когда будут уничтожены хитрость и нажива, тогда исчезнут воров и разбойники. Все эти три вещи происходят от недостатка знаний. Поэтому нужно указывать людям, что они должны быть простыми и скромными, уменьшать личные желания и освобождаться от страстей»²³.

В программе Лао-цзы рассматриваются нравственные требования как к индивиду, прежде всего к мудрецу, воплощающему истинные моральные качества, учителю людей, так и к социальной организации общества.

Доверчивость, доброта и забота о народе отличают мудрого, следующего путем *дао*. «Мудрый человек не имеет собственного сердца. Его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро и недобрым также желаю добра. Это и есть добродетель, порождаемая *дэ*. Искренним я верю и неискренним также верю. Это и есть искренность, вытекающая из *дэ*. Мудрый человек живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ как на своих детей»²⁴.

Чтобы привести людей к счастью, не следует их просвещать. Счастье и познание — две разных и исключаящих друг друга цели. Лао-цзы связывает распространение знаний с упадком нравов и распространением неравенства, с развитием алчности и корыстолюбия — со всем, что проистекает от власть имущих. Поэтому мудрец, совершенствуясь в знаниях, не передает их людям, а лишь использует для народного блага. Он учит их личным примером, практическим осуществлением добродетели — *дэ*, но не передачей знания: «В древности умевший служить *дао*, не просвещал народ, а делал его глупым. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний — враг страны, а без их применения — счастье страны»²⁵.

²³ Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, с. 125.

²⁴ Там же, с. 141—142.

²⁵ Там же, с. 151.

Причина такой оценки знаний — в утопическом общественном идеале Лао-цзы. Единственную альтернативу миру жестокости, несправедливости, неравенства и войн он видит в возврате к идеализированным патриархальным отношениям с их простотой, ясностью и... невежеством: «Нужно сделать государство маленьким, а народ редким. Даже если имеется много орудий, не надо их употреблять... Даже если имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются вооруженные войска, не надо их выставлять. Надо сделать так, чтобы народ снова начал плести узелки и употреблять их вместо письма. Надо сделать вкусным его питание, прекрасным его одяние, устроить ему спокойное жилище, сделать веселой его жизнь. Соседние государства смотрели бы друг на друга издали, слушали бы друг у друга пение петухов и лай собак и люди до старости и смерти не должны были бы кочевать с места на место»²⁶.

В сущности, в «Дао дэ цзине» сформулированы все главные положения этики даосизма: цель — *следовать пути, указанному природой*; принцип — *недеяние*; счастье народа — *возвращение к равенству и простоте родо-племенных отношений*; счастье мудреца — *умеренность, спокойствие, близость к природе*.

Ле-цзы и Чжуан-цзы развивают основные положения в учении Лао-цзы и ведут открытую борьбу с конфуцианством и моизмом. «Слышали о том, что Поднебесную следует предоставить себе самой, но не слышали о том, что в Поднебесной следует наводить порядок. „Предоставить“ — из опасения, чтобы не извратилась природа Поднебесной, „каждого самому себе“ из опасения, чтобы не изменились [человеческие] свойства. [Если] природа Поднебесной не извратится, а [человеческие] свойства не изменятся, разве нужно будет наводить в ней порядки? В старину Высочайший стал наводить порядок, чтобы Поднебесная возликовала, люди возрадовались своей природе, а [они] лишились покоя. Разрывающий на Части стал наводить порядок, чтобы Поднебесная опечалилась, люди оплакивали свою природу, и [они] лишились радости. Но ведь [жизнь] без покоя, без радости — не свойство человека ...Со времен трех династий все шумят о наградах и наказаниях. Откуда же возьмется досуг, чтобы [найти] покой в природных свойствах? А кроме того, наслаждаясь острым зрением, предаются излишеству в цветах; наслаждаясь тонким слухом, предаются излишеству в звуках; наслаждаясь милосердием, нарушают [естественные] свойства; наслаждаясь справедливостью, нарушают законы природы; наслаждаясь обрядами, помогают извращениям; наслаждаясь музыкой, помогают разврату; наслаждаясь мудростью, помогают искусственности; наслаждаясь знаниями, помогают порокам [Если бы все] в Поднебесной [находили] покой в при-

²⁶ Там же, с. 158—159.

родных свойствах, эти восемь (наслаждений) могли бы остаться, могли бы и исчезнуть. [Но когда] в Поднебесной не [находят] покоя в природных свойствах из-за этих восьми [наслаждений], люди начинают друг друга резать на куски, скручивать [в клубок], толкать и отнимать и ввергать в смуту Поднебесную... Появились и презираемые: Разрывающий на Части и разбойник Чжи; появились почитаемые: Цзэн-цзы и Хронист Ю., а еще появились конфуцианцы и монсты. И тогда стали подозревать друг друга и в радости и в гневе, обманывать друг друга и умные и глупые, порицать друг друга и добрые и недобрые, высмеивать друг друга и лживые и правдивые, и Поднебесная стала приходить в упадок. В свойствах появились различия, (в человеческой) природе наступило гниение и разложение. В Поднебесной пристрастились к знаниям, и в поисках [знаний] весь народ дошел до крайности. И тут пустили в ход топоры и пилы, стали казнить по [плотничьим] отвесу и правилу, приговаривать с долотом и шилом... Ныне же обезглавленные лежат друг на друге, закованные в шейные и ножные колодки толкаются друг о друга, приговоренные ожидают своей очереди у плахи. А между закованными в наручники и колодки стали появляться конфуцианцы и монсты, расхаживающие на цыпочках, размахивающие руками. О ужас! О позор! О бесстыдство! А нам и неведомо было, что их мудрость, их знания служат наручникам и колодкам; их милосердие, их справедливость служат долоту и ошейнику.

Поэтому-то и говорится: „Забудьте о мудрости, отбросьте знания и Поднебесная обретет мир“

Поэтому для благородного мужа, [если он] вынужден взойти на престол, лучше всего надеяние. Надеяние — а за ним покой в природных свойствах»²⁷.

Даосы высмеивают церемонии конфуцианства, отрицают его нравственно-эстетический идеал — благородного мужа — за то, что он противопоставлен народу. Подчеркивая свои симпатии к простым людям, в своих притчах героями и мудрецами они делают ремесленников, крестьян, дровосеков, пастухов, посрамляющих царей и конфуцианцев, ибо лишь простые люди хранят Дэ, отличаются не словесно-показной, а действительной добродетелью: «Соединенные выгодой, бросают друг друга в бедности, в бедствии, в несчастье, в смерти; соединенные естественными узами, сближаются в бедности, в бедствии, в несчастье, в смерти. [Различие] между теми, кто сближается друг с другом, и теми, кто бросает друг друга, очень велико. К тому же связи государей пресны, как вода, связи малых людей сладки, как молодое вино. Государь и в близости пресен, малый люд и в разлуке сладок»²⁸.

²⁷ Атенсты, материалисты, диалектики Древнего Китая, с. 181—183.

²⁸ Там же, с. 236.

И Ле-цзы и Чжуан-цзы, оказавшись в бедности, презирали раболепствующих перед царями и власть имущими. Свобода — это независимость в суждениях, а ее невозможно сохранить, будучи приближенным царя или государственным чиновником. Даже бедствуя, не соглашались они поступиться своей независимостью. Стоит привести два — из многих! — примера, показывающих сознание собственного достоинства и нравственную цельность этих мыслителей. «Учитель Ле-цзы попал в нужду и отоцдал от голода. [Какой-то] гость поведал об этом чжанскому царю Цзы-яну ... Чжанский Цзы-ян велел служителю одарить Ле-цзы просом. Учитель вышел к посланцу, дважды поклонился, но [проса] не принял. [Когда же жена] стала упрекать его за это, он ответил: — Царь шлет в подарок просо, а сам меня не видел, знает обо мне лишь с чужих слов. Так с чужих слов он обвинит меня и в преступлении. Вот почему я не принял [дара]»²⁹. «Некто звал Чжуан-цзы [к себе] на свадьбу. Чжуан-цзы так ответил его посланцу: — Видели вы жертвенного быка? Как наряжают его в узорчатые ткани, как кормят травой и бобами! Но вот его поведут, и он вступит в храм предков. Сможет ли он [снова] стать вольным теленком, как бы ему этого не хотелось?!»³⁰.

Чтобы почувствовать дух даосизма, обратимся еще к источникам:

«В заплатанной одежде из грубого холста, в сандалиях, подвязанных веревкой, Чжуан-цзы проходил мимо царя Вэй. — Как очутились Вы, прежде рожденный, в столь стесненном положении? — спросил государь. — Это не стесненное положение, а бедность, — ответил Чжуан-цзы. — Убогая одежда, стоптанная обувь это бедность, а не стесненное положение. Стеснен муж, который, обладая естественными свойствами, не может их проявить. Такого называют не получившим признания своего времени... А кто ныне не чувствует себя стесненным среди советников-смутьянов и заблуждающихся высих?»³¹.

«... Торгаш сумел угодить циньскому царю, и колесниц у него стала сотня. Вернувшись в Сун, Торгаш встретился с Чжуан-цзы и стал над ним смеяться. — Вы живете в самом закоулке нищей деревеньки, от нужды плетете сандалии. У меня, Торгаша, конечно, нет ни такой длинной иссохшей шеи, ни такого пожелтевшего лица. Зато стоило мне вразумить властителя тьмы колесниц, и за мной последовала их сотня.

— Уходи прочь! — ответил Чжуан-цзы. — Когда циньский царь хворал, он звал лекарей. Тот лекарь, что вскрыл чирей и удалил легкую опухоль, получил одну повозку; тот, что вылизал геморрой, — пять повозок. Чем ниже способ лечения, тем

²⁹ Там же, с. 120.

³⁰ Там же, с. 313.

³¹ Там же, с. 236—237.

выше награда. Как же ты лечил его геморрой, что заслужил столько колесниц?»³².

Истинно мудр тот, кто следует *дао*, закону природы. «Знание созданного природой и знание созданного человеком — знание истинное... Только настоящий человек обладает истинным знанием... Настоящий человек древности не шел против малого, не хвалился подвигами, не входил в число мужей, представляющих замыслы. Поэтому, ошибаясь, не раскаивался, а поступив правильно, не входил в самодовольство... не ведал любви к жизни, не ведал страха перед смертью. Входя в жизнь, не радовался, уходя из жизни, не противился, равнодушно приходил и равнодушно возвращался — и только. Не забывал о том, что было для него началом, не стремился к тому, что служило ему концом. Получая что-либо, радовался, возвращая, об этом забывал... Настоящий человек древности был справедлив и беспристрастен... Тот, в ком природное и человеческое не побеждают друг друга, и называется настоящим человеком... Сомкнув уста, мудрый не обращает внимания на хаос, почитает равно раба и сановника. Дюжинные хлопочут, суетятся, а мудрый прост, как нежный росток»³³.

Даосы считали Конфуция своим главным противником, ибо он стремился закрепить новый иерархический — неестественный и искусственный — порядок, ибо его «церемонии» и учение о сыновней любви как основе государственной морали и правовых установлений укрепляли неравенство, господство корыстолюбцев и славолюбцев, чуждых интересам народа, ибо Конфуций презирал народ за невежество и не считал его способным к нравственной жизни.

В одной из притч, на вопрос царя Лу о Конфуции и его пригодности для того, чтобы управлять государством, Янь отвечает: «— Он опасен! Быть беде!.. Конфуций разрисовывает даже фазаньи перья. Занимаясь лишь цветистыми речами, выдает побочное за главное. Терпеливо поучает народ, не зная его и ему не доверяя. Воспринимая лишь свои мысли, управляя лишь своим умом, разве достоин он стоять над народом? Считать его пригодным, кормить его можно лишь по ошибке. Он ныне велит народу уйти от сущности, учиться лицемерию — это не то, чему следует поучать народ»³⁴.

Этика раннего даосизма (VI—III вв. до н. э.) отличается демократизмом, реалистичной и критической оценкой существующих отношений между людьми, резким противопоставлением истинной морали (природосообразного поведения, выражающегося в следовании *дао* и *дэ*) морали искусственной, насаждаемой конфуцианцами, которая исходит не из природосообразного

³² Там же, с. 311.

³³ Там же, с. 161—162, 145.

³⁴ Там же, с. 311.

поведения, а из поведения, полезного государству и прежде всего правителю как сыну неба. В «настоящем человеке» главное — не «благородство», но естественность добродетели, при которой человек поступает так или иначе не из стремления к поощрению или из боязни наказания, а следуя «собственной природе». Отсюда в даосизме недеяние является принципом истинно добродетельного поведения, ибо деяние понималось как корыстная деятельность, преследующая эгоистические цели. Такова деятельность правителей или конфуцианских мудрецов, продиктованная гордыней и самоуверенностью и идущая вразрез с истинным благом народа.

Общественный идеал раннего даосизма — идеализированная родо-племенная организация, возвращающая к простоте и природосообразности отношений далекого прошлого. В этом наблюдаются некоторые общие моменты с мечтой Гесиода о «золотом веке» и с позицией в данном вопросе ранних локаятиков. Вместе с тем, прослеживая эволюцию даосизма, мы наблюдаем постепенно усиливающиеся в этом учении черты фатализма, которые начиная со II в. н. э. вместе с мистикой выступают на первый план и приводят к перерождению философии раннего даосизма в религию.

Однако материалистические и демократические элементы в древнекитайской философии продолжают сохраняться и развиваются, правда, уже в последовательно материалистической концепции Ян Чжу и его последователя, великого просветителя и материалиста I в. н. э. Ван Чуна, теории которых опирались на идеи раннего даосизма.

2. Конфуцианство

Три имени связаны с этим важным направлением древнекитайской философии: Кун-цзы, так в Китае называют Конфуция (552—478 гг. до н. э.) — основателя учения, изложенного им в книге «Лунь юй» («Беседы и высказывания»); Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) — систематизатора учения Конфуция, из этики и некоторых философских предпосылок которого он развил стройную систему (на этом основании Конфуция и Мэн-цзы часто сравнивают с Сократом и Платоном) и Сюнь-цзы (313—238 гг. до н. э.). Сюнь-цзы стоял в столь резкой оппозиции к Мэн-цзы, что в некоторых случаях говорят о расходящихся направлениях конфуцианства: идеалистическом (Мэн-цзы) и материалистическом (Сюнь-цзы). В некоторых случаях Сюнь-цзы называют «разрушителем конфуцианства». Видимо, следовало бы сказать, что Сюнь-цзы преодолевает традицию, идущую от Конфуция к Мэн-цзы, как в онтологии и гносеологии, так и в области социально-политических взглядов и этики. Во-первых, он сближается со школой цзи-ся и близок материа-

лизму Ян Чжу и Ван Чуна. Во-вторых, он опирается на учение даосов и с помощью их аргументации опровергает ряд конфуцианских догм. В-третьих, он выступает предшественником и учителем Хань Фэя, виднейшего мыслителя легистской школы (законодников). Естественно, что в своей этике Сюнь-цзы существенно отличается от Конфуция и постоянно полемизирует с Мэн-цзы.

Конфуцианцев обычно называли представителями школы жу-цзя. Жу — это учителя, наставники, а позже — чиновники, государственные советники. Одни исследователи склонны принадлежать к жу считать представителями древнекитайской интеллигенции, другие — представителями бюрократии, аппарата власти — чиновников. Часто термин «жу» переводят как ученые-книжники.

Конфуций, если следовать тексту «Лунь юя», специально не занимался онтологией и гносеологией. Небо он принимает как высшую, сознательно действующую силу в природе и обществе, как творца. Небесное веленье есть судьба, которой подчинены и люди, и государства. «Для жизни и смерти существует судьба, богатство и знатность зависят от неба». «Небо породило во мне моральные качества»³⁵. Человек должен беспрекословно следовать воле неба, так как оно карает за проступки, у человека не должно быть вины перед небом.

Основным понятием, этическим законом в учении Конфуция выступает *жэнь* (обычно переводимое как «гуманность»). В «Лунь юй» приводится многообразная интерпретация этого понятия: «Учитель сказал: „Тот, кто искренне стремится к человеколюбию, не совершит зла“

Фань Чн спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Это значит любить людей“.

Цзы-гун спросил: „Что можно сказать о человеке, делающем добро людям и способном оказывать помощь народу? Можно ли назвать его человеколюбивым?“ Учитель ответил: „Почему только человеколюбивым? Не следует ли назвать его совершенномудрым? Даже Яо и Шунь уступали ему. Человеколюбивый человек — это тот, кто, стремясь укрепить себя [на правильном пути], помогает в этом и другим, стремясь добиться лучшего осуществления дел, помогает в этом и другим“.

Цзы-чжан спросил Кун-цзы о человеколюбии. Кун-цзы ответил: „Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять (качеств), является человеколюбивым“ Цзы-чжан спросил о них. Кун-цзы ответил: „Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек

³⁵ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 95.

правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, он добивается успехов. Если человек добр, он может использовать других“.

Чжун-гун спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Вне своего дома относись к людям так, словно принимаешь дорогих гостей. Используй народ так, словно совершаешь важное жертвоприношение. Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда и в государстве, и в семье к тебе не будут чувствовать вражды“.

Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Сдерживать себя, с тем, чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала,— это и есть человеколюбие...“, Янь Юань сказал: „Я прошу рассказать о правилах осуществления человеколюбия“ Учитель ответил: „На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть; то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать; то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать“»³⁶.

Итак, *жэнь* есть нравственный принцип, определяющий отношения между людьми и в обществе, и в семье. С ним теснейшим образом связаны *сяо* — почитание родителей, старших и *ли*, означающий ритуал, церемонии. *Жэнь* выступает определяющим принципом («Если человек лишен *жэнь*, то к чему ему *ли*?»³⁷), но и *ли* очень значимо, ибо человеку нельзя смотреть, слушать, говорить и поступать вопреки *ли*³⁸. Именно здесь коренится начало *этического формализма* конфуцианства, впоследствии принявшего такие размеры, что его противники говорили: «Человеку, следующему предписаниям конфуцианцев, некогда быть добродетельным и поступать добродетельно, так как он занят непрерывными церемониями».

Чтобы смысл *ли* был понят, необходимо представить характер отношений в государстве, как его интерпретировал Конфуций. Император — сын неба, осуществляющий его волю; он — отец всех населяющих Поднебесную. Все подданные должны питать к императору сыновнюю любовь — *сяо*. Сила же сыновней любви безгранична, и сын ни в чем не может перечить отцу, более того, он должен пожертвовать собою ради отца, точно так же подданный должен с радостью жертвовать собой для императора или правителя: «Учитель сказал: „Целеустремленный человек и человеколюбивый человек идут на смерть, если человеколюбие наносит ущерб, они жертвуют своей жизнью, но не отказываются от человеколюбия“»³⁹.

Порядок в Поднебесной определен правилом: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом,

³⁶ Древнекитайская философия, т. 1, с. 148, 153, 160, 161, 171.

³⁷ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 101.

³⁸ Там же.

³⁹ Древнекитайская философия, т. 1, с. 167.

сын — сыном»⁴⁰. Этот порядок строго иерархичен. «Есть четыре категории людей, различающихся тем, обладают ли они знанием [мудростью] или лишь способны его приобрести или неспособны к овладению знаниями. К первой категории относятся те, кто обладает совершенным умом, т. е. от рождения несет в себе знание, ибо оно даровано ему небом. Люди второй категории приобретают знание посредством учения; это — благородные мужи, составляющие опору порядка в Поднебесной, благоговейно внимающие совершенному мудрым. Третью категорию составляют те, кто учится, несмотря на трудности. Четвертая категория — это народ, который испытывает трудности, но неспособен к приобретению знаний. Народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать почему»⁴¹.

Доминирующим фактором воспитания, считает Конфуций, является пример и требование к точному соблюдению церемоний. Церемония — это внешнее проявление почтения, сыновней любви, преданности, исполнения долга, т. е. того, что составляет жизнь. Они длительны, сложны, унижительны для тех, кто их исполняет. При обращении к любому чиновнику необходимо соблюдать точно фиксированный ритуал, и чем значительнее чиновник, тем он сложнее, а простое приветствие императору приобретает феноменальную сложность и длительность. Церемонии подчеркивают классовое неравенство в государстве, усиливают это неравенство унижительными ритуалами. Вместе с тем они ведут к выхолащиванию нравственных чувств у людей, заменяя их внешней, формальной почтительностью.

Нравственным образцом у Конфуция является цзюнь-цзы — благородный муж, высокие добродетели которого заключаются в преданности, искренности, верности, справедливости. Он вежлив в поведении, почтителен в обращении к высшим, добр и справедлив по отношению к народу. Благородный муж беспрекословно подчиняется воле неба. Цзюнь-цзы всеми качествами противоположен простолюдину. Его стремления направлены к справедливости и исполнению долга, тогда как простолюдин устремлен к выгоде. Моральные качества благородного мужа определяют его верховенство над простолюдином: «Добродетели благородного мужа — ветер, добродетели простолюдина — трава. Ветер непременно пригибает траву»⁴². Знание благородного мужа — это овладение конфуцианскими устоями, порядком правления и обрядами. Хотя и говорится, что знания достигаются путем размышлений, однако сами размышления замыкаются в жесткие границы: «Учение без размышления бесполезно, а размышление без учения опасно»⁴³. Поэтому «раз-

⁴⁰ Там же, с. 160.

⁴¹ Там же, с. 155.

⁴² Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 102.

⁴³ Там же, с. 103.

мышления благородного мужа не выходят за пределы занимаемого положения»⁴⁴ Последнее проясняет смысл «исправления имен», о котором часто говорит Конфуций.

Во главе государства должны стоять мудрые люди, воспитывающие подданных личным примером. Управлять — это значит «исправлять имена», т. е. каждого ставить на свое место. (Всяк сверчок знай свой шесток!) Познав это, возможно следовать по пути добродетели: «Благородный муж ко всему подходит в соответствии с долгом; совершает поступки, основываясь на ритуале; в словах скромнен, в поступке правдив»⁴⁵. Он всегда держится середины, достигая тем самым внутреннего равновесия и господства над своими страстями. Учитель сказал: «Такой принцип, как „золотая середина“, представляет собой наивысший принцип...

Цзы-гун спросил: „Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?“ Учитель ответил: „Это слово — взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе“»⁴⁶.

Развитие этического учения Конфуция, как мы уже говорили, осуществил Мэн-цзы. Он также считал небо верховной, целенаправленной силой. Всякое сопротивление его воле влечет за собой гибель и уничтожение. Она воплощена в поступках императора — сына неба. Поэтому последний должен обладать полной и неограниченной властью. Но и мудрецы (конфуцианцы) способны постигнуть волю неба, и поэтому они обязаны давать советы правителю. «Если правитель ошибается, его надо увещевать, а если ему говорят неоднократно, а он не прислушивается, его надо свергнуть»⁴⁷ Это, однако, отнюдь не доказательство демократизма и революционности Мэн-цзы. Устранен должен быть правитель, нарушающий конфуцианские нормы, ибо тем самым он наносит ущерб интересам правящей верхушки.

Небо (тянь) — есть образец полного совершенства и всеобъемлющая норма поведения людей. «Небо обнаруживает этическое совершенство — *чэнь*, а человек обязан постоянно думать и стремиться к нему. *Чэнь* — путь неба, а размышления о *чэнь* (истине, искренности — В. И.) — путь человека»⁴⁸. *Чэнь* — образец поведения человека, однако он недостижим. Источником и руководящим началом этических основ человеческой природы является *синь* — сердце, душа.

Этика Мэн-цзы включает четыре основных элемента. Первый из них *жэнь* — общий нравственный закон, он включает гуман-

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Древнекитайская философия, т. 1, с. 164.

⁴⁶ Там же, с. 153, 167.

⁴⁷ Го Мо-жо. Философы древнего Китая, с. 110.

⁴⁸ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 145.

ность и любовь к людям. Второе место по значимости занимает *и* — чувство долга, справедливости. Третье — *ли* требует исполнения норм и форм поведения. И, наконец, *чжи* есть познание, подразумевающее знание этических добродетелей. Все эти элементы «не извне вливаются в нас, а прирождены нам, но только мы не думаем о них»⁴⁹. Человек добр от рождения, однако доброта дана ему лишь в зародыше и требует развития. Способными к развитию добрых начал оказываются лишь благородные мужи.

Как Конфуций, степень совершенства человека Мэн-цзы определяет его принадлежностью к определенному общественному слою. Люди неравны. И не могут быть равными: «Разве могут [одни и те же люди] в одно и то же время управлять Поднебесной, вспахивать поле и засеивать его? Должны быть великие люди, саповники, ведающие своими делами, и простолюдины, занимающиеся черной работой, подходящей для людей ничтожных... одни работают умом, другие используют в работе силу своих мышц. Те, кто напрягает свои умственные силы, управляют другими людьми, а те, кто использует в работе силу своих мышц, управляемы другими людьми. Управляемые содержат тех, кто управляет; те, кто управляет, получают средства от тех, кем они управляют. Это всеобщий принцип Поднебесной»⁵⁰. Это неравенство производно, утверждает Мэн-цзы, и связано оно с тем, что благородные мужи способны к учению и закреплению моральных качеств, а простолюдины нет. «Чун-цзы спросил: „Если все люди одинаковы [по врожденной природе], то почему одни становятся великими, а другие простолюдинами [малыми людьми]?“ Мэн-цзы ответил: „Кто следует великому в организме, тот становится великим человеком, а кто следует малому в организме, становится простолюдином“»⁵¹. Простой народ неспособен к развитию благородных качеств, и потому он прозябает в невежестве.

Для благородных мужей Мэн-цзы определял пять видов обучения и наставлений: личный пример, совершенствование добродетелей, развитие способностей, умение дать правильное направление человеку, желание человека самостоятельно укреплять добрые начала природы⁵².

Каждая из основ морали (*жэнь*, *и*, *ли*, *чжи*) определяет не только внутренний мир человека, но и его связи с другими людьми. «Например, гуманность выражается в отношениях между отцом и сыном, чувство долга, справедливости — в отношениях между правителем и подданными, чувство исполнения соответ-

⁴⁹ Антология мировой философии. М., 1969, т. 1, с. 209.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 146.

⁵² Там же, с. 153.

ствующих норм и форм поведения — в отношениях между хозяином и гостями, знание — в следовании за мудрецом»⁵³.

По всем пунктам Мэн-цзы углубляет систему Конфуция, не отступая от нее. Его мораль долга, которой должен руководствоваться благородный муж, аскетична, ригористична и беспощадна. «„Возвышенны и прекрасны ваши принципы,— говорил Гунсунь Чжоу.— Изучение их справедливо уподобить восхождению на небо, до которого, кажется, нельзя добраться, чтобы они ежедневно упражнялись в нем“. Мэн-цзы сказал: „Великий мастер ради грубых работников не изменяет и не уничтожает правила. И ради неискusstных стрелков не изменяет нормы напряжения лука“»⁵⁴.

Если Мэн-цзы этическую концепцию Конфуция обосновывал *последовательно идеалистически*, то Сюнь-цзы, сохраняя ту же классовую позицию (разделение общества на управляющих и управляемых, необходимость твердой верховной власти, подчинения воле правителя), пытался дать ей *материалистическое обоснование*, опираясь на некоторые положения даосов и особенно Ян Чжу. «Небо [природа] обладает постоянным *дао* — что есть определение естественной закономерности. Основа мира — *ци*, материальное начало, представленное в двух формах — *инь* и *ян*, которые символизируют взаимодействие тьмы и света, земли и неба, женского и мужского начала. Все вещи рождаются через связь неба и земли, изменения и превращения возникают через столкновения (сил) *инь* и *ян*»⁵⁵. «Вода и огонь обладают *ци*, но не имеют жизни; травы и деревья обладают жизнью, но не имеют способности познавать; птицы и звери обладают способностью познавать, но лишены чувства долга. Человек обладает *ци*, обладает жизнью, способен познавать и к тому же обладает чувством долга, поэтому он самое дорогое в Поднебесной»⁵⁶.

Нравственное начало — отличительный признак человека. Однако оно не божественного, а естественного происхождения: человек — лишь наиболее ценное и высшее достижение природы. Будучи рационалистом, Сюнь-цзы главенствующее место в познании отдает *синь* — разуму, ибо он управляет пятью органами чувств, но не вопреки им, как считал Мэн-цзы, а посредством их познает мир, играя объединяющую роль. Познание сводится к умению отличать одну вещь от другой. Через познание человек приходит к могуществу, через объединение люди становятся силой, подчиняющей себе все в Поднебесной.

«Человек по своей природе зол, его добродетельность порожд-

⁵³ Там же, с. 149.

⁵⁴ Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы, с. 244—245.

⁵⁵ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 208.

⁵⁶ Древнекитайская философия, т. 2, с. 157—158.

дается практической деятельностью!»⁵⁷. Это положение Сюнь-цзы, противоположное учению о природно добром у Мэн-цзы, оказывается основанием для воспитания и управления. Этические правила в единстве с законами (*ли* в связи с *фа*) есть «начало управления»⁵⁸. Однако исток их — не веление неба и не природа, а разумно организованное общество, нуждающееся в строгом регулировании и регламентировании человеческого поведения. Закон *фа* и нормы поведения *ли* есть орудия преобразования человеческой природы. Как кривое дерево для выпрямления надо держать в тисках над огнем, как металл следует оттачивать, чтобы он стал острым, так человека необходимо заставить следовать пути добродетели. Не пассивное следование велениям неба, но активность присуща человеку. Однако активность эта далеко не всегда направлена к истинной добродетели.

Сюнь-цзы возражает конфуцианцам (и особенно Мэн-цзы), ибо, по его мнению, не *жэнь* есть основание *ли*, но *фа*, т. е. не абстрактная добродетель ведет людей к соблюдению норм, а закон, причем закон строгий и беспощадный. Объединить государство, установить в нем надлежащий порядок (т. е. добиться того, чтобы люди занимались своими делами в соответствии с их социальным положением, не пытаясь его изменить, ибо это ведет к смуте) возможно только силой. «Когда отбирают власть и затем устанавливают справедливость, когда убивают и затем устанавливают гуманность, когда верхи и низы меняются местами и затем устанавливается подлинный порядок, когда тот, кто может заслугами сравниться с небом и землей, становится благодетельным правителем народа, то такие действия называются приведением к спокойствию через опасность»⁵⁹.

В обществе, где люди разделены по труду (земледелец, ученый, ремесленник, торговец) и по отношениям старшинства (правитель — подданный, отец — сын) власть принадлежит лучшим. Правитель, чтобы сохранить и укрепить власть, должен опираться на закон, распространять знание норм *ли*, пресекать преступные действия и заботиться о благе народа. «Правитель — лодка, простой народ — вода. Вода держит лодку, но она же опрокидывает ее»⁶⁰, — весьма многозначительно подчеркивает Сюнь-цзы.

Разве может быть нравственным идеалом благородный муж, обладающий только знаниями? — не без иронии спрашивает Сюнь-цзы конфуцианских ортодоксов. «Если все будут размыш-

⁵⁷ Там же, с. 200.

⁵⁸ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 212.

⁵⁹ Там же, с. 211.

⁶⁰ Там же.

лять о великом небе, то кто же будет создавать вещи и овладевать ими? Если все будут прославлять небо, то кто же будет преодолевать небесную судьбу и использовать ее? Тот, кто игнорирует человека и думает лишь о небе, не будет знать состояния вещей»⁶¹. Благородный муж не разделяет предрассудков толпы, он выше суеверий, ибо знает естественный порядок природы. Вместе с тем он сам исполняет обряды «для поддержания благочестия в народе». Это рассуждение, рассматривающее и религию и соблюдение церемоний (*ли*) как средство для управления, для политического господства, показывает насколько реалистичным политиком был Сюнь-цзы.

Правда, по своей сущности, т. е. по политическим целям, учение Сюнь-цзы не отличается от учения Конфуция и Мэн-цзы. Но он отбрасывает всякую мистику, веру в потусторонние силы и вмешательство неба, излагая светскую программу поддержания порядка в Поднебесной, отвечающего интересам господствующего класса. Их различие — в методе, в способе обоснования. Поэтому при всей своей оппозиционности традициям конфуцианства в области онтологии и гносеологии, в политике и этике Сюнь-цзы — последовательный противник концепции даосизма.

Тщательно разработанная этика конфуцианства предусматривает *подчинение индивида моральным нормам классового общества*, отличающегося строгой иерархией и развитым бюрократизмом. Ссылка Конфуция на «добродетельных мужей прошлого» нужна ему для возведения в нравственный закон сыновней почтительности к отцу, которая служит типом отношения подданных к правителю, младших — к старшим (по возрасту, должности, социальному положению). Подчиненное и униженное положение низов (народа) рассматривается как воля неба, определившего одним управлять, другим подчиняться. Соблюдение церемоний *ли* есть внешнее выражение этого иерархического порядка. Высшие добродетели подданных — следование долгу и верность. Народ неспособен познавать, и поэтому управлять им можно только силой. При всем различии между Конфуцием, Мэн-цзы и Сюнь-цзы, в этом пункте они единодушны.

Опора государства — благородные мужи, строго следующие соблюдению *ли* (независимо от того, на чем основано *ли*; на высшей добродетели — *жэнь* у Конфуция, *чэнь* у Мэн-цзы или законе *фа* у Сюнь-цзы). Их обязанность — наставлять народ в добродетели путем примера, и, если нужно, применяя силу. Только неукоснительное соблюдение *ли* может обеспечить порядок в Поднебесной, предотвратить смуты и мятежи. В системе сословно-профессиональной иерархии каждый человек должен занимать точно определенное место; всякое отклонение недо-

⁶¹ Там же, с. 209.

пустимо, и «исправление имен», которое осуществляет правитель, есть не что иное, как определение «соответствия занимаемому месту». *Сущность этики — в выполнении предписанного свыше.* Нравственный идеал — небо, небесное *дао* (Конфуций), или *чэнь* (Мэн-цзы), или предписанное законом *фа* (Сюнь-цзы). Вне зависимости от определения природных свойств человека (он добр — по учению Мэн-цзы, он зол — по учению Сюнь-цзы), его лучшие качества развиваются и формируются только благодаря воспитанию. Само же воспитание, базирующееся на нравственном примере, сводится к усвоению церемоний (*ли*).

Быть может, некоторое различие в этике двух первых и Сюнь-цзы состоит в том, что, по Конфуцию и Мэн-цзы, человек пассивен, он простой исполнитель воли неба, а, по Сюнь-цзы, главной чертой человека является активность. Однако активность эта свойственна только благородному мужу и выражается она в том, что правитель силой утверждает порядок в Поднебесной, которому, по Конфуцию, просто надлежит следовать.

Все три мыслителя «обучение добродетели» рассматривают в качестве главной задачи и особой привилегии конфуцианцев — ученых книжников. Стремление к постоянному морализированию, разветвленно-мелочная система нравственных предписаний, разработанных конфуцианцами, по сути дела лишают человека всякой свободы, превращают его в пешку, определяемую к действию церемониями. Субъектом морали вначале преимущественно и в конце концов исключительно выступают благородные мужи. Однако и для них следование долгу, верность, повиновение есть важнейшие из добродетелей. И даже практическое осуществление принципа *жэнь* (чего не желаешь себе, того не делай людям) в действительности сводится к насаждению церемоний, к насильственному обращению человека на путь «истинной добродетели».

При бесспорности идеологической задачи конфуцианства как защиты интересов власть имущих, остается невыясненным вопрос о том, интересы какой социальной группы в среде господствующего класса оно защищало. Здесь можно выделить две основные точки зрения. Го Мо-жо, например, считает, что Конфуций создал систему, отвечающую интересам «просвещенной монархии», что он — сторонник просвещения народа и гуманного правления. Другие исследователи полагают, что «исправление имен» и церемонии конфуцианцев были направлены на защиту подорванных позиций родовой аристократии, ведь именно к ней принадлежали благородные мужи, нормы морали которых с особой тщательностью разработаны Конфуцием и противопоставлены правилам поведения «неспособных к пониманию» высоких добродетелей простолюдинов⁶².

⁶² Эта точка зрения приводится в работе Ян Юн-го «История древнекитайской идеологии» (М., 1957), к ней близки оценки Ян Хин-шуна и Ф. С. Бы-

Представляется, что последняя точка зрения имеет большие основания. В противном случае вряд ли объяснима непримиримость представителей школы законников к идеям конфуцианства, а именно законники выражали интересы новых социальных групп, которые пришли на смену старой родовой аристократии и олицетворяли собой господство богатства, собственности в значительной степени независимо от связи с аристократией.

Разработанные Конфуцием принципы этики для благородных мужей при всей их четкой классовой направленности выражали определенные моменты развития норм индивидуальной морали. Это было подчеркнуто и требованием нравственного самосовершенствования, что существенно отличает учение Конфуция от норм родовой морали, обязывающей просто подчиняться обычаю. Очень четко прослеживаются у Конфуция два принципиально разных пути следования добродетели: *безоговорочное, неосмысленное подчинение церемониям* — для народа; *нравственное самосовершенствование и сознательное следование моральному долгу* — для благородного мужа. Интересно и то, что Конфуций постоянно подчеркивает, что исполнение благородными мужами морально-должного имеет непосредственную выгоду для них самих: «Если в верхах любят ритуал, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не проявлять почтительности. Если в верхах любят долг, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не подчиняться. Если в верхах любят правдивость, то в народе нет таких, кто бы осмеливался быть неискренним. Если наверху будут поступать так, то со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной и тогда к чему будет нужно самим заниматься земледелием?»⁶³.

Весьма интересен и вопрос, с которым мы, пожалуй, встречаемся впервые, поскольку до сих пор разбившиеся источники восходят к личностям легендарным или превращенным в легенду. В Древней Индии было традицией не интересоваться тем, кто излагает или комментирует Веды, ведь важны лишь его суждения и оценки. Поэтому не только о личности Аджиты Кесакамбали, но и о личности Сиддхарты Гаутамы (Будды) говорить трудно. Столь же легендарен и Лао-цзы. Книга же «Лунь юй», учитывая некоторые другие источники, позволяет составить представление о самом Конфуции.

Будучи искренним, но наивным человеком, Конфуций полагал, что можно найти правителя, который в качестве руководства к справедливому управлению государством взял бы его

кова. С наибольшей четкостью эту позицию формируют В. Г. Буров и М. Л. Титаренко: «Изображение Конфуция родоначальником гуманизма, приписывание ему учения об идеальном человеке, характерное для ряда исследований, неправомерно» (Буров В. Г., Титаренко М. Л. *Философия Древнего Китая*, с. 36, примечание).

⁶³ Древнекитайская философия, т. 1, с. 162.

принципы гуманности и культуры. С этой целью Конфуций отправился в путешествие, окончившееся неудачно. Через десять лет скитаний он вернулся на родину и вскоре умер. Современный буржуазный исследователь и биограф Конфуция Х. Г. Грил так писал об этом путешествии: «Если бы Конфуций оставался в Лу, пользуясь синекурой и расхаживая со своими учениками, он был бы проповедником. Решившись на свои безнадежные поиски, он стал пророком. В некотором роде это смешная картина: почтенный, но все еще в известном смысле наивный джентльмен, которому уже за пятьдесят, отправляется в путешествие с целью спасти мир, убедив прошедших огонь, воду и медные трубы правителей, чтобы они не угнетали своих подданных. Но если есть в этом что-то смешное, то это то самое смешное, что свойственно великим людям»⁶⁴.

Путешествие Конфуция есть практическое подтверждение его убежденности в правоте своего учения. Заметим, что в древности подобный поступок отнюдь не исключение. История древнеиндийской мысли также дает множество подобных примеров: Махавира аскезой довел себя до добровольной голодной смерти; Будда провел долгие годы в отшельничестве, Чарвака не испугался смерти, пойдя один против брахманов, когда осуждал Юдхиштхиру. А если бросить взгляд на последующее — многие конфуцианцы и легисты погибли, но не отказались от своего учения. Вспомним обстоятельства смерти Сократа, который отказался спастись бегством, ибо это означало признание его неправоты. А попытка Платона убедить тирана Сиракуз Дионисия воплотить в жизнь его, Платона, концепцию идеального государства? А героическое, мужественное преодоление физических страданий Эпикуром? Бесспорно, что органическое единство слова и дела, учения и образа жизни того или иного мыслителя не могут не вызвать уважения. Вместе с тем личная жизнь мыслителя, которая накладывает отпечаток и на само учение, и на его последующее восприятие и современниками, и теми, кто обращается к нему спустя столетия и тысячелетия, не должна

⁶⁴ Greel H. G. The man and the myth. London, 1951, p. 60.— Для сравнения приведем другую характеристику Конфуция: «В специальном исследовании, посвященном политической карьере Конфуция, Г. Дабс показал, что это был умный политик и ловкий дипломат, искусный в политической игре. Конфуций был не только моралистом, как он подчас предстает в позднейшей традиции, но и политиканом, который ради успеха задуманного дела порой не останавливался перед тем, чтобы принести в жертву свои убеждения и нормы морали. Когда во время своих странствий по стране он попадал в различные переделки и бывал вынужден давать ложные клятвы, то, оправдываясь перед учениками, упрекавшими его в попрании его же собственных принципов, Конфуций ссылаясь на то, что вынужденным клятвам духи не внимают. Как-то после своего свидания со славившейся своим развратным поведением Нань-цзы, женой Лин-гуна, правителя царства Вэй, Конфуций на подобные же упреки отвечал: „Если я поступил неправильно, пусть меня покарает небо“» (Васильев Л. С. Культура, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 110).

рассматриваться в отрыве от реальных исторических условий и того места, какое это учение занимало в идеологической борьбе своей эпохи.

И тогда мы не должны забывать, что просветительские идеи Конфуция имели в виду только благородных мужей, что его суждения о гуманном управлении, об «исправлении имен», о том, что советниками правителя должны быть люди нравственные, знающие и обладающие культурой, отнюдь не имели в виду любых или всех. Система обучения и воспитания в Древнем Китае обуславливала весьма ограниченный круг людей образованных. В условиях рабовладельческого общества занятие умственным трудом (и уж тем более политикой или государственным управлением) было прерогативой господствующей верхушки.

Вместе с тем система воспитания благородного мужа у Конфуция содержит глубокие и ценные положения. Знание и прежде всего знание нравственных правил необходимы для его воспитания: «Учитель сказал: „Ю, слышал ли ты в шести фразах о шести пороках?“ Цзы-лу ответил: „Нет“ Учитель сказал: „Садись! Я расскажу тебе. Любить человеколюбие и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к тупости. Любить мудрость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к тому, что человек разбрасывается. Любить правдивость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к нанесению ущерба самому себе. Любить прямоту и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к грубости. Любить мужество и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к смутьянству. Любить твердость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к сумасбродству“»⁶⁵.

Конфуций в ряде высказываний подчеркивает, что благородный муж служит правителю по убеждению, а не из страха. «Целеустремленный человек и человеколюбивый человек идут на смерть, если человеколюбию наносится ущерб, они жертвуют своей жизнью, но не отказываются от человеколюбия»⁶⁶. Однако последователи Конфуция в гораздо меньшей степени касались вопросов индивидуальной морали и гораздо большее внимание уделяли воспитанию путем усвоения церемоний (ритуала).

Уже в эпоху династии Хань (II в. до н. э.— II в. н. э.) конфуцианский канон стал официальной идеологией, системой, в которой мелочная регламентация пронизывала общественную жизнь, а раз и навсегда установленные ритуалы способствовали подчинению индивида бюрократическому аппарату управления. Впоследствии в форме неоконфуцианства возведенные в незыблемые догмы, чему способствовало и обожествление личности

⁶⁵ Древнекитайская философия, т. 1, с. 171.

⁶⁶ Там же, с. 167.

Конфуция, книги конфуцианского канона составляли незыблемую, исключаящую всякую критику основу идеологии Китая эпохи феодализма вплоть до 1911 г.

Принципиальное отличие конфуцианства от даосизма было отмечено одним из глубоких исследователей культуры Древнего Китая академиком Н. И. Конрадом: «Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе — обществе, государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным „правилам“ — нормам общественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки — и личности и общества — проистекают именно от этих самых „правил“ Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование человеком его „естественной природе“ „Правила“ есть насилие над человеческой личностью»⁶⁷.

3. Моизм

Мо-цзы (Мо Ди) (479—400 гг. до н. э.) — энергичный и последовательный противник этико-политической концепции Конфуция. В древнекитайских хрониках указывается, что учение Мо-цзы не только успешно соперничало с конфуцианством, но в IV—III вв. до н. э. вместе с учением Ян Чжу имело даже большее влияние, нежели конфуцианство.

Мо-цзы, казалось бы, подобно конфуцианцам, апеллирует к воле неба. Если люди подчиняются ей, то они заслуживают награды, если нарушают ее — то их ждет возмездие. Однако воля неба для Мо-цзы не более, чем способ защиты собственных положений. «У меня „воля неба“, что у колесников циркуль, у столяров угольник. Колесники при помощи циркуля измеряют правильность круга, столяры при помощи угольника измеряют точность углов, а я хочу с помощью „воли неба“ в будущем на всей земле измерить гуманность и негуманность ванов, гунов, сановников и крупных чиновников Поднебесной»⁶⁸. Иначе говоря, Мо-цзы наделяет небо этическими принципами своего учения, чтобы шире и вернее их распространить.

Чего же «хочет» небо по учению Мо-цзы? «Повиновение велению неба — это взаимная любовь и взаимная выгода. [Тогда] непременно получают вознаграждение. Нарушение веления неба — это взаимная ненависть и взаимный вред. [Тогда] непременно получают наказание»⁶⁹. «В наше время по всей Подне-

⁶⁷ Конрад Н. И. Вступительная статья.— В кн.: Китайская литература: Хрестоматия. М., 1959, т. 1, с. 95—96.

⁶⁸ Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957, с. 167.

⁶⁹ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 109.

бесной ваны, гуны, ученые и благородные люди должны придерживаться добродетели, чтобы дать пользу народу... следуя воле неба... [они могут показать] образец справедливости»⁷⁰.

Зло — конкретно; и столь же конкретны носители зла — богатые, власть имущие. «...Для своих дворцов, башен, павильонов властелины нашего времени усиливают угнетение народа, бесчеловечно грабят его, отнимая у него средства на пропитание и одежду. Властелины нашего времени ради своих великодушных расшитых парчой одежд усиливают угнетение народа... Властелины нашего времени роскошно питаются жирным мясом, рыбами и съедобными черепаками. В маленьком государстве число блюд у них доходит до 10, в большом до 100. Это также усиливало угнетение народа. ...Правители держали... много жен и наложниц. В маленьком государстве число их доходило до 100, а в большом до 1000. Поэтому одиноких мужчин, не имеющих жен, в Поднебесной было очень много... мужчины и женщины оказывались без семьи, поэтому население уменьшалось». «...Ныне правители Поднебесной слишком бесчеловечно обращаются с людьми, они заставляют людей трудиться, чтобы еще больше их угнетать... народ... не имеет достаточно средств для существования, поэтому нет возможности сосчитать умерших от холода и голода»⁷¹.

Столь резкие обличительные речи Мо-цзы заключают рассуждения о том, что ни принцип гуманности — *жэнь*, ни «исправление имен», ни тем более церемонии — *ли* конфуцианцев не принесут избавления от зла. Напротив, все они направлены на закрепление неравного положения: поскольку принцип *сяо* освящает лишь родственные узы, то гуманность знает осуществляет лишь в отношении своих родственников. Необходимо конфуцианские принципы отбросить как ложные и утвердить в качестве основного нравственного закона принцип всеобщей любви — *цзиньбай*.

Мо-цзы поясняет: гуманность конфуцианцев есть «односторонняя любовь» (распространяющаяся лишь на близких); этот принцип способствует утверждению неравенства; он налагает обязанности на тех, кто внизу, освобождая тех, кто вверху, от исполнения полезного для народа. Напротив, *цзиньбай* есть принцип всеобщности, требующий взаимной любви и взаимных обязанностей: «Имеющий силу должен помогать людям, а имеющий богатство поделиться с другими». «Люби народ своей преданностью, приноси пользу своей честностью»⁷². Мо-цзы считает, что осуществление этого принципа будет зависеть от того, насколько правители проникнутся волей неба, осознают свои нравственные обязанности. Он призывал правителей, чиновни-

⁷⁰ Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, с. 167.

⁷¹ Там же, с. 149.

⁷² Го Мо-жо. Философы древнего Китая, с. 730.

ков жить скромно, при любой возможности помогать народу: «Люби народ с уважением и преданно, приноси народу основную пользу»⁷³.

С принципом всеобщей любви Мо-цзы связывает понятия справедливости, гуманности, честности. Справедливость он толкует как соблюдение равного уважения ко всем людям. Он резко осуждает унижительные и пренебрежительные оценки народа конфуцианцами. Соглашаясь с тем, что каждый человек лишь тогда хорошо исполняет свои обязанности, когда он мудр и соответствует должности, Мо-цзы отрицает принцип «исправления имен», который он считал обманом и лицемерием, и в качестве мерил предлагает пользу, которую тот или иной чиновник приносит народу. Всякое распределение должностей по происхождению, богатству или родственным связям он считает нарушением справедливости. «Во всех делах нет ничего дороже справедливости... Справедливость может принести пользу людям... посвятив себя справедливости станешь совершенным»⁷⁴. В деятельности мудрого правителя *принцип взаимной любви обязательно подкрепляется принципом взаимной выгоды*.

Самым вопиющим нарушением принципа *цзиньбай* является война. Мо-цзы часто и по разным поводам осуждает грабительские войны. Примечательно его замечание о том, что единичную кражу называют преступлением (если простолюдин украд в саду вана, гуна или крупного сановника персики или груши, свинью или курицу, за это назначалось суровое наказание), а ограбление целой страны считают подвигом, хотя тот же правитель, осудивший вора, вторгаясь с войском в чужую страну, грабит и убивает. Разве не смешно так смешивать справедливость и несправедливость?

Ярко живописует Мо-цзы ужасы войны: «...ворвавшись в другое государство... [войска правителя] ведут себя как хищники: портят рисовые поля, вырубают деревья, разрушают городские стены, заваливают городские рвы, предают огню храмы предков и убивают скот, не оставляя ни одной головы. Они бесчеловечны по отношению к народу государства, подвергшегося нападению. Непослушных они вырезают, а послушных связывают веревкой и уводят в свое государство. По возвращении на родину они мужчин и женщин частью превращают в домашних рабов, а частью используют в ремесле и земледелии»⁷⁵. Не только народ страны, подвергшейся нападению, терпит бедствия, но и народ ведущий войну испытывает лишения, платит сотнями жизней, ибо война рождает эпидемии, голод, нарушает нормальную жизнь. Вывод Мо-цзы — войны противоречат интересам народа.

⁷³ Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, с. 149—150.

⁷⁴ Там же, с. 141—142.

⁷⁵ Там же, с. 151.

Развенчивая пустую, бесполезную жизнь правителей и чиновников, мыслитель высоко оценивает тех, кто занимается физическим трудом, видя в них опору государства. Возмущаясь тем, что «тунсядцев много, а пахарей мало», он требовал, чтобы все люди — не исключая и правителей — занимались физическим трудом.

Едва ли не впервые именно Мо-цзы выдвигает вопрос о критериях, по которым можно отличить правду от лжи, добро от зла. Такими критериями он считает *основание, источник и практическое использование*. Основанием является критически воспринятый опыт прошлых поколений. Например, опровергнуть существование судьбы возможно, сказав, что деятельность мудрых правителей древности не подтверждает существования судьбы. Источник — это опора на свидетельство опыта большинства народа. «Народ в массе своей чувствует, что нет так называемой судьбы, что все зависит от человека. Значит верна теория о том, что все зависит от человека, а проповедь фатализма — ложь»⁷⁶. Третий показатель — практическое использование указывает на то, что полезно и что вредно народу. Допущение существования судьбы принесло бы народу вред, стало быть оно ложно.

Пожалуй, рассуждения Мо-цзы более интересны с этической, а не с гносеологической точки зрения⁷⁷. Главное в его этике — «выгода» народа, *критерием нравственного выступает у него «коллективный опыт народа»*, а не индивидуальное самосознание. Хотя это весьма далеко от научного объяснения, все же такая установка ясно обнаруживает политические симпатии мыслителя и этическую направленность его теории.

Мо-цзы принадлежит *первая концепция исторического развития человеческого общества*, в которой на первое место опять-таки выдвигаются моральные аспекты. «В древности, когда только появились люди, не было наказаний и в то же время у каждого было свое понимание о справедливости. У одного — одно, у двоих — два, у десяти — десять представлений о справедливости... Каждый считал правильным свой взгляд и отвергал взгляды других людей, в результате между людьми царила сильная вражда. Люди Поднебесной, используя огонь, воду, яд, вредили друг другу, поэтому сильные не оказывали помощи слабым, имеющие избыток богатств не делились ими, но расточали эти избытки, умные не наставляли неопытных людей и скрывали от них знания. Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей. Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сде-

⁷⁶ Там же, с. 163.

⁷⁷ Ф. С. Быков, касаясь гносеологии Мо-цзы, справедливо отмечает наивность использования им метода «трех показателей» (Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 116—118).

ляли его сыном неба, чтобы он управлял делами и устанавливал справедливость, единую для всей Поднебесной»⁷⁸. Поскольку же у «мудрого и достойного» не хватало знаний и силы для единоличного правления, он установил свой порядок и избрал трех гунов, те избрали местных правителей и т. д.

В результате этого соглашения «совершенномудрые» и «гуманные» правители не переставали трудиться, принимали личное участие в общественном труде, т. е. народ и правители были едины и действовали в соответствии с принципом всеобщей любви и взаимной выгоды. Неравенство же, повлекшее за собой смуты, бедствия, угнетение народа, есть следствие нарушения первоначального соглашения. Это произошло потому, что понятия справедливости и долга вновь стали различными. Следует вернуться к принципу высшей мудрости, восстановить всеобщую любовь и взаимную выгоду, и народ вновь будет счастливым, правители перестанут презирать и страшиться его, а Поднебесная вернется к прежнему процветанию.

Так, с иных позиций и с помощью иных доводов Мо-цзы приходит, как и даосы, к утопически демократичному, «опрокинутому в прошлое» идеалу. За всеми его рассуждениями явно «просвечивает» идеализация догосударственного родоплеменного общества, хотя он и предполагает сохранение формы управления, присущей классовому обществу. Все же важно подчеркнуть, что, говоря об общественном устройстве, Мо Ди не прибегает ни к каким «внечеловеческим» или «сверхчеловеческим» обоснованиям человеческих взаимоотношений и выводит концепцию государства из «договоренности между людьми».

Новым моментом в рассуждениях Мо Ди является проблема достижения единства в уже существующем государстве (или, скажем осторожнее, в том идеальном государстве, какое рисуется в рассуждениях мыслителя). Мо Ди резко противопоставляет отдельную любовь и всеобщую любовь, полагая, что отдельная любовь порождает отчужденность, обособляет людей друг от друга: «Ныне правители царств знают лишь о любви к своему царству и не любят другие царства, поэтому всеми силами страны стремятся нанести удар другой стране. Ныне главы семейств знают лишь о любви к своей семье, но не любят другие семьи и потому, не брезгуя ничем, всеми силами семьи стремятся разграбить другую семью... если между людьми Поднебесной нет взаимной любви, то сильный непременно подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного, знатный непременно кичится перед простолудиним, хитрый непременно обманывает простодушного... Какую питают любовь — всеобщую или отдельную — злые люди Поднебесной, ненавидящие людей? Ответим: непременно отдельную

⁷⁸ Древнекитайская философия, т. 1, с. 191—192.

любовь. Таким образом, сторонники отдельной любви в результате порождают великое зло в Поднебесной... Поэтому всеобщая выгода, всеобщая любовь приносят Поднебесной большую пользу; отдельная корыстная выгода за счет общей выгоды есть большое зло для Поднебесной. Во всеобщей пользе лежит истина... Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой...»⁷⁹.

Здесь очевидны и стремление к равенству и, что особенно знаменательно, высказана идея превосходства всеобщей любви, общего интереса, общей пользы, общей выгоды над любовью отдельной и корыстной выгодой. Эта идея ведет нас от теории «общественного договора» к концепции, близкой Гельвецию, о превосходстве общего интереса над интересом частным.

Следует подчеркнуть, что идея общества *дагун*, т. е. общества единения, была очень популярна. В еще более рациональной и гуманистической форме она рассматривалась в трактате «Ли юнь»⁸⁰, о котором сказано, что «по сути дела в нем выражена идея утопического коммунизма», ибо основной принцип общества «великого единения» (*дагун*) гласит: «Поднебесная принадлежит всем». Во всяком случае в изображении идеального общества у Лао-цзы, Мо Ди и в «Ли юнь» легко обнаруживаются весьма существенные общие моменты.

Все же в рассуждениях Мо Ди об общественном устройстве и идеальном правителе, в отличие от рассуждений Лао-цзы, ощущается, что его ссылки на интересы народа не означают выражение позиций всего народа. Хотя Мо Ди — выходец из народа⁸¹, и ряд его рассуждений и действий по предотвращению войн⁸², бесспорно, были полезны не только правителям, но и народам тех государств, столкновение между которыми ему удалось не допустить, однако, если говорить об интересах, которые он выразил в своих трудах, надо сказать, что он защищал интересы служилых людей, близких к свободным зажиточным слоям общества — земледельцам, ремесленникам, крестьянам. Отсюда его *высокая оценка труда* и вместе с тем убежденность, что именно труд — источник благосостояния: «Если будет усердно трудиться, то будет сытым, не будет усердия в работе — будет голодным. Поэтому он не смеет быть ленивым», — говорит Мо-цзы о крестьянине. «Кто опирается на усилия (в труде), тот живет, а кто не опирается на усилия в труде, тот не

⁷⁹ Там же, с. 192—193.

⁸⁰ «Ли юнь» входит в трактат «Ли цзи» (IV—I вв. до н. э.), который писался разными авторами и считается изложением взглядов Конфуция. Однако характер изложенной концепции общественного устройства близок к даосизму и идеям Мо Ди.

⁸¹ «Он был выходцем из бедных слоев. Это говорит за то, что он, возможно, был выходцем из рабов или простого свободного люда, занимавшегося ремеслом — и сам нередко занимался ремеслом» (Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, с. 129).

⁸² Там же, с. 131—132.

живет»⁸³. Еще более важна и глубока его мысль о том, что *нравственные качества зависят от материальных условий жизни*: «Если год урожайный, то люди становятся гуманными и добрыми. Если же год неурожайный, то люди становятся негуманными и злыми»⁸⁴.

Насколько демократизм Мо Ди действителен? Вопрос этот поставлен в трудах Ян Юн-го, Ф. С. Быкова, Ян Хин-шуна, В. Г. Бурова и М. Л. Титаренко.

Думается, что в дискуссии о том, насколько Мо Ди был демократичен и чьи интересы он выражал, наиболее точно суждение Н. Т. Федоренко: «Исходя из признания высшим законом воли неба, последователи мировоззрения Мо Ди утверждали, что эта высшая воля в равной мере распространяется на всех людей. Из этого вытекали принципы равенства и теория о всеобщей любви Мо Ди. Важно также отметить, что для сторонников и последователей Мо Ди, в основном принадлежавших к низшим слоям общества, близких по своему социальному положению к трудовому люду, мерилom различных явлений были действительные интересы народа и его жизнь. Естественно поэтому, что они нетерпимо относились к излишествам и роскоши аристократических верхов, восставали против бесправия трудового народа и беззакония правителей. Таким образом, гуманизм Мо Ди, его принципы всеобщей любви и равенства людей исходили, вероятно, из наиболее широких общественных интересов. В этом смысле Го Мо-жо, по-видимому, допускает недостаточно объективный подход к исследованию мировоззрения Мо Ди»⁸⁵.

Для «служилого человека» вопрос о вознаграждении по заслугам достаточно существен: в отличие от аристократа, для него служба — источник существования, она ему необходима. Поэтому, казалось бы, сходные рассуждения Конфуция и Мо Ди о том, что государственные посты должны занимать достойные, знающие, способные люди, мотивируются различно. У Конфуция высказывания о том, что нужно выдвигать достойных, очень редки и, кроме того, этих достойных он выбирал из среды благородных мужей, т. е. из среды родовой аристократии. Мо Ди же, напротив, призывал к тому, чтобы к управлению государством допускались талантливые люди, независимо от их происхождения и имущественного положения. И оценка их деятельности зависела у Мо Ди не столько от развития нравственных качеств чиновника, сколько от наличия у него специальных знаний. Ибо дело управления государством такая же профессия, как и дело колесничего, сапожника, земледельца.

⁸³ Древнекитайская философия, т. 1, с. 197.

⁸⁴ Там же, с. 181.

⁸⁵ Федоренко Н. Т. Послесловие редактора.— В кн.: Го Мо-жо. Философы Древнего Китая, с. 730—731.

Требование компетентности, а не «красивой внешности» или «родственных связей» также свидетельствует о демократизме взглядов Мо Ди.

Резкая, всесторонняя критика господствующей морали и конфуцианства, которое теоретически обосновывало эту мораль, составляет сильную сторону этической системы Мо-цзы. Осуждение войны и насилия, симпатии к людям труда, создание первой концепции исторического развития общества — все это определяет ценность его учения, дает возможность рассматривать его как важный этап в развитии общественно-политической мысли Древнего Китая.

4. Законники (фа-цзя)

Если вообще принцип деления философов Древнего Китая оказывается весьма условным и может быть оспорен едва ли не в каждом конкретном случае, то в наибольшей мере это относится к так называемой школе *фа*, или школе законников (легистов). Мыслители, объединенные этой школой, в сущности имеют лишь одну действительно общую для них идею: управление страной следует осуществлять не на основании церемоний, ритуала, традиции, как учат конфуцианцы, а на основании законов; не сын неба выше закона, но закон выше императора. Перед законом все равны. *Основу жизни общества составляют законы, а не моральные предписания.*

По Сыма Цяню, к законникам относятся Ли Куи, У Ци, Шан Ян и Хань Фэй-цзы. Трое первых были главным образом законодателями-практиками: Ли Куи известен как составитель знаменитого свода законов, Шан Ян — тем, что ввел новые законы в 350 г. до н.э. Они боролись против родовой аристократии путем установления общеобязательных законов и погибли в острых столкновениях со сторонниками традиционного управления государством, либо в результате дворцовых интриг: У Ци погиб в тюрьме, Шан Ян был четвертован. Трагична была и судьба Хань Фэй-цзы: приглашенный правителем царства Цинь, который сказал, что ради встречи с автором трактата об управлении он готов пожертвовать жизнью, философ вскоре по ложному доносу был заключен в темницу и погиб.

Хань Фэй-цзы (280—233 гг. до н.э.) выступил с философским обоснованием того подхода к управлению обществом, который защищали законники. Вслед за своим учителем Сюнь-цзы он дает материалистическое толкование основной категории древнекитайской философии *дао*. *Дао*, считает Хань Фэй, — это всеобщий закон и основа всех законов, благодаря которому можно постигать и овладевать вещами. Совокупность естественных законов, направляющих развитие вещей, есть *ли*. В обществе же должны быть выработаны законы *фа*, по которым

следует различать добро и зло⁸⁶. Законы *фа* устанавливаются людьми, они должны изменяться, если изменяются условия жизни, т. е. не по произволу, а по необходимости. Таким образом, не этический закон, данный небом, не природа человека, изначально добрая, не мораль служат основанием управления, а, напротив, сама мораль зависит от закона *фа*.

Подобно Сюнь-цзы, Хань Фэй говорит об изначально злой природе человека, причем, в отличие от своего учителя, он исключает даже возможность нравственного перевоспитания: природные наклонности остаются неизменными, а зло пресекается только силой закона. «Мудрецы при управлении государством не полагались на то, что люди станут добры ради них, а управляли так, что люди не могли делать дурного. В первом случае во всем государстве не найдется и десятка людей, творящих добрые дела. Во втором — все государство придет к единообразию. Стремящиеся установить порядок опираются на весь народ, не считаясь с отдельными лицами. Поэтому они за основу берут закон, а не добродетель»⁸⁷.

Исключительности отношений, базирующихся на *жэнь* (гуманности) и *сяо* (почитании родителей), характерных для конфуцианства, моральному равенству, основанному на уважении человеком человека, которое пытается осуществить Мо-цзы своим принципом всеобщей любви, Хань Фэй-цзы противопоставляет *равенство людей перед законом*, т. е. юридическое, правовое равенство. Мыслитель считает, что *сяо* вступает в противоречие с интересами государства, ибо произвол императора, корыстно-семейственные интересы чиновников, обособленность семейных ячеек нарушают единообразие отношений и вредят целому обществу. Для разъяснения того, что ритуал и принцип *сяо* непригодны для соблюдения интересов государства, Хань Фэй-цзы ссылается на две притчи.

В уделе Чу жил прямой человек. Его отец украл барана, и сын донес об этом. Начальник удела, следующий конфуцианским предписаниям, сказал: «Убейте его, так как он не покривил душой в отношении государя, но был неправ в отношении к отцу, нарушил сыновнюю преданность. Будучи прямодушен для государя, оказался жесток по отношению к отцу».

Житель удела Лу трижды ходил в поход и трижды бежал с поля боя. Когда Конфуций спросил его о причине, тот ответил: «У меня старый отец; если я умру, он не прокормится». Конфуций счел это за проявление сыновнего почтения, выдвинул этого человека и поставил высоко. Выходит, почтительный к родителям — трус и изменник в отношении к государю. Вот

⁸⁶ Иванов А. И. Материалы по китайской философии, с. XXVIII—XXXV.

⁸⁷ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 219.

почему «предатели удела Чу не стали известны государю, а лусцы легко сдавались в плен и бежали»⁸⁸.

Отсюда Хань Фэй-цзы делает двойкий вывод: во-первых, принципы Конфуция непригодны для управления государством и, во-вторых, выгода высших и низших различна, и тот государь, который одобряет действия, достойные простых людей, и одновременно стремится к счастью для династии, не достигает сего. На первом месте должны всегда стоять интересы государства, и пример в строгости исполнения общих законов надлежит показывать самому правителю. Хань Фэй-цзы рассказывает об одном легендарном царе, который плакал, когда казнили его приближенного, но не отменил закона.

Ссылка конфуцианцев на традицию, обычай, ритуал, равно как и их наставления о гуманном управлении обществом, отрицаются самой жизнью. «Древность и нынешний век разнятся обычаями; новое и старое — мерами. Желая управлять народом, в век смутный применять систему снисходительного управления, вводя ее постепенно, все равно, что без узды и плети ехать на горячей лошади»⁸⁹. «В строгой семье не бывает непорочных рабов, а у любящей матери бывают погибшие дети. Из этого я заключаю, что власть может пресечь жестокость, а обильная добродетель недостаточна сама по себе для прекращения беспорядков»⁹⁰.

Хань Фэй-цзы опорой государства считает земледельцев и воинов, а ученых, торговцев, ремесленников, бродячий люд и «удальцов» (т. е. людей, склонных воевать по мотивам родоплеменной вражды, кровной мести, но считающих позором служить в армии) называет паразитами, подрывающими благосостояние государства: «...в расстроенном государстве порядки [таковы]: в нем ученые расхваливают путь прежних правителей под предлогом [их] гуманности и следования чувству долга, пышно украшают свои одежды и изощряются в изысканных речах, вызывая сомнения в существующих законах и раздвоенность в душе правителя. В нем болтуны несут всякий вздор, опираются на внешние силы, чтобы устроить свои личные дела и отбросить дела, полезные для алтаря земли и злаков. В нем те, кто носит мечи, собираются толпами, выставляют напоказ свои качества, чтобы прославить свое имя и нарушить запреты всех пяти высших чиновников. В нем те, кто страшится повинностей, собираются в частных домах, употребляют все свое добро на взятки, чтобы упросить самовластных чиновников и уклониться от тяжких трудов. В нем торговый и ремесленный люд изощряется в изготовлении грубых поделок, собирает у се-

⁸⁸ Иванов А. И. Материалы по китайской философии, с. 298—299.

⁸⁹ Там же, с. 294.

⁹⁰ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 219.

бя несметные запасы, а собрав их, выжидает время, чтобы посягнуть на выгоды земледельцев. Эти пять категорий людей — паразиты для государства. Если правители не искоренят этих пятерых паразитов и не займутся воспитанием порядочных людей, то что же удивительного, что в мире еще будут разрушающиеся государства и гибнущие династии?»⁹¹.

Хань Фэй-цзы защищает интересы не бедняков, а зажиточных земледельцев, ибо «при нормальных условиях, когда нет болезней и неурожая, бережливый и трудолюбивый богат, а кто ленив и расточителен — беден», и последние заслуживают наказания. Именно в интересах зажиточной социальной группы Хань Фэй-цзы ратует за сильную, централизованную власть. Поэтому большое место в своей теории он уделяет деятельности правителя.

Искусство управления — это умение назначать чиновников, сообразуясь с их способностями, требовать неукоснительного исполнения законов, властвовать над жизнью и смертью людей. «Закон — это то, что записано в книгах, хранящихся в правительственных учреждениях, и то, что объявляется народу. Искусство управления скрыто глубоко в сердце (правителя) и используется для того, чтобы разделить на группы с противоположными мнениями и скрыто управлять сановниками. Поэтому закон должен быть ясен и понятен для всех, а искусство управления вовсе не следует показывать»⁹².

Исходя из этого, Хань Фэй-цзы дает рекомендации по управлению: «...не уступать власть другим; заставлять людей следить за настроениями друг друга; быть скрытным, не разоблачать себя; считать всех людей дурными; не считаться ни с какими моральными ценностями; поощрять политику одурманивания народа; в наказаниях проявлять непреклонность и строгость, в поощрениях — умеренность и осторожность; при необходимости — быть неразборчивым в средствах». Все это, разумеется, требует применения силы: «Тигр и пантера побеждают человека и властвуют над всеми зверями благодаря своим когтям и зубам. Если тигр или пантера лишаются когтей и зубов, человек наверняка справится с ними. Сила власти [положения] — когти и зубы правителя. Утратив их, правитель становится похожим на [лишившихся их] тигра и пантеру»⁹³.

Нападая на конфуцианский принцип гуманного управления, Хань Фэй-цзы выступает, в сущности, против всякого этического принципа в решении проблем власти и управления. Более того, наряду с нападками на «шарлатанов, хиромантов и бездельников», он говорит не только о бесполезности, но и о вред-

⁹¹ Древнекитайская философия, т. 2, с. 274—275.

⁹² Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 220.

⁹³ Там же, с. 221.

ности всякого просвещения. «Занимающиеся ученостью непригодны ни к чему, и если их используют, они вносят смуту в закон». Хань Фэй не допускает никакой свободы размышления, никакой нравственной активности: слепое подчинение закону — вот единственная добродетель подданных. Не только народ, но и чиновники должны быть лишены самостоятельности: их дело — исполнять закон, учить закону, но не обсуждать его. «В царстве мудрого правителя нет книг, ученых; обучают закону; не ведутся разговоры о прежних [мудрых] правителях; учителями же считают чиновников... деятельность представителей науки и искусства вредна, необходимо пресечь их действия, уничтожить их сборища, рассеять их сообщества»⁹⁴. Не случайно Сыма Цянь отмечал, что жестокость у Хань Фэй-цзы «доведена до предела, а милосердие сведено на нет»⁹⁵.

В учении об искусстве управления он последовательно отстаивает принцип «цель оправдывает средства», рекомендуя отбрасывать любые моральные соображения во имя интересов государства. По сути он — «китайский Макиавелли», ибо и цели, которые он выдвигает (централизация власти, преодоление раздробленности), и методы, им рекомендуемые (объединение сверху «железной рукою» императора), сходны с тем, о чем применительно к своей эпохе пишет флорентийский теоретик.

Принципы, изложенные Хань Фэй-цзы, в значительной мере были воплощены в деятельности Цинь Ши-хуанди, который в III в. до н. э. объединил враждующие царства и создал централизованное деспотическое государство, положив начало династии Цинь. Его ближайший советник Ли-сы (ок. 280—208 гг. до н. э.) разделял взгляды Хань Фэй-цзы и внес специальный законопроект, в котором говорилось: «В древности, когда Поднебесная пребывала в смуте и раздробленности, никто не мог привести ее к единству и поэтому господствовали владетельные князья. А все проповедники восхваляли старое, для того чтобы нанести ущерб новому. Они прибегали к лживым словам, чтобы внести в существующий порядок путаницу. Люди хвалили те философские учения, которые нравились им, и признавали ложным все, что устанавливалось сверху. Ныне вы, государь, объединили Поднебесную, отделили белое от черного и установили единопочитание лишь одного императора. В такое время частные школы творят беззакония. Стоит им узнать, что издается тот или иной указ, как они начинают истолковывать его по-своему. Во-первых, этим они смущают собственную душу, а, во-вторых, возбуждают кривотолки. Они осмеливаются осуждать деяния повелителя, возбуждают незаконные интересы и, возглавляя толпы, сеют клевету. Если не запретить эти частные учреждения, то государь может потерять авторитет, и среди

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Сыма Цянь. Избранное. М., 1956, с. 65.

его подданных будут сколачиваться группировки. Поэтому запретить частные учения благоразумнее всего. Я просил бы вас изъять все имеющиеся литературные произведения, книги стихов, исторические предания и сочинения всех философов. Тех, кто через тридцать дней после опубликования этого указа не сдаст книги, ссылайте на каторжные работы. Можно не изымать лишь медицинские, гадательные и сельскохозяйственные книги. Люди, желающие учиться, пусть учатся у ваших чиновников»⁹⁶.

Эти предложения были приняты, последовали кампании по сожжению запрещенных книг, гонения на оппозиционно настроенных мыслителей и ученых. Многие философские школы (например, моизм) прекратили свое существование, другие обрели новое направление в своей эволюции (так, даосизм превращается в религиозно-мистическое учение, а конфуцианство, пережив гонения, возрождается как официальная идеология императорского Китая с культом Конфуция).

Воплощение общественного идеала Хань Фэй-цзы, осуществленное основателем Циньской династии по рекомендации Ли-сы, дает нам образец военно-политического государства, в котором силой, беспощадным подавлением инакомыслящих достигнуто «единиение» и внутренняя стабильность. В отличие от Мо-цзы и даосов, общественный идеал Хань Фэй — не идеализация прошлого и не демократизм, это — и не общественный идеал Конфуция и Мэн-цзы, полагающих возможным совместить традиционные моральные представления с системой иерархического правления. Общественный идеал Хань Фэй-цзы опирается на сложившиеся к его времени экономические отношения, отвечает исторической тенденции общественного развития и выражает интересы класса эксплуататоров, нуждающихся в решительном объединении своих сил и в централизации власти для успешной борьбы против возмущений угнетенных масс. Однако практическое осуществление этого идеала в короткий исторический период Циньской династии (221—209 г. до н. э.) привело к мощному народному восстанию, похоронившему династию.

Со времен историографов Ханьской династии (II в. до н. э.— II в. н. э.) делались попытки истолковать причины падения Цинь. В современной исторической литературе по этой проблеме ведется острая полемика. Представляется наиболее плодотворной и отвечающей принципу марксистского историзма точка зрения, высказанная Л. С. Васильевым. Суть ее заключается в том, что Китай в III в. до н. э. по своему этнокультурному составу был весьма разнородным образованием. В нем были «старые» районы чжоуского Китая, где вся система управления царствами и уделами строилась на базе клановых, родовых

⁹⁶ Там же, с. 224.

связей, а новые радикальные методы администрации пробивали дорогу медленно. Именно в этих районах зародилось и развивалось конфуцианство, которое в IV—III вв. до н. э. с точки зрения этики и политики в наибольшей мере соответствовало реально существовавшим отношениям и встречало сочувственный отклик среди населения. Но уже с конца IV и в III в. до н. э. эти старые районы составляли меньшинство, в Китае стало все больше царств с некитайским, «варварским» населением, этнически неоднородных, более отсталых в культурном отношении и с гораздо более слабым влиянием древнекитайских традиций. Именно в этих царствах протекала деятельность легистских реформаторов, которые и сами, как правило, были чужаками, служилыми людьми, не связанными с местной родовой традицией. Но хотя конфуцианство и легизм выявляли свое преимущество в разных районах, когда захолустное царство Цинь после реформ легиста Шан Яна в IV в. до н. э. быстро окрепло и, разгромив соперников, объединило весь Китай, новая империя восприняла легизм как своеобразную «философию управителей». Сложность этнокультурной структуры империи требовала проявления максимальной гибкости. «Ли-сы и Цинь Ши-хуанди этого не сделали. Делая ставку на сильную власть государя и его министров и чиновников, они не очень-то интересовались тем, как отнесутся к их нововведениям подданные императора. Легизм, с его приматом закона и безоговорочного повиновения под страхом сурового наказания, откровенно презирал народ, считая его быдлом. Одновременно легизм... восстанавливал против себя аристократов, ибо он настойчиво посягал на их привилегии... Сила противников легизма была в том, что они опирались на широкую социальную базу, поддерживавшую их в сопротивлении тирану. Сам же легизм... никакой социальной опоры, кроме созданного им аппарата, не имел. И хотя это была обладавшая большой силой административно-бюрократическая система управления, которую легисты откровенно прославляли, презирая любое проявление слабости и непоследовательности в проведении в жизнь жестких эдиктов императора, беспощадно подавлявшая малейшее проявление недовольства,— именно роль традиций, умело поднятых на щит конфуцианством, оказалась роковой для Циньской династии и судеб легизма.

Крушение легизма не означало, однако, что в теории и практике этого учения не было ничего полезного и нужного для империи. Напротив, именно легистские концепции по своему существу были весьма удобны для управления централизованной империей. Неприемлемой и неэффективной оказалась та запелляционная, циничная, максималистская форма, которая была придана легистским идеям и институтам. Эту форму прежде всего и необходимо было ликвидировать, сохранив при этом существо. И колоссальным достижением конфуцианства, дока-

завшим жизнеспособность этого учения и определившим на века и тысячелетия его ведущую роль в китайском государстве, было то, что конфуцианцы сумели извлечь из опозорившего себя легизма его рациональное зерно и использовать таким образом, что начиная с Хань мы уже фактически имеем дело не с конфуцианством в его ранней, „чистой“ форме, а с синтезом конфуцианства и легизма (во всяком случае во всем том, что имеет отношение к сфере политики, управления)⁹⁷.

5. Этика материалистов (Ян Чжу и Ван Чун)

С самого начала вспомним, что материалистическая традиция в Древнем Китае связана с ранним даосизмом. Хотя многие представители различных философских направлений так или иначе испытали влияние материалистических идей даосизма (его следы мы находим в учениях Ле-цзы и Чжуан-цзы, Сюнь-цзы и Хань Фей-цзы), однако последователем материалистическим было только учение Ян Чжу, через несколько веков вновь возрожденное и развитое Ван Чуном.

Этическое учение Ян Чжу (примерно 440—360 или 414—334 гг. до н. э.). В объяснении мира и человека Ян Чжу отбрасывает мистику в этической трактовке их взаимосвязи. Ни верховной воли неба, ни *дао* как пути добродетели, предписанной небом, Ян Чжу не признает. «Как может постичь человек неведомое небо? Небо не посылает помощь, и несчастье не исходит от людей. Ни ты, ни я не знаем, откуда это идет. Как могут знать об этом знахари и гадалки?»⁹⁸. Не существует никаких доказательств вмешательства неба в человеческую жизнь. Не существует никаких доказательств предначертанности судьбы.

В трактате «Ле-цзы»⁹⁹, две главы которого посвящены изложению учения Ян Чжу, в уста персонифицированной судьбы вкладываются такие слова: «Разве я кем-то управляю, хотя и называюсь судьбой? Разве я отвергаю прямых (правых), а покровительствую кривым (неправым)? Они долговечны сами по себе или недолговечны сами по себе; неудачливы сами по себе или удачливы сами по себе; знатны сами по себе или незнатны сами по себе; богаты сами по себе, или небогаты сами по себе. Разве могу я об этом знать?»¹⁰⁰. Только невежды, люди суеверные, боятся того, о чем нет ни достоверных сведений, ни неопровержимых доказательств. Снедаемые страхом, алчностью, не знают они покоя и утрачивают свою естественную природу:

⁹⁷ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае, с. 174—177.

⁹⁸ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 128.

⁹⁹ Трактат назван по имени его создателя.

¹⁰⁰ Атенсты, материалисты, диалектики Древнего Китая, с. 98.

«Живые люди не знают отдыха по четырем причинам. Первая — долголетие, вторая — слава, третья — ранги, четвертая — богатство. По этим четырем причинам страшатся душ предков, страшатся людей, страшатся властей, страшатся наказаний. Таких называли бегущими от человеческой природы»¹⁰¹. Пусты страхи перед сверхъестественными силами, суетны заботы о богатстве, славе, почете.

Все в мире происходит *по естественной необходимости*, она, а не небо и неведомая судьба, определяет путь жизни. Иногда Ян Чжу называет эту необходимость судьбой, не вкладывая в это понятие ничего мистического. Вместе с тем именно потому, что необходимость естественна, потому что она — всеобщий закон природы, ее нельзя избежать или предотвратить. Не понимая диалектической связи необходимости и случайности, Ян Чжу отождествляет необходимость и причинность. Он совершает ту же ошибку, что и Демокрит, но, в отличие от античного мыслителя, оказывается фаталистом: бессмысленно предпринимать попытки изменить ход вещей, поскольку жизнь определена естественной необходимостью. Все, что происходит с человеком, может быть рационально объяснено. Человек — часть природы и подчинен ее законам. Бессмертия нет — все родившееся (возникшее) развивается и гибнет. Смерть столь же естественна и необходима, как и жизнь. «В жизни все вещи друг от друга отличаются, а в смерти все одинаковы. При жизни отличаются друг от друга умные и глупые, знатные и низкие; в смерти же одинаковы тем, что все смердят и разлагаются, гибнут и исчезают»¹⁰².

Отношение к жизни Ян Чжу определяется его материализмом: если есть лишь этот мир, если, отбросив все суеверия, поймем, что человек смертен и срок его жизни недолог, а за смертью следует лишь разложение и уничтожение, то надо добиваться счастливой жизни в этих, земных условиях. «Следует наслаждаться при жизни, не к чему хлопотать о том, что будет после смерти!»¹⁰³ Основная цель не только этики, но и всего учения Ян Чжу научить людей сохранять и развивать лучшие качества человеческой природы, поскольку этот путь ведет к счастью.

Мыслитель призывает не допускать извращения природы человека, поступать в соответствии с нею: «...как заботиться о своей жизни? — Не мешать (себе), не останавливать (себя). Жить свободно — и только. Что это значит? — ... ушам хочется слушать музыку и мешать им означает притуплять слух; глазам хочется смотреть на красоту и краски, и мешать им означает притуплять зрение; носу хочется вдыхать аромат перца и орхи-

¹⁰¹ Там же, с. 116.

¹⁰² Там же, с. 108.

¹⁰³ Там же.

деи, и мешать ему означает притуплять обоняние; устам хочется говорить об истинном и ложном, и мешать им означает притуплять ум; телу хочется найти покой в прекрасном и приятном, и мешать ему значит лишать его хорошего самочувствия; мысли хочется свободы, и мешать ей значит не давать ей идти вперед. Все эти препятствия — жестокие деспоты. Устранишь этих жестоких деспотов — и проживешь радостно вплоть до смерти — и день, и луну, и год, и десять лет. Это я называю заботиться о своей жизни. Свяжешь себя этими жестокими деспотами, станешь неотступно обуздывать себя и жить в скорби и заботах во имя долголетия, так проживи пусть даже сто лет, тысячи лет, тьму лет — это не то, что я называю заботиться о своей жизни»¹⁰⁴. Свой идеал счастливой жизни Ян Чжу противопоставлял аскетическому идеалу нравственного существования, который развивали конфуцианцы и моисты.

Главное для человека — чувствовать себя счастливым и радостным. Подобное самочувствие приходит не от мудрствования, не от подвигов во имя добродетели и не от безделья. Ощущение полноты жизни свойственно человеку, который трудится с удовольствием. «Чжоуская поговорка гласит: „Землепашца посадить, что убить“ По утрам уходить, к ночи возвращаться — он сам считает неизменным в человеческой природе; бобовую похлебку и коренья считает самыми вкусными яствами. Кожа и мясо у него толстые, грубые, мускулы и жилы твердые, крепкие. Если бы однажды утром уложить его на нежные меха, среди шелковых занавесей, поднести ему лучшего зерна и мяса, орхидей и мандаринов, в сердце бы ему закралась досада, а тело охватило бы беспокойство, внутренний жар вызвал бы болезнь. Поработали бы на земле наравне с землепашцем шанский и луский цари, прошло бы немного времени, пока они не утомились. Поэтому в Поднебесной выше всего то, в чем находят покой человек полей, то, чем наслаждается человек полей!»¹⁰⁵ У Ян Чжу есть и еще более категоричные суждения: «Ни бедность, ни богатство не нужны. Что же тогда является нужным? Я утверждаю, что оно заключается в радостной жизни, что оно заключается в спокойствии тела. Поэтому тот, кто ценит радостную жизнь, — не беден, а тот, кто ценит спокойствие тела, — не богат»¹⁰⁶; «...можно радоваться жизни, можно не утруждать себя заботами. Ибо, кто умеет наслаждаться жизнью, не беднеет; тот, кто умеет не утруждать себя заботами, не богатеет»¹⁰⁷. Постоянно обращаясь к вопросу о счастье, смысле человеческой жизни, Ян Чжу отбрасывает все времен-

¹⁰⁴ Там же, с. 109.

¹⁰⁵ Там же, с. 116—117.

¹⁰⁶ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 132—133.

¹⁰⁷ Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая, с. 108.

ное, второстепенное, постоянно повторяя: «Жить соответственно природе — вот высшая мудрость».

С точки зрения природосообразности, стремления к счастью и пользе Ян Чжу рассматривает конфуцианские и моистские добродетели и даосское недеяние. Из его рассуждений следует, что добродетель, если она не служит счастью, не ведет к спокойно-радостной жизни, не только безразлична, но и просто вредна. «Старший Ровный не чуждался желаний. Сверх меры гордясь своей чистотой, довел себя до голодной смерти. Цзи под Ивой не был бесчувственным, но из-за чрезмерной гордости своим целомудрием не продолжил рода. Вот как повредили добрым чистота и целомудрие»¹⁰⁸. Не только суетность, стремление к славе, богатству и почету, но и чрезмерная добродетель (например, крайний аскетизм) противны человеческой природе.

Разум, посредством которого обуздываются страсти, разрушающие и порабощающие человека, определяет меру добродетелей (ибо крайности добродетелей есть те же пороки!) Благодаря разуму человек занимает особое место на земле. «Человек — самый разумный из всех живых существ... Только мудрый, только настоящий человек делает общими тела в Поднебесной, делает общими вещи в Поднебесной»¹⁰⁹.

Последнее рассуждение Ян Чжу весьма примечательно. В нем он говорит о необходимости общей собственности, и тот, кто отказывается от частной собственности и защищает общую, есть мудрый человек. К сожалению, это единственный фрагмент на эту тему и не следует, опираясь только на него, спешить с выводами. Однако он достаточно определенно подчеркивает демократизм древнекитайского мыслителя, его заботу о других.

Отметить это рассуждение Ян Чжу, а также его рассуждение о земледельце для нас важно, так как они опровергают точку зрения, согласно которой этике Ян Чжу приписывается крайний эгоизм. Так, Мэн-цзы, особенно яростно нападавший на учение Ян Чжу, заявлял, что главным принципом морали Ян Чжу является принцип «для себя». Мэн-цзы утверждал, что сам Ян Чжу говорил, что не пожертвовал бы и одним волосом ради пользы страны. Однако в сохранившихся текстах древнекитайского материалиста нет даже упоминания о принципе «для себя». Что же касается «волоса ради пользы страны», то в «Лецзы» этому посвящены два текста.

В первом, говоря, что «высоко совершенный никому не помог и волосом. Отказался от царства и в уединении пахал землю», — Ян Чжу поясняет: «Если бы никто не жертвовал волосом, если бы никто не приносил пользу Поднебесной,

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же, с. 115—116.

в Поднебесной воцарился бы мир»¹¹⁰. Это рассуждение типично даосское, оно провозглашает недеяние как условие возврата к естественной добродетели и никакого отношения к «эгоизму» не имеет.

Другой текст содержит разговор Ян Чжу и Цинь-цзы. На вопрос Цинь-цзы: «Выдернул бы ты у себя один волос, если бы это могло помочь миру? Ян Чжу отвечает: — Миру, конечно, не помочь одним волоском. Когда же Цинь-цзы начал настаивать на прямом ответе, Ян Чжу промолчал. Зато говоря о людях прошлого, он подчеркнул: — Люди древности не соглашались вырвать у себя один волос для пользы Поднебесной, но они и не брали всего, что только можно от Поднебесной, для себя лично. Хотя люди не были готовы пожертвовать и одним волосом, хотя они не приносили пользы Поднебесной, но в ней все же был порядок»¹¹¹. Приведенные рассуждения показывают, что, во-первых, Ян Чжу высмеивает никчемную, маленькую жертву, считая ее бесполезной; во-вторых, он утверждает бессмысленность самопожертвования, если страна благоустроена; в-третьих, в них очевидно влияние даосской концепции недеяния и общее скептическое отношение мыслителя к «подвигам добродетели».

Широко распространена также оценка учения Ян Чжу как пессимистического и гедонистического. Первая обязана, видимо, тому обстоятельству, что Ян Чжу действительно часто говорит о смерти, о бренности всего живого, о «равенстве в смерти», о тщете усилий тех, кто рассчитывает на долгую жизнь. Эти рассуждения можно правильно понять, лишь поставив их в связь с последовательно атеистической и материалистической точкой зрения Ян Чжу: они служат ему дополнительными аргументами при защите своей концепции. О том, что высказывания о смерти и пр. вовсе не говорят о пессимизме Ян Чжу, а свидетельствуют о его трезвом взгляде на вещи, можно судить, например, по такому суждению: «По закону природы нет долгой жизни. Жизнь не сохранишь тем, что ее ценишь, здоровье не сохранишь тем, что его бережешь. Да и к чему долгая жизнь? Наслаждение и отвращение во всех пяти чувствах ныне те же, что и встарь; опасность и безопасность четырех конечностей ныне та же, что и встарь. Все это видели, все это слышали, все это снова и снова испытали. Так много, что надоест и за сто лет. Насколько же тяжелее жить долго!» На вопрос ученика: почему же не покончить с собой сразу, избавившись от несчастий долгой жизни, Ян Чжу отвечает: «...поскольку живешь, то в ожидании смерти живи легко, исполняя до конца свои желания. Придет смерть — легко перенеси и ее, пусть она исполнит

¹¹⁰ Там же, с. 112—113.

¹¹¹ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 133.

все свое до конца, предоставь свободу угасанию. Ко всему относись легко, все терпи!» «Люди далекой древности знали, что в жизнь постепенно приходят, знали, что смерть постепенно уносит. Поэтому действовали, следуя влиянию своего сердца, и не шли против своих естественных желаний. Не избегали наслаждений при жизни, поэтому их и не манила слава»¹¹². «Пользуйтесь радостью данной вам жизни. Зачем беспокоиться, что будет после смерти?»¹¹³

Очевидно, что в приведенных рассуждениях нет ничего пессимистического. Ян Чжу как свободомыслящий атеист не тешил себя грезами о бессмертии, он призывал к духовной бодрости и радостному восприятию жизни. Уже поэтому у него не может быть и речи о гедонизме, который не что иное, как «пессимизм наизнанку».

Вот высказывание Ян Чжу, которое выглядит наиболее «гедонистично»: «Чего еще домогаться во внешнем тому человеку, который обладает богатым домом, прекрасными одеждами, лучшими яствами и красивыми женщинами? Если человек, обладая всем этим, еще чего-то во внешнем домогается, то характер у него ненасытный. Ненасытный характер точит, как моль, как силы жара и холода. Верности у такого не хватит, чтобы покоить государя, но хватит, чтобы подвергнуть опасности свое тело; справедливости не хватит, чтобы приносить пользу другим, но хватит, чтобы повредить собственной жизни»¹¹⁴. Вдумавшись в это рассуждение, понимаешь, что в нем разоблачается алчность, корысть, зависть, присущие тем, кто гонится за наслаждениями, полагая их в максимуме обладания. Действительный нравственный идеал Ян Чжу характеризует лишь тогда, когда рассказывает о труде и радостях земледельца.

Чтобы оценить отношение древнекитайского материалиста к моральным ценностям, следует отметить и то, что он постоянно высмеивает бессилие и ничтожество «великих», обладавших всеми добродетелями благородного мужа, прославленных конфуцианцами: «Конфуций постигал учение предков и царей, соглашался принимать подарки и приглашения современных ему государей. Но на него свалили дерево в царстве Сун, он заметал следы при бегстве из Вэй, терпел бедствие в Шан и Чжоу, был осужден между Чэнь и Цай, унижен Цзи, опозорен Яном Тигром, печалился и скорбел до самой смерти. Он — самый бестолковый и суетливый из людей!»¹¹⁵.

Важно, что, высмеивая как ничтожную суету подвиги благородных мужей, Ян Чжу высоко ценит простые нормы морали —

¹¹² Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая, с. 112, 107—118.

¹¹³ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 132.

¹¹⁴ Атеисты, материалисты..., с. 117.

¹¹⁵ Там же, с. 114.

взаимопомощь, товарищество: «„При жизни друг друга жалеть, по смерти друг друга покидать“, в этой древней пословице — истина. „Друг друга жалеть“ — эти слова говорят не только о чувстве, но и о готовности дать отдохнуть усталому, накормить голодного, обогреть замерзшего, найти выход для зашедшего в тупик. „Друг друга покидать!“ — эти слова говорят не о том, чтобы не оплакивать покойника, а о том, чтобы не облачать в узорную парчу, не класть ему в рот жемчуга и нефрит, не приносить жертв, не ставить блестящих сосудов»¹¹⁶. В толковании народной пословицы Ян Чжу подчеркивает протест против роскошных погребений мертвых и проявление внимания к живым. В этих и подобных рассуждениях Ян Чжу демонстрирует свой последовательный демократизм, ибо предписания, обычаи, традиции он всегда оценивает с позиции интересов людей из народа.

Заканчивая изложение этики китайского материалиста, приведем оценку его учения, данную А. А. Петровым, поскольку она точно определяет историческое значение философии древнего мыслителя: Ян Чжу «отразил настроение тех общественных кругов, которые не могли примириться с существующим порядком вещей, но и со своей стороны не могли выдвинуть какого-либо положительного социально-политического идеала. Это могли быть представители разоряющихся мелких землевладельцев, которые тянулись к прошлому, к патриархальщине; это могли быть и представители нарождающегося купечества, которые не могли примириться с социальной действительностью, с междоусобицами, с раздробленностью страны... Наконец, в учении Ян Чжу могли найти отзвук и настроения народных масс, для которых существовавший строй и бесконечные войны, связанные с ним, несли разорение и нищету. Таким образом, учение Ян Чжу могло быть рупором всех оппозиционных настроений, и подтверждением этого может быть свидетельство Мэн-цзы о большой распространенности его учения, которое, по-видимому, находило своих сторонников в различных кругах общества»¹¹⁷.

Этические взгляды Ван Чуна (27—97/104 гг. н. э.). В своих многочисленных произведениях Ван Чун провел детальный критический анализ всех прошлых и современных ему школ. Остроумная и уничтожающая критика конфуцианства, религиозной мистики даосов, рассуждений о духах у Мо-цзы — ничто не укрылось от его тщательного анализа и всегда беспощадной оценки. В собственной концепции Ван Чун обращался к материалистическим тенденциям раннего даосизма, используя также некоторые из положений Мо-цзы и школы фа, одна-

¹¹⁶ Там же, с. 108—109.

¹¹⁷ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 134—135.

ко прежде всего он опирался на сочинения Ян Чжу, которого считал самым глубоким из мыслителей прошлого.

В «Автобиографии» Ван Чуна и его биографии в «Хоу хань шу» (истории Второй Ханьской династии) перечислены его произведения: «Лю жу лунь» («О шести конфуцианцах»), «Цзи су цзе и» («Трактат об обычной морали»), «Чжен у» («О правлении»), «Ян син шу» («О воспитании характера человека»), два доклада императору — «Бэй фа» («О снабжении нуждающихся») и «Цзинь цзю» («О запрещении вина»). Однако главным и единственным дошедшим до нас произведением Ван Чуна был трактат «Лунь хэн» («Критические рассуждения»), состоящий из 30 глав.

Суть своего произведения мыслитель передал в краткой и энергичной «аннотации»: «Ван Чун написал это сочинение, чтобы объяснить потомству, что человеческая жизнь имеет предел. Человек, так же как и животное, рождается и умирает один раз. Минувшие годы мы можем только запомнить, но кто же может их возвратить. Мы как бы входим в Желтый источник, исчезаем и превращаемся в землю и пепел. Со времени царей Хуан Ди и Тан вплоть до династии Цинь и Хань люди руководствовались принципами совершенномудрых людей. Молодое и старое живет и умирает в равной степени, древнее и современное подвержены этому. Жизнь, к сожалению, не может быть продлена»¹¹⁸.

Особое значение Ван Чун придавал критической направленности, ясности и точности своей теории. Он считал необходимым преодолевать ложные взгляды, ставшие традицией, отличать заблуждение от истины: «Совершенномудрые умерли и их великие идеи рассеялись; ложные учения боролись между собой и каждый открывал собственную школу... Древняя традиция передавалась или письменно или воспринималась понаслышке. Проходили столетия и с каждым днем идеи древних становились более далекими, и люди начали рассматривать деяния древних, которые передавались традицией, близкими к истине и верили в них; они вошли в плоть и кровь, и люди сами не могут их объяснить. Вот поэтому мною написаны истинные рассуждения; их стиль живой, они полны полемики... Во множестве сочинений утрачена действительность, и ложные слова в них преобладают над истиной... Критические рассуждения взвешивают легковесные и полные смысла слова и устанавливают грань между истиной и ложью... Могут сказать, что... аргументы не совпадают с общественным мнением... критикуют общепризнанные идеи и не согласуются с обычными взглядами. Я не могу действовать иначе. Ложь является в личине истины, и искренность смыкается с плутовством. Люди не осознают истины,

¹¹⁸ Петров А. А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель, с. 17.

истинное и ложное не определены, пурпур и яркокрасное спутаны, черепица и яшма смешаны... истина превращена в ложь, нереальное превращено в действительное. Разве можно молчать?»¹¹⁹.

Материалистическая позиция, критика ложных взглядов и основанных на них обычаев и обрядов, практическая целеустремленность отличают трактат Ван Чуна и определяют его этическое содержание: «Я написал главы „О смерти“ и „Ложные суждения о смерти“ и объяснил, что мертвые не обладают знанием, не могут превращаться в духов и надеюсь, что читающие мое произведение, уяснив эту истину, ограничат излишества при похоронах и станут более бережливыми»¹²⁰.

Ван Чун отрицает древние легенды о творении мира, он высмеивает рассуждения конфуцианцев, наделяющих небо человеческими качествами: «Человек радуется или печалится и поэтому говорят, что небо также может радоваться и печалиться. Пытаясь познать небо, исходят из человека»¹²¹. Небо и земля вечны и материальны. Они находятся в постоянном движении: «Небо высоко и далеко от людей и его субстанция (*ци*) — необъятное, голубое, не имеющее ни начала, ни конца... Небо и земля телесны и поэтому могут быть в движении... Путь неба — естественность, а естественность есть недеяние»¹²².

Основу и неба, и земли, и вообще всего существующего составляет *ци*. Понятие *ци* у Ван Чуна сходно с *дао* у Лао-цзы: *ци* — первома́терия, субстанция мира. Причем *ци* — не только материальная субстанция, но и некая жизненная сила, присутствующая живым существам. Наконец, *ци* есть основание ощущений и разума; соединение *ци* неба и земли в теле человека есть его разум. И небо, и земля, и все существа на земле есть «сгущенная субстанция *ци*». Оно разнородно, «*ци* пяти стихий различно и это различие очень большое»¹²³. Но как бы они ни были разнородны (например, *ци* неба — особенно тонкое и легкое; *ци* земли — грубое и плотное), *ци* всегда имеет материальную сущность и ничего сверхчувственного, мистического в себе не несет.

Благодаря слиянию субстанций неба и земли возникают вещи. Это — естественный процесс, следствие движения *ци*, в нем нет ничего преднамеренного, предустановленного. «Путь неба — естественность... Небо, находясь в состоянии движения, не делает усилий к тому, чтобы рождались вещи, но вещи естественно, сами собой рождаются, это и есть естественность...

¹¹⁹ Там же, с. 23—26.

¹²⁰ Там же, с. 26.— Ср. аналогичные высказывания Ян Чжу о бесполезности и ненужной расточительности похоронных обрядов.

¹²¹ Там же, с. 44.

¹²² Там же, с. 40.

¹²³ Там же, с. 48.

Излучающееся *ци* не стремится к созданию вещей, но вещи естественно, сами собой возникают. Это и есть *недеяние*»¹²⁴.

Ван Чун часто возвращается к этой мысли, чтобы показать ложность утверждений конфуцианцев и несовершенство позиций даосов: «Конфуцианцы утверждают, что небо и земля, рождая человека, действуют целесообразно. Это утверждение ложно. Небо и земля соединяют *ци*, и человек рождается: он рождается естественным путем, подобно тому, как естественно рождается ребенок при слиянии *ци* мужчины и женщины. Ведь мужчина и женщина, соединяя *ци*, могут и не желать в данный момент рожать ребенка, но чувство страсти побуждает их соединиться; они соединяются и в результате рождается ребенок»¹²⁵. «Даосская школа трактует об естественности, но она не в состоянии отыскать факты для того, чтобы обосновать достоверность своих положений, поэтому-то в даосской теории естественности еще нет истины»¹²⁶.

Естественность совершающегося в природе есть отрицание целеполагания, отрицание какого бы то ни было намека на телеологию. Аргументы Ван Чуна направлены на то, чтобы исключить «волю неба», якобы связанную с деятельностью людей причинно-следственными отношениями. Согласно конфуцианскому учению, небо не только дарует власть правителю, но и посредством стихийных бедствий выражает порицание правителям, утратившим истинный путь. С помощью «теории порицания» уже Мэй-цзы обосновывал право народа на восстание против правителя, который не прислушивается к «воле неба». В ханьскую эпоху конфуцианские толкователи «воли неба» воздействовали на правителей, идущих вразрез с традиционными установлениями и чем-либо неугодных конфуцианцам. Ван Чун критикует «теорию порицания» как религиозно-этическую, телеологическую и идеалистическую. Мыслитель не скупится на доводы; избирая все новые и новые углы зрения, он вновь и вновь доказывает бессмысленность допущения вмешательства неба в дела людей: «Небо может приводить в движение вещи, но разве люди могут приводить в движение небо... человек пребывает между небом и землей подобно сверчкам и муравьям, ютящимся в расщелинах»¹²⁷, и небо столь же безразлично к делам людей, как оно безразлично к сверчкам, муравьям, крысам.

Мир материален. И люди, являясь частью мира, столь же материальны. «Человек есть животное существо. Несмотря на то, что он может быть знатен, может быть царем или вельможей, его природа не отличается от природы других существ...

¹²⁴ Там же, с. 56.

¹²⁵ Там же, с. 62.

¹²⁶ Там же, с. 60.

¹²⁷ Там же, с. 44.

Люди и животные — существа тождественные (в отношении к смерти); они умирают и их жизненный дух погибает»¹²⁸.

Материальность человека, по мнению Ван Чуна, определяет все его основные свойства. Отвергнув волю неба, философ весьма жестко детерминирует поведение человека своеобразием его природы. «Природа неба и земли в человеке проявляется в наивысшей степени... Среди животных он является высшим. Среди существ, рождаемых небом и землей, человек является наиболее ценным, и эта ценность определяется его способностью к знанию»¹²⁹. «После рождения путь человека заключается в его воспитании (образовании), путь же неба — это недеяние и следование своей природе ...Могут спросить: ведь человек рождается от неба и земли, а принципом неба и земли является недеяние, значит, и человек, получивший небесную сущность, так же должен не действовать. Почему же он проявляет деятельность? Я утверждаю, что человек, преисполненный высшим совершенством, получает большую долю небесного *ци* и поэтому он может следовать пути неба, подчиняясь принципу естественности и недеяния. Тот же, кто получил небесного *ци* в незначительной доле, не может следовать пути *дао* и *дэ* и непохож на небо и землю. Я называю его неподобным, а это и означает, что он не похож на небо и землю, и, следовательно, не подобен совершенному мудрому или мудрецу и поэтому проявляет внешнюю деятельность»¹³⁰.

Наиболее важной Ван Чун считает связь материальности человека с его судьбой. И здесь наивный механистический материализм оказывается основанием его фатализма: «Судьбой называется изначально обретаемое человеком при рождении. Когда он рождается и получает свою природу, то тут же он обретает и свою судьбу... Небесная судьба пребывает в человеке изначально (с момента рождения)... Жизнь и смерть... зависят от природы (человека). Если человек получает (при рождении) крепкую природу, то его *ци* могучее и тело сильное. А если его тело сильное, то и судьба предопределено долготие, то он не может умереть молодым. Тот же, кто получает слабую природу, обладает слабым *ци* и слабым телом. Слабость и есть причина краткости жизни. А если жить суждено недолго, то человек умирает рано. Вот почему, если говорят, что жизнь „предопределяется судьбой“, то судьба и означает природу»¹³¹.

Естественность, считает Ван Чун, проявляется как подчинение судьбе. Судьба не даруется небом, она не имеет ни грана этического, нет никакой связи между поведением человека, его

¹²⁸ Там же, с. 63—64.

¹²⁹ Там же, с. 64.

¹³⁰ Там же, с. 60—61.

¹³¹ Там же, с. 66—67.

нравственными качествами и судьбой: «Судьба определяет смерть, жизнь, ее продолжительность, наделяет знатностью или низким положением в обществе, богатством или бедностью. Все обладающие головой и глазами, в чьих жилах течет кровь, будь то цари и знать или рядовые люди, совершенномудрые или глупцы — имеют свою судьбу... Если судьба предназначает быть знатным, то человек, занимая ничтожное положение, сам собою возвышается; если же судьба предназначает быть незнатным, то человек сам собою утрачивает свое высокое положение [в обществе] ...Общественное положение и состояние зависят от судьбы, а счастье и богатство вовсе не заключаются в мудрости и уме»¹³².

Наивно звучат слова Ван Чуна, когда он пытается объяснить особое положение царей: «Цари — почетные люди в Поднебесной; и они обретают свою судьбу, которая утверждается в их телах еще в материнской утробе, подобно тому, как различие между петухом и курицей появляется уже внутри яйца... Это естественный акт. Цари — это как бы петухи Поднебесной; их судьба такова, что они должны быть царями»¹³³.

Судьба определяет не только индивидуальную жизнь человека, но и будущее государств: «Царства Сун, Вэй, Чэнь и Чжэнь были охвачены пожаром в один и тот же день. Среди людей этих четырех царств были, конечно, такие люди, которые процветали. Тем не менее все пострадали от пожара, будучи вовлечены в бедственную судьбу царств, потому что судьба государства сильнее, чем судьба человека»¹³⁴.

Итак, все совершающееся подчинено строжайшему детерминизму природы (естественности), и имя этому детерминизму — судьба. Он обусловлен самой материальностью мира и потому неизменен, как неизменна природа вещи, представляющей определенную комбинацию разнородных *ци*. В этом мире нет места ни сверхъестественным явлениям (вроде «воли неба», бессмертия, существования духов или душ умерших), ни сверхъестественному воздаянию за добрые или злые дела, т. е., повторяем, по Ван Чуну, материальность мира и естественный процесс его изменений не имеет морального аспекта. Мыслитель таким образом решительно опровергает основы построения системы морали по конфуцианскому и моистскому образцам: «Люди обычно рассуждают так: тот, кто творит добро, достигает счастья, а того, кто творит зло, постигает несчастье. И счастье и несчастье исходят от неба; человек действует [определенным образом], и небо отвечает ему соответствующим образом... Однако исследование убеждает нас в том, что счастье не дается небом в качестве милости. В Поднебесной добродетельных

¹³² Там же, с. 66.

¹³³ Там же, с. 67.

¹³⁴ Там же, с. 69.

людей мало, а злых много. Добродетельные люди следуют правильному пути, а злые люди противоречат небу. Между тем, жизнь злых людей не коротка, а годы добродетельных людей не продолжительны. Как же это небо не посылает добродетельным людям долголетия в сто лет, а злым — смерть в молодости?» «Рассуждая о стихийных бедствиях, конфуцианцы говорят, что когда древние правители утрачивали истинный путь, небо посылало стихийные бедствия в знак порицания. Теории конфуцианцев — это слова невежественных людей; странные явления природы случаются естественно... Путь неба — естественность, недеяние, а если небо порицает людей, то значит оно действует и, следовательно, не подчинено принципу естественности»¹³⁵.

Где же следует искать начала морали? Определив природное различие людей, Ван Чун пытается вывести из него и моральное различие. От времени «великих учений древности», т. е. VI—III вв. до н. э., остались три точки зрения: человек по своей природе добр (суждение Мо-цзы; конфуцианцы, а среди них особенно решительно стоял на этой точке зрения Мэн-цзы); человек по природе своей зол (Сюнь-цзы, правда, допускавший, что путем воспитания можно исправить изначальное зло; Хань Фэй-цзы, считавший, что природное зло не поддается исправлению, оно лишь подчиняется силе); человек есть человек, т. е. он естественно морален, поскольку следует *дао*, в этом нет ни его заслуги, ни его вины, все люди в своей естественности одинаковы — они не ведают о своей моральности, только распространение знания привело к противоречиям и появлению полярности доброго и злого (особенно ярко эта позиция выражена у даоса Чжуан-цзы).

В своей системе морали Ван Чун синтезирует точки зрения даосизма (Лао-цзы) и неортодоксального конфуцианства (Сюнь-цзы). Те люди, у которых по природе их преобладает небесное *ци*, есть совершенномудрые; они следуют путем естественности, т. е. недеяния, и тем самым творят благо, не стремясь его творить. Именно совершенномудрые достигают высшего блага — естественного развития личности, не стесняемой никакими ритуалами и внешними ограничениями. Их совершенство может вызывать восхищение, но не требует наград, ибо оно не результат их активности, а лишь следствие их природы, поскольку их путь есть путь недеяния.

Однако у большинства людей небесное *ци* не господствует в их природе. О них следовало бы сказать, что ни врожденным добром, ни врожденным злом они не обладают, а их нравственные качества определяются постепенно, благодаря их активности (способности к учению, приобретению знаний) и воспитанию. «Когда рассуждают о природе человека, то устанавлива-

¹³⁵ Там же, с. 41—43.

ют, что есть добрые и злые люди. Добрые это те, которые добры сами собою [от природы]. Злых людей можно воспитывать и убеждать творить добро. Правитель или отец, видя, что природа их подданных или сыновей добра, обеспечивает их, воспитывает и не допускает их приблизиться ко злу. Если они приближаются ко злу, то он оказывает им помощь, защищает и пытается склонить их к добру. Так постепенно переходом добра в зло и зла в добро формируется природа [характер человека]»³⁶.

Именно потому, что человек деятелен, он может стать и нравственным и безнравственным. Основу же деятельности (а через нее и моральности) составляют желания (стремления, потребности), в свою очередь, обусловленные чувственной природой человека. «Обладающие способностью к [сознательному] действию принадлежат к категории существ, имеющих рот и глаза. Рот стремится есть, глаза видеть, а существо, обладающее внутренними желаниями, должно проявлять их во вне. Рот и глаза стремятся к удовлетворению своих потребностей, и это должно рассматриваться как нечто полезное, являющееся результатом человеческих желаний»¹³⁷. «В пути человека заложено деяние [цель] и поэтому он действует и стремится... Среди существ, рождаемых небом и землей, человек является наиболее ценным, и эта ценность определяется его способностью к знанию... Человек есть существо, которое, в отличие от всех других животных, обладает разумом. [Он смертен и активен — и этим подобен другим существам] и только чувства любви и ненависти у них не одинаковы с человеческими существами»¹³⁸.

Благодаря познанию человек способен к созиданию. Он создает общество, и общество преобразует природу, однако успех в этом сопровождает человеческую деятельность лишь до тех пор, пока она способствует реализации естественности: «Один человек из царства Сун был опечален тем, что побегі посеянного им были невысоки, и попробовал подтянуть их. На следующий день они засохли и погибли. Тот, кто хочет воздействовать на естественно происходящее, пойдет по пути этого человека из царства Сун!»¹³⁹. Мудрый правитель воспитывает, опираясь на природу человека; он не тщится ее преодолеть, истребить или извратить. Конфуцианство оттого и вредно, что навязываемые им ритуалы и церемонии извращают природу человека, который уже не в состоянии следовать естественности и, следовательно, отклоняется от истинного пути.

Все же, связывая нравственность с природой человека,

¹³⁶ Там же, с. 68.

¹³⁷ Там же, с. 59.

¹³⁸ Там же, с. 64.

¹³⁹ Там же, с. 60.

а именно с его деятельной природой, Ван Чун вместе с тем пытается сохранить нравственный идеал даосов, основанный на принципе недеяния, толкуемого во времена Ван Чуна как «безразличие, спокойствие». Здесь мыслитель обнаруживает очевидную непоследовательность (например, когда признает «особую природу» совершенномудрых, чтобы объяснить их способность следовать путем *дао*), которую он, однако, пытается преодолеть. Так, сравнивая продолжительность жизни растений, животных и человека, Ван Чун пишет: «Какие могут быть желания в жизни растений и деревьев, которые весной рождаются, а осенью умирают? Растения не имеют желаний, но их жизнь длится не более года. Люди полны чувств и желаний, а они могут достичь столетнего возраста. Выходит, что не имеющие чувств и желаний живут недолго, а обладающие чувствами и желаниями, наоборот, живут долго. Таким образом, положение, приписываемое Лао-цзы о продлении жизни и вступлении человека в новое существование через спокойствие и отсутствие желаний — ложно...»¹⁴⁰.

В воспитании необходимо опираться на разумность и способность к познанию. И то и другое коренится в природе самих людей. «Человек пронизателен и разумен вследствие того, что он вмещает в себя *ци* пяти этических качеств (гуманность, чувство долга, чувство меры, мудрость и верность), а *ци* этих пяти этических качеств заключено в пяти внутренних органах (сердце, печень, желудок, легкие, почки). Если эти пять органов не повреждены, то человек остается разумным; если же они заболевают, то затуманивается разум человека, и он делается неразумным. После смерти человека эти пять органов разлагаются, и тогда пять этических качеств утрачивают свое основание. Когда разрушается то, что скрывает в себе разум, разум также исчезает»¹⁴¹.

Еще один пример, свидетельствующий о том, что материализм Ван Чуна заставляет его преодолевать нравственный идеал даосов. Вопреки тому, что мыслитель говорил о «природных различиях людей», обращаясь к проблемам воспитания и познания, он настаивал на том, что не существует врожденного знания, но всякое знание приобретается путем обучения. «Так называемые совершенномудрые должны учиться, чтобы стать совершенномудрыми и, следовательно, уже из того факта, что они учатся, нетрудно понять, что они не являются [изначально] совершенномудрыми... Вещи, которые могут быть познаны в одинаковой мере, познаются мудрыми и совершенномудрыми, а то, что не может быть познано, не познается и совершенномудрыми. Но речь идет не о том [что некоторые вещи человек не может познать, а о том], что он их еще не познал, так как

¹⁴⁰ Там же, с. 73.

¹⁴¹ Там же, с. 77—78.

способ их познания еще неизвестен. Поэтому трудно познаваемые вещи могут быть достигнуты наукой и исследованием»¹⁴².

Ван Чун, подобно мыслителям VI—III вв. до н. э., пытается объяснить процесс исторического развития. Он показывает историческое развитие культуры, полагая при этом, что оно не влияло на человеческую природу: «В глубокой древности люди жили в пещерах и одевались в шкуры диких зверей и оперение птиц... последующие поколения сменили пещеры на дома и дворцы и стали одеваться в шелковые одеяния... орудия и роды занятий изменились, но природа [человека] и ее проявления остались теми же»¹⁴³.

Ход истории отличается цикличностью — каждый цикл соединяет периоды процветания и упадка: «Когда народ пребывает в мире, то и государство процветает. Но процветание с необходимостью сменяется упадком, а подъем [династии, ее возвышение] с необходимостью сменяется падением [ее уничтожением]... В каждой эпохе есть [период] расцвета и [период] упадка, и когда упадок достигает своего предела и длится долго, порождаются пороки... Законы культуры и природы как для древности, так и для современности — общие. Есть природа, есть культура, есть упадок, есть расцвет; это так не только в наше время, так же было и в древности»¹⁴⁴. Причину цикличности Ван Чун видит в судьбе — в неотвратимости изменений, которые происходят естественно и вовсе не являются порицанием или воздаянием за дела людей: «Процветание и возвышение [династии] достигается не благодаря добродетели [правителей]. А если это так, то и упадок и уничтожение ее тоже не могут быть обязаны этой добродетели... мир и волнения в государстве зависят от судьбы, а не от культуры»¹⁴⁵.

Интересно, что верования, появление тех или иных ложных суждений Ван Чун интерпретирует вполне материалистически. Например, возникновение конфуцианской «теории порицания» он связывает не только с отсутствием естественнонаучных знаний и антропоморфизмом взглядов конфуцианцев, но и с упадком общества: «В древние времена... стихийные бедствия не рассматривались как символы наказующей воли неба. Это объясняется тем, что людям не приходилось тогда подавлять друг друга. И только позже, когда миновал этот благодатный период, когда поколения пришли в упадок, когда высшие и низшие стали осуждать друг друга и когда бедствия стали случаться постоянно, тогда и появилась „теория порицания“»¹⁴⁶.

В своих политических высказываниях Ван Чун — горячий приверженец существующего порядка. Он сам долго был госу-

¹⁴² Там же, с. 87—88.

¹⁴³ Там же, с. 92.

¹⁴⁴ Там же, с. 92—93.

¹⁴⁵ Там же, с. 93.

¹⁴⁶ Там же, с. 44.

дарственным чиновником, и в его взглядах отразились интересы состоятельных социальных слоев и всех тех, кто стремился к стабилизации внутреннего и внешнего положения империи. Как и легисты, Ван Чун отделяет мораль от права, но жизнь человека и жизнь государства связывает с естественным законом бытия, который выступает у него как судьба. Моральные качества суть производное от неизменной для каждого, но различной у разных людей природы человека. Его активность как чувствующего и мыслящего существа есть основание поведения индивида, природа человека и воспитание определяют моральность его поступков. Последнее значимо и для государства, так как его жизнь складывается из индивидуального поведения многих. Вместе с тем высшее благо человека — в свободе от регламентаций, в следовании своей естественности.

Так в учении Ван Чуна, правда в достаточно абстрактной форме, скрестились две линии: линия «государственности», идущая от ритуалов конфуцианцев к законам Сюнь-цзы и Хань Фей-цзы и требующая абсолютного подчинения личности установлениям государства (у Ван Чуна она смягчена лишь рассуждением о том, что император воспитывает «с любовью», не забывая при этом об интересах страны, ибо «судьба государства выше судьбы отдельного человека»), и линия «свободы личности», развивающейся в соответствии с естественными законами. Эта линия идет от Лао-цзы к Чжуан-цзы и Ян Чжу; у Ван Чуна она отражена в идеале совершенномудрого, путь которого есть недеяние, есть следование естественности.

Так мелкий чиновник Ханьского императора и великий мыслитель-материалист не смог разрешить конфликт личности и общества и ограничился лишь тем, что свободу индивидуального развития оставил «исключительным людям», а всех остальных подчинил законам и моральным предписаниям своего времени.

6. Выводы

Особенности этических учений Древнего Китая (VI в. до н. э.— II в. н. э.) определяются переходом от родо-племенных отношений через выдвижение родовой аристократии (как следствие разложения рода и появления частной собственности) к образованию ряда государств во главе с правителями-царями (ванами). Наибольшая острота социальных кризисов в период Чжаньго (Сражающихся царств) и последующего объединения Китая под эгидой династий Цинь и Хань обусловили особый интерес древнекитайских мыслителей к проблемам политики и морали.

Этические учения Лао-цзы, Ле-цзы, Чжуан-цзы — представителей раннего *даосизма* — отразили мечту угнетенного народа о потерянном равенстве, «естественной» нравственности родо-

племенных отношений. Близко к ним по своей социальной направленности учение Мо-цзы о всеобщей любви и великом единении (*датун*). Социально-этическая утопия о трех эрах развития общества — от эры «неустройства и беспорядков» через эру «великого благоденствия» (*тайпин*) к обществу эры «великого единения» (*датун*), сформулированная в трактате «Ли цзи» (глава «Ли юнь»), — сыграла существенную роль в развитии прогрессивных, революционных идей в последующие века. Демократические традиции даосов особенно ярко развил Ян Чжу — материалист III в. до н. э. Его учение о нравственности отмечено резким порицанием аморализма власть имущих. В самом объяснении причин возникновения нравственных отношений и в определении критерия морали у Ян Чжу преобладала материалистическая тенденция, а его уничтожающая критика конфуцианских добродетелей и их идеальных носителей — от легендарных императоров до самого Конфуция — вызвала яростные нападки Мэн-цзы, заявившего: «Если не пресечь учений Ян Чжу и Мо-цзы, не проявится учение Конфуция. Они своей речью обманут народ и поведут зверей пожирать людей, и люди станут пожирать людей»¹⁴⁷.

Интересы господствующих классов в Древнем Китае наиболее полно выражали два направления в развитии этической мысли — *конфуцианство* и *школа законников*.

Конфуцианство было идеологией родовой аристократии, ванов и их приближенных, а сами ученые книжники нередко оказывались советниками правителей. Учение о том, что «воля неба» есть источник морали, что правитель — сын неба, гуманность — прирожденное качество тех, кто управляет, тогда как народ чужд добродетели и лишь системой церемоний, жестким ритуалом воспитывается в духе смирения и преданности, было развито Конфуцием и систематизировано Мэн-цзы на идеалистической основе. Сюнь-цзы отходит от традиционного конфуцианства, полагая, что одних церемоний для утверждения нравственности недостаточно; преодолеть природное зло в людях можно лишь силой, принуждая их исполнять закон.

Хань Фэй-цзы — наиболее значительный представитель школы фа — последовательно отстаивает интересы сильной, централизованной власти монарха, являя собой древнекитайского Макиавелли. Он отрицает какое бы то ни было моральное основание власти, ибо власть может быть основана только на силе. Все социальные отношения он объясняет исторически и рассматривает право как чисто человеческое установление, а мораль как производную от права. Ратуя за равенство перед законом, Хань Фэй-цзы сам закон рассматривает как важнейшее орудие укрепления императорской власти. Во имя интересов государства всякая индивидуальность человека подавляется и все могу-

¹⁴⁷ Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая, с. 24.

щее способствовать развитию самостоятельного мышления искореняется. Непримиримая борьба легистов и конфуцианцев в исторической перспективе оказывается связана со своеобразием этнокультурного развития различных регионов Древнего Китая, но, при всем различии обоснования императорской власти и методов управления, оба направления стремятся к единой цели: укреплению централизованной власти. И объективные социально-политические причины — прежде всего необходимость управлять гигантской империей, объединявшей разные земли и народы с различным уровнем социального и культурного развития, управлять таким образом, чтобы подчинить массы не только путем прямого давления закона, но и посредством идеологической обработки — обусловили своеобразный синтез конфуцианства с легизмом, начало которому было положено в Ханьскую эпоху, когда конфуцианство становится государственной идеологией. Суть этики неоконфуцианства выражается в короткой формуле: «Исполнение предписаний свыше и недопустимость нарушений»¹⁴⁸.

Наше изложение этических учений в Древнем Китае завершается рассмотрением этической концепции Ван Чуна, который творчески развивает *материализм* Ян Чжу, широко использует элементы материализма в трудах ранних даосов, а также у Сюнь-цзы и Хань Фей-цзы. Он ведет непримиримую борьбу с мистикой поздних даосов и идеалистической концепцией «теории порицания», которая служила основанием учения о морали у конфуцианцев ханьской эпохи и была, таким образом, важной частью государственной идеологии. Ван Чун сыграл исключительную роль как критик древнекитайской и конфуцианской религии, отвергая религиозное учение о небе, о духах, о жертвоприношениях. Его учение «находилось в непримиримом противоречии с духом мышления феодальных классов страны, проникнутого догматизмом, слепой верой в веками сложившуюся традицию». Поэтому не случайны попытки «очернить, замолчать и выбросить из истории» его труды, не раз предпринимавшиеся неоконфуцианскими философами¹⁴⁹.

К Ван Чуну в полной мере применима оценка, данная К. Марксом и Ф. Энгельсом другому великому материалисту древности — Эпикуру, ибо он также был «подлинным радикальным просветителем древности»¹⁵⁰. На его учение опиралась вся материалистическая традиция в Китае эпохи феодализма.

¹⁴⁸ Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае, с. 103.

¹⁴⁹ Петров А. А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель, с. 102.

¹⁵⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 127.

ГЛАВА III. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

В буржуазной истории философии, а вслед за ней и в истории этики издавна укоренилось суждение о том, что нравственная проблематика впервые была выдвинута Сократом. Уже Гегель заметил, что «Сократ... дал начало моральной философии...»¹. Эта точка зрения, разделяемая неокантианцами и всеми дореволюционными историками этики в России (например, В. М. Хвостовым и Э. А. Радловым), оказала свое влияние и на позиции советских историков античной философии, правда, выражалась она не столь одиозно. А. О. Маковельский и авторы первого издания «Истории философии» говорят об этических взглядах Демокрита, однако полагают, что они не представляют научного интереса, так как отрывочны и повторяют житейские суждения. Только в последних работах А. О. Маковельского, у В. Ф. Асмуса и С. Я. Лурье этические фрагменты «Малого диакосмоса» Демокрита оценены по-новому². Более того, Э. Н. Михайлова и А. Н. Чанышев³ утверждают, что начала этической проблематики можно обнаружить уже у самых первых греческих мыслителей, об этом же весьма обстоятельно пишет А. Ф. Лосев⁴.

Возникшие на развалинах родового строя древнегреческие города-государства (полисы) благодаря своеобразию географического положения — на перекрестке торговых путей стран Востока, Юга и Запада средиземноморской эйкумены, — эффективно и быстро развивали экономику на основе рабовладения.

¹ Гегель. Соч. в 14-ти т. М.; Л., 1929—1958, т. 10, 1932, с. 37.

² Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976; Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.

³ Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966.

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М., 1963.

Они стали колыбелью европейской науки и философии. Особенности внутривосточного развития, приведшие к энергичной колонизации и созданию дочерних полисов на Западе — по побережью Южной Италии, в Сицилии, в Северной Африке и на Черноморском побережье, интенсивные связи между метрополией и колониями; развитие рабовладельческой демократии; разнообразные связи с Лидией, Персией, Египтом и даже Индией, способствовавшие усвоению и переработке накопленных народами этих стран элементов научного знания; почти не ограниченный доступ к получению образования для всех свободных граждан — все это обеспечило расцвет античной культуры, толкало древних мыслителей к широким философским обобщениям. Потому-то «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения почти все позднейшие типы мировоззрения»⁵.

Коренной нравственный конфликт древнего мира — конфликт родовой морали и классовой морали возникающей рабовладельческой формации. Он отразился не только в мифологии, древнейшем эпосе, поэзии и драматургии, но и в самых первых философских концепциях античных мыслителей. Более того, стихийный материализм Милетской школы, древнейшей из философских школ, и диалектика Гераклита Эфесского отрицали традиционные мифологические или опирающиеся на миф толкования взаимоотношений людей и возникновения общества. Традиция демифологизации, теснейшим образом связанная с атеистическими взглядами, и утверждение принципов этики, обоснованных естественнонаучными (на уровне еще зачаточного и умозрительного развития науки) причинами, характерна для материализма Демокрита, старших софистов и Эпикура. Близкими к этим концепциям были теории морали Аристотеля и стоиков — Зенона и Хрисиппа.

Противостоящая им линия Сократа и Платона, т. е. линия идеализма, опиралась на традицию, не отвергала, напротив, перерабатывала и приспособляла к идеологическим целям и миф и предание (особенно ярко это обнаружилось у Платона, а позднее у неоплатоников, начиная с Плотина). Всякое сравнение хромает, все же, несколько упрощая, можно утверждать, что противостояние этих двух определяющих идейную борьбу в философии и этике направлений подобно противоборству ведантистов, опиравшихся на авторитет Вед, и локаятиков, последовательно отрицавших их авторитет.

Центром философской жизни в IV—III вв. до н. э. становятся Афины сперва благодаря деятельности софистов (в большинстве своем выходцев из других полисов: из Абдер — Протагор, из Леонтина — Горгий, из Кеоса — Продик, из Элеи — Гиппий) и полемике с ними Сократа; затем благодаря Академии

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 369.

Платона и Ликейю Аристотеля. Параллельно, под влиянием бесед Сократа и учения Демокрита и софистов, возникают школы киренаиков (Аристипп — ученик Сократа) и киников (Антисфен — ученик Горгия и Сократа). В конце IV — начале III в. возникает школа стоиков (Зенон из Китиона) с типичным для эпохи эллинизма интересом к проблемам этики; развивается скептицизм поздних академиков (Аркесилая и Карнеада); широкое распространение получают взгляды киренаиков в самых крайних проявлениях, как у Гегесия. В борьбе с ними формирует свою материалистическую и оптимистическую концепцию Эпикур. После римского завоевания во II в. до н. э. Греция становится римской провинцией. Это — период упадка древнегреческой философии, период эпигонства и эклектики, едко высмеянный Лукианом из Самосаты. Ее последний этап (III—IV вв. н. э.) — время расцвета неоплатонизма (Плотин, Порфирий, Прокл), в этическом учении которого линия Платона соединилась с религиозно-этической, мистической восточной традицией.

Из богатой, противоречивой, насыщенной непрерывной идеологической борьбой истории возникновения, развития и упадка древнегреческой этики, которая охватывает более тысячелетия (VII в. до н. э.—V в. н. э.), мы возьмем эпоху V—III вв. до н. э., от Демокрита и Сократа до Эпикура. Именно в это время все особенности эллинских учений о нравственности проявились наиболее ярко и определенно.

1. Эвдемонизм Демокрита

Важнейшим условием для построения этической системы является решение проблемы соотношения необходимости и свободы. Без допущения возможности выбора поведения утрачивают смысл все рассуждения о добре, зле, добродетелях, правильной жизни, моральном осуждении или одобрении. Абсолютный механистический детерминизм, отличающий философию Демокрита (460—370 гг. до н. э.), будучи проведенным последовательно, исключал самую возможность создания системы этики. Все же Демокрит обходит это затруднение, указывая на существование *двух рядов законов — естественных законов природы, нарушение которых ведет к немедленному и однозначному следствию — гибели, и законов, установленных людьми*. Человек, преступивший человеческие законы, при определенном стечении обстоятельств может не только избежать немедленного возмездия, но и вообще остаться безнаказанным. Что же в таком случае удерживает человека от преступления? Почему следует предпочитать добродетельный образ жизни? Что собой представляет такой образ жизни, как его можно осуществить? Именно на такие, практические, житейские вопросы и отвечает этическая система Демокрита.

Определив, что человек — природное существо, отличное от животных тем, что «в большей мере... заключает в себе теплого вещества», Демокрит высмеивает «басни» о божественном происхождении человека и легенды о золотом веке. «Что же касается перворожденных людей, то о них говорят, что они вели беспорядочный и звероподобный образ жизни... Так как на них нападали звери, то они стали научаться взаимно помогать друг другу благодаря пользе, приносимой совместными действиями. Собираясь же вместе вследствие страха, они мало-помалу стали познавать знаки, подаваемые ими друг другу... Первые люди... проводили свою жизнь в непрерывных тяжелых трудах, ибо они не были защищены одеждою, не умели строить жилищ, не знали употребления огня и не имели вовсе никакого понятия о приготовлении пищи. С того времени мало-помалу научаемые опытом, они стали зимою искать убежища в пещерах и откладывая про запас те из плодов, которые могут сохраняться. Далее стало им известно употребление огня, и постепенно они познакомились и с прочими полезными для жизни вещами, затем были изобретены ими искусства и все остальное, могущее быть полезным для общественной жизни. Действительно, сама нужда служила людям учительницей во всем, наставляя их соответствующим образом...»⁶

Нужда-учительница и опыт привели к тому, что человек стал отличать полезное от вредного: «Граница между полезным и вредным есть удовольствие и неудовольствие». Высшим критерием целесообразной деятельности человека является польза: «Отказывайся от всякого удовольствия, которое не полезно»⁷. Не от природы проистекают добро и зло, и добродетельный образ жизни не является врожденным: люди приходят к познанию добра и зла и к выбору правильного поведения через воспитание. «Если бы дети не принуждались к труду, то они не научились бы ни грамоте, ни музыке, ни гимнастике, ни тому, что наиболее укрепляет добродетель, — стыду. Ибо по преимуществу от этих занятий обычно рождается стыд. Больше людей становятся хорошими от упражнения, чем от природы»⁸. Будучи способным к научению, к развитию ума, человек выбирает свою линию поведения. Единственной задачей этики является научить людей благому состоянию духа (евтимии), которое включает удовольствие, но не сводится к нему и тем более «не тождественно наслаждению, как, превратно поняв, воспринимали некоторые. Это такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями»⁹.

⁶ Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 149—150.

⁷ Там же, с. 154.

⁸ Там же, с. 173.

⁹ Лурье С. Я. Демокрит, с. 373.— О принципиальной новизне этической концепции Демокрита см.: Виц В. В. Демокрит. М., 1979, с. 139—156.

По убеждению Демокрита, каждый свободный гражданин может достичь счастья: мудрость и чувство меры суть важнейшие добродетели, ибо благодаря им человек отличает то, что действительно необходимо для достижения состояния евтимии (хорошего расположения духа), освобождается от всего случайного, преходящего и бесполезного. «В чем действительно нуждается наше тело, то для всех легко, без особого труда и усилия достижимо. Все же то, что требует труда и большого напряжения и добывание чего отравляет нашу жизнь, то телу не нужно, но есть предмет стремлений извращенной мысли...»¹⁰ Поясняя свое определение ложного стремления, Демокрит утверждает: «Счастье обитает не в стадах и не в золоте. Душа — местожительство этого демона... Не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость»¹¹.

Мудрость «приносит следующие три плода: дар хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать»¹². Первый обеспечивает душевное здоровье, ибо хорошо мыслить значит иметь верное суждение о вещах, а это освобождает от пустых страхов (страха смерти и страха перед гневом богов). Второй заключается в прямоте и правдивости: «Слово — тень дела». И, наконец, третий дар мудрости призывает к практической добродетели. «Должно приучать себя к добродетельным делам и поступкам, а не к речам о добродетели»¹³. В результате мудрый оказывается необходимо добродетельным, ибо порок — следствие невежества: «Причина ошибки — незнание лучшего»¹⁴.

Почему же мудрость не только высшая из добродетелей, но и единственный гарант нравственного поведения? Да потому, что для человека естественно стремление к счастью, а истинное счастье (безмятежное, спокойное, радостное состояние духа) несовместимо с порочным образом жизни: «Тот, у кого хорошее состояние духа, всегда стремится к справедливости и законным делам и поэтому он и наяву и во сне бывает радостен, здоров и беззаботен. А тот, кто не соблюдает справедливости и не исполняет своих обязанностей, тому причиняет неудовольствие воспоминание о собственных дурных поступках, и он находится в состоянии постоянного страха и самоосуждения»¹⁵.

Таким образом, *эвдемонизм* как определяющий принцип нравственной системы Демокрита означает умеренное удовлетворение людьми своих потребностей.

Демокрит постоянно подчеркивает, что чувство меры необходимо для добродетельной и счастливой жизни: «Прекрасное

¹⁰ М а т е р и а л и с т ы Древней Греции с. 156.

¹¹ Там же, с. 155.

¹² Там же, с. 163.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, с. 156.

¹⁵ Там же, с. 155—156.

во всем середина: мне не нравятся ни избытие, ни недостаток»; «...благое состояние духа (возникает благодаря умеренности в наслаждениях и размеренной жизни. Как нужда, так и избытие склонны к изменениям и вызывают большие душевные волнения. А души, волнуемые большими переменами, не могут быть ни уравновешенными, ни благодетельными»¹⁶. Только правильно разграничив и различив удовольствия, отделив полезные от бесполезных и вредных, руководствуясь разумом, человек избирает истинно добродетельный образ жизни.

Демокрит первый из античных мыслителей *обращается к внутреннему миру человека*. Он отличает мотив от действия: «Враг не тот, кто наносит обиду, но тот, кто делает это намеренно»¹⁷. При определении нравственной ценности поступка он считает необходимым учитывать единство желания и действия: «Быть хорошим человеком значит не только не делать несправедливости, но и не желать этого... Честный и бесчестный человек познается не только из того, что он делает, но и из того, что он желает». Стыд и убежденность мыслитель характеризует как силы, способные удержать человека от проступков. «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо больше стыдиться самого себя, чем других... в каждой душе должен быть начертан закон: „Не делай ничего непристойного“»¹⁸.

Только тот, кто действует по убеждению, истинно нравствен: «Лучшим с точки зрения добродетели будет тот, кто побуждается к ней внутренним влечением и словесным убеждением, чем тот, кто побуждается к ней законом и силою. Ибо тот, кого удерживает от несправедливого поступка закон, способен тайно грешить, а тому, кто приводится к исполнению долга силою убеждения, не свойственно ни тайно, ни явно совершать что-нибудь преступное. Поэтому-то всякий, кто поступает правильно, с разумением и сознанием, тот вместе с тем бывает мужественным и прямолинейным»¹⁹.

Человек — не игрушка обстоятельств и страстей. Разумно определяя цели своей деятельности, он умеет поступать сообразно природе, а то, что сообразно природе — справедливо. «Венец справедливости есть смелость духа и неустрашимость мысли, предел же несправедливости — в страхе перед угрожающим несчастьем»²⁰. Только слабодушные и невежественные люди взваливают ответственность за неудачи на богов, судьбу, случай. Между тем боги безразличны к людям, судьба — ничего не значащее слово, а случай — результат невежества: «Надежды людей, правильно мыслящих, осуществимы, надежды же не-

¹⁶ Лурье С. Я. Демокрит, с. 378.

¹⁷ Материалисты Древней Греции, с. 158.

¹⁸ Там же, с. 157—158.

¹⁹ Там же, с. 157.

²⁰ Там же, с. 159.

разумных неосуществимы... редко случай оказывает сопротивление разуму»²¹.

Человек невежественный и порочный сам обрекает себя на несчастье, поскольку у него ложные представления и об удовольствии, и о счастье, и о цели жизни. Стремление к суетным и мнимым благам — богатству, славе, почестям, власти — лишают человека душевного спокойствия. Он становится жаден, труслив, завистлив, пребывает в постоянном беспокойстве за себя и за свое имущество, утрачивает чувство меры. Жизнь такого человека достойна сожаления. «Подобно тому как бывает болезнь тела, бывает также болезнь дома и образа жизни человека... Жить дурно, неразумно, невоздержанно и нечестиво значит не плохо жить, но медленно умирать»²².

Естественно, что нравственным идеалом Демокрита является мудрец, презревший суетность жизни, отличающийся умеренностью, ведь для поддержания здорового состояния тела и духа он нуждается в очень немногом: «Бедность и богатство суть слова для обозначения нужды и изобилия. Следовательно, кто нуждается, тот не богат, а кто не нуждается, тот не беден»²³.

Нередко утверждают, что нравственный идеал Демокрита индивидуалистичен и даже эгоистичен. В самом деле, известны его рассуждения, казалось бы, подчеркивающие безразличие к делам общественным: «Кто хочет спокойно жить, тот пусть не делает много ни для себя лично, ни для пользы общества». «Ничто в такой мере не способствует хорошему расположению духа, как то, чтобы не делать многих дел и не браться за трудные дела... и не принуждать себя к чему-нибудь, что свыше наших сил. Ибо все это естественно порождает тревоги»²⁴. «Постыдно много хлопотать о чужих делах, а не знать своих собственных. Добрым гражданам не подобает, пренебрегая собственными делами, заниматься чужими: ибо тогда собственные дела страдают»²⁵.

Однако эти абстрактные рассуждения частного человека, пережившего тяжелые коллизии в своей жизни, тотчас же сменяются словами, содержащими высокий гуманизм, когда в нем начинает говорить гражданин: «Общая нужда тяжелее частной, ибо в случае общей нужды не остается никакой надежды на помощь»²⁶. «Когда имущие решаются давать взаймы, помогать и оказывать благодеяние неимущим, то в этом уже заключено и сострадание, и преодоление одиночества, и возникновение дружбы, и взаимопомощь, и единомыслие среди граждан, и дру-

²¹ Там же, с. 162.

²² Там же, с. 156.

²³ Там же, с. 161.

²⁴ Там же, с. 153.

²⁵ Л у р ь е С. Я. Демокрит, с. 365.

²⁶ Там же.

гие блага, которые никто не может исчислить»²⁷. Да и сама биография мыслителя заставляет с осторожностью подходить к его «индивидуалистическим» высказываниям. Он энергично служил родным Абдерам, его неустанные занятия науками так или иначе имели выход в практику и зачастую служили нуждам его сограждан. Он был убежденным демократом. По мнению философа, демократия предпочтительнее аристократии, ибо только при единомыслии, возможном в условиях равенства, могут совершаться в государстве великие дела. «Бедность в демократии,— говорил он,— настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства»²⁸.

Однако мы не можем не сказать об исторической ограниченности этики Демокрита. И обнаруживается она прежде всего в его отношении к рабам. Рабы оказались вне его морали, предписания этики касались только людей свободных. Раб — не более, как орудие: «Пользуйся слугами, как членами своего тела, употребляя одного из них для одного дела, другого — для другого»²⁹. Подчиненное положение женщины, характерное для антагонистических формаций, находило у Демокрита социально-психологическое обоснование. Женщина — пуста, болтлива, злоречива. «Находиться в повиновении у женщины было бы для мужчины величайшим бесчестьем». «Мужествен не тот, кто сильнее только своих врагов, но тот, кто сильнее также своих страстей. Есть ведь люди, которые управляют городами и в то же время по-рабски повинуются женщинам»³⁰.

Значительное место в этике Демокрита занимают практические наставления, выраженные, как правило, в афористической форме и касающиеся семейных отношений, проблем воспитания, отношений к родным, друзьям, согражданам. Именно их имеют в виду авторы, полагающие, что Демокрит лишь фиксирует предписания житейской морали, и на этом основании отказывающие этике греческого мыслителя в оригинальности. Нам же представляется, что высказывания подобного рода правильнее оценивать противоположным образом. Их несомненная близость к житейским предписаниям, к народной мудрости не только не снижает значимости этики Демокрита, а, напротив, свидетельствует о ее жизненности, ее подлинном демократизме, ибо корнями своими она уходит в нравственную практику народа, выступает ее обобщением.

Итак, этика Демокрита, который был «первым энциклопедическим умом среди греков»³¹, была обобщением современной

²⁷ Там же, с. 364.

²⁸ Материалисты Древней Греции, с. 168.

²⁹ Там же, с. 166.

³⁰ Лурье С. Я. Демокрит, с. 369.

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 126.

мыслителю практики нравственных отношений. Ее достоинство состояло в том, что ее принципы были обусловлены материалистическим пониманием природы человека. Вместе с тем нравственная позиция Демокрита отличается *рационализмом* (мудрость — высшая добродетель, разум — критерий морального поведения) и *утилитаризмом* (добро — то, что полезно, зло — то, что вредно). Очень интересны попытки философа проникнуть в сферу нравственного самосознания человека. Кроме того, мы находим у Демокрита *элементы стихийной диалектики*: «От чего мы получаем добро, от того самого мы можем получить и зло, а также средство избежать зла. Так, например, глубокая вода полезна во многих отношениях, но, с другой стороны, она вредна, т. е. есть опасность утонуть в ней. Вместе с тем, найдено средство избежать этой опасности — обучение плаванию»³².

Значительность достижений «смеющегося философа» в сфере этической проблематики не вызывает сомнений: «...нельзя не поразиться широте его взглядов на мир и будущее человечества. Холодный и колючий ветер — ветер, дующий на горных вершинах ранним утром, знобящий кожу и воспаляющий сердце, — этот ветер пронизывает творчество Демокрита, как и творчество других окаянных мыслителей — Эпикура и Лукреция. Эти материалисты в самом деле пронзают нам душу, подобно кинжалу. Но рана эта благотворна»³³.

2. Этика софистов

В историко-философской традиции софистам (V—IV вв. до н. э.) не повезло более, чем кому бы то ни было: даже название их школы получило отрицательный смысл. Основанием тому послужили борьба с софистами Сократа и их дискредитация Платоном. В какой-то мере такое негативное отношение мыслителей древности к софистам было связано с определенным интеллектуальным снобизмом, рожденным резким разделением умственного и физического труда в рабовладельческом обществе. По мнению аристократа Платона, софисты и особенно старшие софисты (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифон), являясь первыми профессиональными «учителями мудрости», зарабатывавшими на жизнь преподаванием философии, «принижали» философию, поскольку делали ее общим достоянием.

Судить об этике софистов еще труднее, чем об этике Демокрита, так как сохранившееся число фрагментов их сочинений ничтожно, да и приводились они, как правило, их идейными противниками (прежде всего Платоном) весьма тенденциозно. Все же у нас достаточно материала для утверждения о том,

³² Материалисты Древней Греции, с. 156.

³³ Бонинар А. Греческая цивилизация в 3-х т. М., 1958—1962, т. 2, с. 89.

что учение о нравственности софистов является развитием эвдемонистической этики Демокрита. Протагор был учеником великого энциклопедиста. Большинство старших софистов испытали его непосредственное влияние, а младшие — влияние его идей.

Однако уже Протагор делает отступление от материализма Демокрита в сторону субъективизма, провозглашая, что «человек — мера всех вещей». Этот субъективизм неизбежно влечет за собой *релятивистские мотивы* в этике софистов. Приняв в качестве исходных суждения Демокрита о естественной природе человека и о том, что учительницей всему была нужда, Протагор утверждал, что политические добродетели, стыд и правдивость, хотя и появляются поздно, но изначально присущи людям, и им не надо учиться. Поэтому, когда афиняне «приступают к совещанию по части гражданской добродетели, где все дело в справедливости и рассудительности, тут они слушают, как и следует, совет всякого человека, так как всякому подобает быть причастным к этой добродетели, а иначе не бывать государством»³⁴.

Однако политические добродетели вовсе не являются чем-то абсолютным: «То ведь, что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает»³⁵. Релятивность Протагора здесь еще мало чем отличается от замечания Демокрита о том, что ошибочно говорить об истинности законов или политических установлений, но уже у Антифонта суждения об относительности добродетели приобретают сугубо утилитарную окраску: «Справедливость заключается в том, чтобы не нарушать закона государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя наибольшую пользу из применения справедливости, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же наедине, без свидетелей, будет следовать законам природы. Ибо предписания законов произвольны [искусственны], веления же природы необходимы... Вообще же рассмотрение этих вопросов приводит к выводу, что многие предписания, признаваемые справедливыми по закону, враждебны природе человека... Что же касается полезных вещей, то те из них, которые установлены в качестве полезных законами, суть оковы для человеческой природы, те же, которые определены природой, приносят человеку свободу...»³⁶.

Впервые Антифонт обнаруживает то, что является характерной чертой классового общества: *антагонизм общественного и личного интереса*, пользы, хотя для него это есть проявление противоречия искусственного закона людей и естественного закона природы. Исчезает однозначное употребление понятий

³⁴ Платон. Соч. В 3-х т. М., 1968—1972, т. 1, с. 205.

³⁵ Там же, т. 2, с. 259.

³⁶ Антология мировой философии. М., 1969, т. 1, с. 320—321.

полезного и добродетельного. Полезно следовать велениям природы, но на людях необходимо соблюдать внешнюю добродетельность, подчиняясь законам государства, хотя они и противоречат природной необходимости. Горгий идет еще дальше, утверждая, что вообще нет общего определения добродетели, а есть лишь отдельные ее виды у мужчины и женщины, у взрослого и ребенка, у свободного и раба.

Обнаружив *относительный характер моральных оценок*, софисты находят тому новые и новые практические доказательства. Наиболее примечательны в этом отношении анонимные «Двуречивые рассуждения». Они показывают, как анализ обычаев разных народов приводил софистов ко все более прочному и последовательному отстаиванию принципа релятивности моральных оценок: «Фессалийцу кажется прекрасным, укрощая коней и мулов, взятых из стада, самому зарезать и зажарить быка; у сицилийцев же это считается делом рабов. У македонцев признается похвальным, что девушки до брака общаются со многими мужчинами, после брака — позором. У персов мужчины и женщины наряжаются одинаково; у них возможно половое общение с дочерью, матерью и сестрой. У лидийцев девушки занимаются проституцией и, набрав денег, выходят замуж»³⁷

Младших софистов (Фрасимаха, Крития) отличает уже крайний моральный релятивизм. По мнению Фрасимаха, каждая власть устанавливает законы, полезные для нее самой: демократия — демократические, тирания — тиранические; справедливость есть не что иное, как выгода для сильного. Так сила права заменяется правом силы. Своеобразный панегирик праву сильного, отрицающего все моральные запреты, произносит Калликл. Видимо, Калликл — не историческая личность, а лишь литературный персонаж из диалога Платона «Горгий», скорее всего, он — окарикатуренный собирательный образ младших софистов. Все же познакомимся с рассуждениями Калликла, ибо в них достаточно точно воспроизводится аргументация младших софистов.

В отличие от старших софистов — защитников демократии как наилучшей формы правления, Калликл оправдывает тиранию. Он утверждает, что демократия противна природе: «...обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпой, и это зовется у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого... Если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого... Подобные люди... действуют в согласии с самой природою права и... в согласии с законом самой природы,

³⁷ История философии. М., 1940, т. 1, с. 129.

хотя он может и не совпадать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что все должны быть равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами владыкою, бывший наш раб — вот тогда-то и просияет справедливость природы!»³⁸.

Крайний релятивизм Калликла ведет к принципиальному аморализму. Софисты не смогли разрешить одну из сложнейших проблем морали — проблему соотношения в сфере нравственности исторически преходящего и исторически преемственного. Абсолютизовав относительный характер этических принципов, они пришли к отрицанию самой морали.

Однако не только релятивизм определяет этику софистов. Если бы это было так, то оценка их деятельности Платоном была бы справедливой. Между тем, вслед за Демокритом софисты скептически относятся к существованию богов, и первую проблему «зла в мире» используют для отрицания божественного вмешательства в людские дела. Если Протагор еще высказывает свои сомнения достаточно осторожно: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка...»³⁹, то Фразимах прямо осуждает богов, говорит об их полном безразличии к судьбам людей: «Боги не обращают внимания на человеческие дела, в противном случае они не стали бы пренебрегать величайшим из человеческих благ — справедливостью. Мы видим, что люди ею не пользуются»⁴⁰.

Еще более значительным достижением этики софистов явилась впервые провозглашенная в античности *идея равенства всех людей* — знатных и простолюдинов, греков и варваров, свободных и рабов: «Тех, которые происходят от знатных родителей, мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы во всех отношениях равны, притом одинаково и варвары, и эллины»⁴¹, — утверждал Антифонт. Младший софист Алкидам полагал, что «бог создал всех свободными, природа никого не создала рабом», а его сотоварищ Ликофрон говорил: «По правде же неблагородные и благородные ничем друг от друга не

³⁸ Платон. Соч., т. 1, с. 308.

³⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 375.

⁴⁰ История философии, т. 1, с. 130.

⁴¹ Антология мировой философии, т. 1, с. 321.

отличаются»⁴². Эту идею софистов трудно переоценить: она почти на пять веков предвосхитила этическое учение христианства, к тому же — без религиозной оболочки, и на полтора — два столетия опередила формирование аналогичных идей у Эпикура и стоиков.

Подчеркнутый *атеизм* и *демократизм* софистов, развивавших и углублявших социально-политические идеи Демокрита, и вызвали наиболее резкие нападки Платона: «Прежде всего эти люди (последователи Демокрита.— *В. И.*), любезный мой, утверждают, что существование богов есть хитрая выдумка, что на самом деле их нет, но их существование признается лишь в силу некоторых установлений и что боги различны в разных местах, соответственно тому, как каждый народ у себя это установил, создавая свои обычаи... Отсюда овладевают молодыми людьми нечестивые мысли, будто нет богов, которых закон предписывает признавать...»⁴³. И более того, нападки софистов на устои государства побуждают молодых людей к возмущению против законов и государственной власти: «Из-за этого же происходят и смуты, так как каждый увлекает других к сообразному с природой образу жизни, а такая жизнь будто бы поистине заключается в том, чтобы жить, одерживая верх над другими людьми, а не находиться в подчинении у других, согласно законам»⁴⁴.

Здесь заключена суть, социально-политическое основание критики софистов Сократом и Платоном, ибо в данном случае борьба защитников демократии и сторонников аристократии обнаруживается как борьба материализма и идеализма в философии.

3. Сократ и его размышления о морали

Как ни заманчиво было бы остановиться на личности Сократа (469—399 гг. до н. э.), вызывающей и общее восхищение и предельно противоречивые оценки, как ни сложна в действительности фигура этого человека из народа, бывшего другом и наставником молодых аристократов,— оставим это историкам и обратимся к его этике⁴⁵.

Два момента необходимо отметить сразу. Сократ ведет борьбу с этическим релятивизмом софистов, используя их же оружие — диалектику в том смысле, как ее понимали древние греки, как искусство спора. Однако эта борьба толкает его в противоположную крайность — он абсолютизирует общее, устойчивое в морали, превращая его в вечное и неизменное. Кро-

⁴² История философии, т. 1, с. 132.

⁴³ Антология мировой философии, т. 1, с. 343.

⁴⁴ Платон. Соч., т. 3(2), с. 382.

⁴⁵ См. об этом: Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1977; Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976.

ме того, Сократ сознательно отказывается от исследования «большого диакосмоса», сосредоточивая все свое внимание на «малом диакосмосе», т. е. на человеке. Его призыв: «Познай самого себя» нелепо называть «морализирующей болтовней» (Гегель), а его отрицательное отношение к онтологии объяснять невежеством. Сам Сократ *утверждал бессмысленность изучения того, что не приводит к каким-либо практическим, полезным для людей переменам.* Что пользы от изучения светил, если человек бессилён изменить их ход?! Изучение должно завершаться реальными преобразованиями. Стало быть, предмет исследования должен быть подвержен некоторой переделке, совершенствованию, т. е. находиться во власти человека. Но таким предметом является сам человек: познай себя, чтобы переделать себя!⁴⁶

Как видим, исходная позиция Сократа близка Демокриту и софистам. Как и они, в качестве задачи этики Сократ утверждал ее практическое воздействие на человека, на его поведение и всю его деятельность с целью обращения людей на путь добродетели. Каким же образом он решает эту задачу?

Он бросает упрек софистам и их ученикам: первые полагают, что учат мудрости, но не имеют о ней представления; вторые считают, будто идут по стезе добродетели, а на деле неспособны отличить добро от зла, справедливое от несправедливого.

Вступить в спор, внешне приняв позицию лишь вопрошающего, но ничего не утверждающего, и привести оппонента к тому, что он запутывается в неразрешимых противоречиях... — это метод, который широко использовали софисты исключительно для того, чтобы показать относительность моральных оценок. То, что для них было итогом рассуждений, для Сократа — только начало. Когда простодушный Евтидем⁴⁷, полагавший, что он-то уж доподлинно знает, какие поступки следует считать справедливыми, а какие несправедливыми, оказывается перед необходимостью одно и то же действие (обман, продажу в рабство) признать и справедливым и несправедливым и приходит в отчаяние, Сократ считает, что достигнут лишь первый этап в поиске истины. Разрушено ложное знание. Человек освобожден от житейских, обыденных, кажущихся несомненными дефиниций. Не случайно Сократ столь часто повторяет: «Я знаю только то, что я ничего не знаю» — ведь это необходимое условие непредвзятого, освобожденного от предрассудков подхода к исследованию проблемы.

Сократ отнюдь не предлагает принявшему его условия собеседнику путь самостоятельного искания истины. Как умелый педагог, задавая наводящие вопросы, он исподволь направляет

⁴⁶ Заметим, что эти рассуждения Сократа сходны с размышлениями Будды по вопросам мироздания.

⁴⁷ Ксенофонт. Сократические сочинения. М.; Л., 1935, с. 139—156.

собеседника по пути истины. Этот эвристический, сократический, метод беседы представляется открытием истины лишь собеседнику и слушателям; Сократ же следует по заранее избранному пути и в итоге беседы всегда достигает предварительно поставленной цели, хотя вместе с собеседником он изумляется, обнаружив противоречие в моральных суждениях, и спешит подсказать все новые и новые примеры многозначности моральных оценок. Так он множит взаимоисключающие примеры справедливого и несправедливого в «Евтидеме», мужественного и трусливого в «Лакесе», пытается постепенно обнаружить существо добродетели в «Меноне».

Жизнь предстает перед нами во всем своем разнообразии и взаимоисключающих ситуациях. Сократ каждый раз подчеркивает тщетность «умствований», ограниченность человеческого познания для того, чтобы собеседник усомнился в самой сомнительности и противоречивости суждений человека о поступках и делах человеческих. Так он подходит к мысли о том, что за этим многообразием скрыто нечто общее, ускользающее от поверхностного наблюдения, и именно это общее и существенно.

Общим в добродетелях оказывается знание. Так, добродетель умеренности заключается в знании о том, как обуздывать страсти; добродетель мужества — в знании, как преодолевать опасности; добродетель справедливости — в знании того, как соблюдать законы божественные и человеческие. Из этого следует, что истинное знание, или мудрость, есть сущность всех добродетелей: «...справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди не знающие не могут их совершать и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. Таким образом, прекрасные и хорошие поступки совершают только мудрые, а не мудрые не могут и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. А так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость»⁴⁸.

Благодаря мудрости человек познает общее в самых различных предметах, равно как и в поступках человеческих. При этом мыслитель весьма диалектически рассматривает это общее. Приведем диалог Сократа и Аристиппа, имеющий непосредственное отношение к изучаемой проблеме: «Ты думаешь, что хорошее — одно, а прекрасное — другое? Разве ты не знаешь, что все по отношению к одному и тому же прекрасно и хорошо?.. Люди называются и прекрасными и хорошими в одном

⁴⁸ Там же, с. 119.

и том же отношении и по отношению к одним и тем же предметам... равным образом все, чем люди пользуются, считается и прекрасным и хорошим по отношению к тем же предметам, по отношению к которым оно полезно.

Так, и навозная корзина — прекрасный предмет? — спросил Аристипп.

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал Сократ, и золотой щит — предмет безобразный, если для своего назначения первая сделана прекрасно, а второй дурно.

— Ты хочешь сказать, что одни и те же предметы бывают и прекрасны и безобразны? — спросил Аристипп.

— Да, клянусь Зевсом, отвечал Сократ, равно как и хороши и дурны: часто то, что хорошо от голода, бывает дурно от лихорадки, и что хорошо от лихорадки, дурно от голода... потому что все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего оно хорошо приспособлено, и, наоборот, дурно и безобразно по отношению к тому, для чего оно дурно приспособлено»⁴⁹.

Как человек определяет цель, назначение изготавливаемого им предмета, так и божество, сотворившее мир, «столь великое и всемогущее, что оно сразу все и видит, и слышит, и повсюду присутствует, и обо всем имеет понятие», определяет цель мира и назначение человека. Истинно добродетелен поэтому тот, кто поступает по закону божества, предопределившего разные виды деятельности для разных людей.

«Кто-то спросил Сократа, какой образ жизни он считает лучшим для человека. Он отвечал: Хорошую жизнь. Тот спросил опять, не относит ли он к понятию „образ жизни“ также и счастье. Сократ отвечал: нет, на мой взгляд, случай и деятельность⁵⁰ — понятия совершенно противоположные: если человек не ищет, а случайно находит что-нибудь нужное, это я считаю счастьем; а если он путем изучения и упражнения

⁴⁹ Там же, с. 116—117.

⁵⁰ В переводе сочинений Ксенофонта 1857 г., которые назывались «Сократово учение по Ксенофону», эта фраза переведена: «Счастье и неукоризненная деятельность — это две противоположные одна другой вещи». С. И. Соболевский, переведивший Ксенофонта для издания 1935 г., делает следующее пояснение: «Здесь непереводимая игра слов. В подлиннике поставлено слово *eupraxia*. Собеседник Сократа знает это слово только в его обыкновенном смысле... „счастье“, „счастливая жизнь“ (в материальном отношении). А Сократ руководится этимологическим составом этого слова: во вторую часть его входит слово „*pratto*“ „делаю“. Поэтому Сократ придает этому слову значение „хорошее делание“, „хорошая деятельность“. Ввиду двусмысленности этого термина, я перевел его выражением „хорошая жизнь“, которое может означать и счастливую в материальном отношении жизнь, и жизнь деятельную, полезную для общества» (см.: Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 370). Следует заметить, что в этом рассуждении Сократа намечено противостояние счастья и долга, того, что принято, и того, что нравственно. Здесь «в зачатке» мы сталкиваемся с тем толкованием нравственного (добродетельного) образа жизни, который затем по-разному разрабатывается Платоном в «Законах» и Аристотелем в «Этике».

исполняет что-нибудь хорошо, это я признаю хорошей деятельностью, и, кто ведет такой образ жизни, тот, мне кажется, хорошо живет. Самые лучшие и всего более угодные богам люди... это те, кто хорошо исполняет свою работу,— в области земледелия — земледельческую, в области государственной деятельности — государственную, а кто ничего хорошего не делает... тот никуда не годен и богам негоден»⁵¹.

Рассмотрим теперь политические взгляды греческого мыслителя. В. С. Нерсесянц пишет: «Политическая этика Сократа представляла собой своеобразный итог предшествующего развития древнегреческой политической мысли и вместе с тем послужила исходным пунктом ее дальнейшего движения к таким вершинам, как политическая философия Платона и политическая наука Аристотеля»⁵². В отличие от софистов, Сократ ищет *нравственное основание законов*. Различие по этому вопросу между Сократом и софистами напоминает разницу в политических взглядах между Конфуцием и легистами. Что есть основа: мораль основа закона или закон — основа морали? Или еще более определено: власть (сила) формулирует закон или добродетель?

Сократ, подобно Конфуцию, *мораль и право сливает в нераздельное целое*; рассуждая о справедливости, он говорит так: «Я думал, что нежелание поступать несправедливо есть достаточное доказательство справедливости. Если ты с этим не согласен, посмотри, может быть, тебе больше понравится вот что: я говорю, что законно, то справедливо»⁵³. При этом все же надо помнить, что, будучи убежденным патриотом афинского полиса, Сократ, утверждая принцип совпадения законного и справедливого, восхваляя законность и разумность полисных порядков, подразумевает скорее их идеальное, желательное, а не наличное состояние.

Рассматривая различные формы правления, мыслитель дает их классификацию, оценивает эти формы, что сыграло значительную роль в развитии политических учений Платона и Аристотеля. В «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонт сообщал: «Монархию и тиранию Сократ считал формами правления, но находил между ними разницу: правление при добровольном согласии народа и на основании законов республики он считал монархией, а правление против воли народа и не на основании законов, а по произволу правителя,— тиранией. Где должностные лица выбираются из людей, исполняющих законы, такой государственный строй он считал аристократией; где — на основании ценза — плутократией; где — из всех граждан — демо-

⁵¹ Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 121—122.

⁵² Нерсесянц В. С. Сократ, с. 46—47.

⁵³ Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 159.

кратией»⁵⁴. Резко отрицательно оценивая тираническое правление и подчеркивая его недолговечность, Сократ и о демократии говорил иронически, полагал ее основной недостаток в некомпетентности осуществляющих управление.

И критика недостатков управления, и критика недостатков сограждан, равно как и поиск способов их исправления у философа имеет этическую направленность, что также сближает позиции Сократа и Конфуция. Оба мыслителя надежды на хорошее правление связывают с воспитанием граждан; примеры доблести и бескорыстного служения они черпают из прошлого своих государств. Даже в характеристике взаимоотношений гражданина и государства есть сходство, хотя Сократ говорит об афинской демократии, а Конфуций — об императорском правлении.

По Сократу, гражданин и полис неравны, подобно тому, как неравны в своих правах отец и сын. Вот как характеризует эту концепцию Нерсисянц: «Безусловная преданность гражданина своему полису и его законам является отправным моментом для всей политико-правовой позиции и ориентации Сократа. Соглашаясь стать членом данного государства, гражданин тем самым вступает, по мысли Сократа, в договор с полисом и обязуется свято чтить его порядки и установления. Сократ, таким образом, первый в истории европейской политической мысли сформулировал концепцию договорных отношений между государством и его членами, его гражданами... Сократ развивает своеобразную версию договорной связи гражданина и государства, согласно которой Отечество и Законы выше и дороже отца и матери; именно они являются для граждан высшими родителями, воспитателями и повелителями. Любой афинянин, достигнув совершеннолетия, может либо покинуть государство, либо остаться. Принятие государства, таким образом, добровольно. Поэтому оставшиеся в данном полисе в качестве его членов граждане тем самым соглашаются на деле выполнять все веления государства и его органов»⁵⁵.

А сам Сократ об этом говорит так: «Надо (имея в виду возможные несправедливые решения и мероприятия полисных органов и должностных лиц.— *В. И.*) либо его переубедить, либо исполнить, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступить, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне,

⁵⁴ Там же, с. 172—173.— С. И. Соболевский отмечает необычность характеристики монархии у Сократа и поясняет, что в данном случае Сократ имеет в виду правление подобное правлению Перикла в Афинах. По выражению Фукидида, «по имени это была демократия, на деле власть принадлежала первому гражданину».

⁵⁵ Нерсисянц В. С. Сократ, с. 53—54.

и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством — нечестиво»⁵⁶.

Лишь в условиях разумно и справедливо упорядоченного полиса, где соблюдается «геометрическое равенство», возможна свобода — «прекрасное и великое достояние как отдельного человека, так и целого государства»⁵⁷. «Под геометрическим равенством, — поясняет В. С. Нерсисянц, — имеется в виду политическая справедливость, равенство по ценности в делах политической добродетели в отличие от простого арифметического равенства. Ценность человека не в его силе и способности к насилию во имя власти, но в его разуме, в его понимании блага полиса и владении политической добродетелью. А это требует соответствующего воспитания и учения»⁵⁸.

Такое «геометрическое равенство» принимает и Платон: в его «Государстве» управляют мудрецы именно по праву компетентности и знанию политических добродетелей, т. е. политическая концепция Сократа по крайней мере не противоречит реакционной политической утопии Платона. Быть может, Сократ (как Конфуций и Мо Ди) требует компетентности от тех, кто готовится к политической деятельности и властвованию. В беседе с Аристиппом греческий мыслитель рисует тяжкий путь к овладению политической добродетелью, с особенной силой подчеркивая значимость воспитания и обучения политическому искусству людей даровитых, из которых, в силу их необузданной и неукротимой природы, могут легко выйти тираны; научившись же искусству управления и приобщившись к политической добродетели, именно они принесут наибольшую пользу отечеству. Можно утверждать, что воспитание своих слушателей в духе политической добродетели было главной целью его философско-просветительских усилий. И как же понималась эта добродетель? Указание на законопослушность

⁵⁶ Платон. Соч., т. 1, с. 126. — Сопоставляя эти доводы Сократа с аналогичными высказываниями Конфуция, можно увидеть разительные совпадения: и уподобление отношений в государстве с отношением между сыном и отцом; и безусловную обязанность исполнять волю государства; и добровольность, сознательность и неукоснительность в исполнении законов; и также исключительные моральные способы исправления. Все это содержится и в рассуждениях автора «Лунь юй». А поскольку здесь не может быть и речи о заимствованиях, то, видимо, следует предположить, что в политических взглядах обоих философов отразились их симпатии к патриархально-родовым традициям, опирающимся на установленный обычай. При этом известно, что сетования Конфуция на недостатки и невежество в управлении были вызваны оттеснением родовой аристократии от власти. Здесь возникает вопрос: не те ли мотивы и у Сократа? В. С. Нерсисянц отвергает эту мысль «с порога». Но она неизбежно возникает вновь.

⁵⁷ К с е н о ф о н т. Сократические сочинения, с. 164.

⁵⁸ Нерсисянц В. С. Сократ, с. 56.

Сократа, на его высокие личные добродетели не дает прямого ответа на этот вопрос⁵⁹.

Бесспорно, что Сократ высоко оценивал политическую добродетель. В ней счастье он отличал от благополучия, последнее не есть результат случайного достижения блага, свободы или среднего пути между властью и рабством, как утверждал Аристипп: «Да, если этот путь не ведет и через людей, как не ведет он ни через власть, ни через рабство, тогда, пожалуй, в твоих словах есть доля истины; но если, живя среди людей, ты не захочешь ни властвовать, ни быть подвластным и не станешь добровольно подчиняться властителям, то, думаю, ты видишь, как умеют сильные, доводя до слез слабых, как целые общины, так и каждого порознь, держать их в рабстве»⁶⁰. Властвование — не удовольствие, а добродетель, налагающая на властителя обязанности во имя достижения блага всего полиса. Мудрый политик достигает благополучия всего государства. И потому, ведя своих слушателей к нравственному совершенству, Сократ полагал, что в этом и заключено его участие в делах государства. Так, на вопрос Антифонта, почему, «думая, что других делает способными к государственной деятельности, сам не занимается ею... Сократ отвечал: А в каком случае, Антифонт, я больше занимался бы государственными делами, — если бы один занимался ими, или если бы заботился, чтобы было как можно больше людей, способных заниматься ими?»⁶¹

Сократ преодолевает моральный релятивизм софистов посредством утверждения внешней противоречивости моральных оценок, связанных с человеческой ограниченностью, невежеством, неспособностью познать существенное. Существенное же в морали — это неизменная и вечная истинная добродетель — мудрость. Добродетель мудрости позволяет познать цель жизни — безупречную деятельность, которая соответствует божественному предначертанию, выступающему критерием морального поведения. Поскольку творцом выступает божество, оно и есть источник истинного блага и, следовательно, истинного добра.

⁵⁹ Можно согласиться с В. С. Нерсесянцем, который утверждает, что существующие в литературе оценки политических взглядов Сократа как реакционных преувеличены. Хотя, разумеется, очевидны идеализм философа и реакционность его первого ученика — Платона, а также и то, что почти все (или все?) ученики Сократа принадлежали к афинской аристократии. Нужно при этом еще помнить, что Сократ — сын своего времени и идеолог рабовладельческого класса, какой бы характер при этом не носил его «личный» демократизм. Короче, как и в случае с Конфуцием, правильная оценка позиции греческого мудреца требует учета трех детерминант, определяющих особенности, место и значение его учения: классовой направленности философии мыслителя; конкретно-исторических условий его жизни, включая идеи его предшественников и современников; а также социально-политических интересов и особенностей личности Сократа.

⁶⁰ К с е н о ф о н т. Сократические сочинения, с. 58—59.

⁶¹ Там же. с. 53.

Таким образом, Сократ полагает *внечеловеческое основание нравственности и сверхчеловеческий критерий морали*, а соответствие своему назначению он рассматривает как доказательство прекрасного и доброго. Соответствие своему предназначению носит у философа скорее профессиональный, чем сословно-классовый характер, что отличает его от многих древнеиндийских и древнеегипетских мыслителей и свидетельствует о его демократизме, хотя и исторически ограниченном.

Поэтому столь постоянное внимание он обращает на нравственное воспитание, которое неразрывно с самовоспитанием, причем процесс нравственного совершенствования длится всю сознательную жизнь: «Лучше всех живет, я думаю, тот, кто больше всех заботится о том, чтобы делаться как можно лучше, а приятнее всех — кто больше всех сознает, что он делается лучше. До сих пор это было моим уделом». Приведя эти слова Сократа, Ксенофонт добавляет: «Все ревнители добродетели, знавшие, что за человек был Сократ, еще и до сих пор всегда сожалеют о нем, как о самом полезном руководителе, стремящемся к нравственному совершенству»⁶². Однако наибольшее, что доступно людям посредством научения, это — истинное мнение, способное направлять человека к верной цели и удерживать его в границах добродетели⁶³. Но мнение изменчиво, текуче, преходяще, тогда как божественный разум, заключающий в себе истину, добро и красоту, неизменен и вечен. «Сократ был убежден, что боги все знают — как слова и дела, так и тайные помыслы, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих... Что боги предоставили людям познать и делать, тому, говорил он, должно учиться, а что людям неизвестно, о том стараться узнать волю богов посредством гаданий: к кому боги милостивы, тому они дают указания»⁶⁴. Сам Сократ, по свидетельству Ксенофонта, был «так благочестив, что ничего не предпринимал без воли богов»⁶⁵; приговоренный к смерти, он даже не пытался бежать, чтобы спасти свою жизнь, сказав друзьям, что «по мнению бога, мне уже лучше умереть»⁶⁶.

Душу он полагал отличной от тела и бессмертной, но никогда не развивал учения о душе и о божестве, считая, что человек не должен быть излишне любопытен и что «богам неприятно, не доставит удовольствия, кто исследует то, что они не захотели открыть людям»⁶⁷. Вместе с тем в учении Сократа мы обнаруживаем почти все элементы, из которых его ученик Пла-

⁶² Там же, с. 178, 179.

⁶³ См.: Нерсисянц В. С. Сократ, с. 33—35.

⁶⁴ Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 25—23.

⁶⁵ Там же, с. 179.

⁶⁶ Там же, с. 177—178.

⁶⁷ Там же, с. 175.

тон построил свою этику — законченную религиозно-моральную систему, базирующуюся на объективно-идеалистической философской концепции.

4. Учение Платона о нравственности

«Он никогда не был бесстрастным мыслителем и исследователем, горячая кровь моралиста и политического реформатора чувствуется во всех его сочинениях, как и во всей его жизни... Он — одна из тех редких личностей, в которых концентрируется высшее содержание всех сторон жизни нашего рода, как будто достигая крайних пределов, какие доступны человеку»⁶⁸. «Приходится только удивляться, что философия, основанная на нескольких односторонних, ошибочных положениях, получила признание сотен ученых и завладела умами тысяч людей... Платон не смог осознать, что его идеал, его общее содержит в себе единичное и только выглядит более возвышенным с точки зрения этики и теории прекрасного. Платонизм порожден эпохой военного поражения, мрака, отчаяния и безнадежности, а также противоестественным направлением мысли»⁶⁹.

Философ, способный спустя двадцать пять веков вызывать столь противоположные и столь эмоциональные оценки, бесспорно заслуживает пристального внимания. Основу этики Платона (427—347 гг. до н. э.) составляет *учение об идеях и учение о душе*.

В учении об идеях мыслитель стремился доказать, что все многообразие видимого мира, мира, в котором мы живем, — это лишь бледная и расплывчатая игра теней; истинный же мир, мир идей, не доступен человеческому разуму. Человек подобен узнику, прикованному к стене пещеры и созерцающему лишь неясные тени действительности, которая во всей своей красоте и очаровании находится за его спиной. Если мир вещей преходящ, изменчив, ничтожен, то мир идей — вечен, неизменен, величествен. Для человека он недоступен, но в нем пребывает, созерцая его, бессмертная душа. Душа сопричастная миру идей, ибо ее высшая, чистейшая, разумная часть обращена к этому миру. Однако ее пылкая и вождедеющая часть тяготеет к грешной земле. Этот разлад двуединой души Платон представляет как борьбу возничьего (разума) с горячими конями (пылкой и вождедеющей частью души).

В момент, когда кони одерживают верх, душа низвергается из мира идей и воплощается в теле, тогда рождается человек. Так акт рождения человека оказывается в буквальном смысле следствием грехопадения души. Человек растет физически, но не развивается духовно. В диалоге «Теэтет» Платон стремится

⁶⁸ Виндельбанд В. Платон. СПб., 1900, с. 13.

⁶⁹ Рой М. История индийской философии. М., 1958, с. 94.

доказать, что все овладение знаниями суть не что иное, как припоминание: душа с трудом припоминает кое-что из того, что она знала в мире идей; никаких принципиально новых приобретений она не получает. Развитие есть разворачивание тех потенций, тех качеств, которые были изначально присущи этой душе.

И если первое положение Платоновой этики, как и у Сократа, гласит: «Источник нравственности лежит вне человека и вне общества», то второе заключается в том, что нравственные качества (добродетели) изначально присущи, прирождены данному индивиду (вернее, его душе). Врожденность добродетелей необходима Платону для того, чтобы обосновать истинность и неизбежность разделения людей на группы, подобные древнеиндийским варнам.

Высшая добродетель — мудрость, проявление разумной части души, свойственна мудрецам-философам, которые являются единственными достойными правителями государства. Храбрость (мужество, или сила духа) прирождена стражам — воинам, защищающим государство. Строго говоря, по учению Платона, только мудрость и мужество есть положительные и активные добродетели. Связанная с воделеющей (жадной) частью души умеренность свойственна ремесленникам, земледельцам, т. е. народу, который обязан повиноваться представителям двух первых сословий. Еще ниже по лестнице добродетелей стоят рабы, которые находятся вообще вне морали и лишены каких бы то ни было добродетелей, ибо сомнительно, чтобы у них была душа. Во всяком случае в «Федре», «Тимее» и «Федоне», рассуждая о переселении души в человека или животное, Платон даже за самые большие прегрешения не помещает душу в тело раба. Рабы обслуживают утопическую платоновскую республику, в которой первые две касты — мудрецы и стражи — живут в духе первобытной коммуны, подобной общине спартанцев; третья каста — ремесленники, торговцы подчинены двум первым. Все исполняют присущие им обязанности, что и обеспечивает соблюдение в государстве справедливости.

По Платону, *справедливость — не личная, а государственная добродетель*: «...справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, помощников и стражей, причем каждое будет выполнять то, что ему свойственно...», а «...вмешательство этих трех сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением... государство мы признали справедливым, когда имеющиеся в нем три различных по своей природе сословия делают каждое свое дело»⁷⁰.

⁷⁰ Платон. Соч., т. 3 (1), с. 226—227.

Единственными законодателями и производителями идей выступают мудрецы (философы) — правители. Охрану границ и поддержание внутреннего порядка осуществляют стражи. Ремесленники и земледельцы обслуживают их. Торговля, поскольку она развращает граждан, предоставлена иностранцам. Во избежание внесения каких-либо перемен в образ жизни, общение с чужеземцами ограничено, а гражданам запрещается путешествовать до тех пор, пока они не достигнут зрелого возраста и не утвердятся в обычаях и распорядке привычного образа жизни. После этого поездки разрешаются немногим, причем по возвращении каждый обязан рассказать о виденном совету мудрецов, и лишь то, что будет одобрено правителями, может быть сообщено остальным.

Особенное внимание Платон уделяет достижению полного единомыслия: судить о законах, издавать их, наставлять в правильном поведении — право и обязанность мудрецов (правителей). Философ знает истину, отличается благочестием и служит достойным примером для всех сограждан. Напротив, поэт, творящий по вдохновению и увлекающийся, отнюдь не следует истинным правилам жизни, имея о них нередко ложное представление. Он скорее способен смущать умы сограждан, свращать их с пути добродетели. Поэтому даже «Илиаду» и «Одиссею» следует предлагать для чтения юношества с тщательным выбором, чтобы рассказы Гомера о спорах и ссорах богов не нанесли ущерба воспитанию благочестивого страха перед богами. Что же касается живущих поэтов, то для сохранения спокойствия в государстве лучше всего высылать их за пределы страны без права возвращения.

Сжатую и яркую характеристику созданного Платоном идеала государства и его назначения дает Виндельбанд: «...аристократия знания и религиозного созерцания является центром всей политической системы. Но и на ней лежит отпечаток совершенной безличности: все индивидуальное, чем они обладали, затушено в них нивелирующим ходом воспитания, занятиями, посвященными учению об идеях, и религиозным созерцанием. Все человеческое в высших сословиях, как и в низшем, приносится в жертву господству доктрины. Все цели реального человека ступеньками перед его обязанностями по отношению к невидимому миру; но о сущности и смысле этого подчинения имеют представления лишь очень немногие, достигшие познания бога. Для всех остальных Платоново идеальное государство является принудительным учреждением. Вся социальная жизнь обращается в служение высшему принципу: государство как высшая форма земной жизни есть воспитание и подготовка к добродетелям новой, небесной, жизни; когда оно исполняет свою задачу, тогда оно царство божие на земле»⁷¹.

⁷¹ Виндельбанд В. Платон, с. 176.

Если в «Государстве» Платон предлагает идеал общественного устройства, то в последнем своем произведении — «Законах» он говорит о государстве, каким оно может быть. В «Законах» значительное место уделяется нравственному воспитанию и моральному подкреплению законодательства. Но и в этом произведении философ не отказывается от утверждения о врожденности нравственных качеств (добродетелей): воспитание лишь оформляет, раскрывает изначально заложенное в человеке, что в случае неправильного воспитания могло бы заглухнуть или исказиться.

Основой морали, нравственным образцом выступает божество: «У нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, как это некоторые утверждают (реплика направлена против Протагора.— В. И.). Поэтому, кто хочет стать любезным богу, непременно должен насколько возможно ему уподобиться»⁷². Главная задача нравственного воспитания состоит в том, чтобы добиться добровольного подчинения законам. «...Надо рассмотреть, какие качества дают человеку наилучшим образом провести свою жизнь. И уже не закон, а похвала и порицание должны здесь воспитывать людей и делать их кроткими и послушными тем законам, которые будут изданы»⁷³. Одобрения заслуживают правдивость, здравомыслие, разумность. Все же мало обладать добродетелями, полезными государству, надо еще побуждать к ним других: «...кто не совершает несправедливости — почтенен; но более чем вдвое достоин почета тот, кто и другим не позволяет ее совершать. Ибо первый равноценен одному, второй же — многим, так как он указывает правителям на несправедливость других людей. А кто по мере сил содействует правителям в осуществлении наказаний, тот человек совершенный и великий для государства: о нем следует возвестить как о победителе в добродетели доносчика, того, кто немедленно сообщает о крамольном образе мыслей, им обнаруженном.

Сам Платон безжалостно расправляется со своими идейными противниками. Ниспровергая взгляды Демокрита и софистов, он не только объявляет их ложными, но и квалифицирует как вредные, а их сторонников обвиняет в безбожии, что было тяжким государственным преступлением, называет их развратителями умов. «...Те, у кого к мнению, будто Вселенная лишена богов, добавляется невоздержанность в удовольствиях и страданиях, хотя они и обладают сильной памятью и прекрасной восприимчивостью к наукам... Они в своих речах преисполнены дерзости в отношении богов, жертвоприношений,

⁷² Платон. Соч., т. 3 (2), с. 190.

⁷³ Там же, с. 203.

⁷⁴ Там же.

клятв и смеются также надо всем остальным; быть может, они и других людей сделали бы такими же, если бы их не настигало вовремя правосудие... [Они] слывут за людей одаренных, но исполненных коварства и злокозненных. Из такого рода людей выходят многие прорицатели, люди, занимающиеся всевозможной ворожбой, а иногда и тираны, демагоги, военачальники, основатели частных тайнств, а также и изощренные так называемые софисты»⁷⁵. И Платон требует для них смертной казни или, если человек впал в нечестие по неразумию, пятилетнего тюремного заключения, во время которого отрицающего существование богов или их промысел посещают только специальные судьи, «которые будут увещевать и беседовать с ним ради спасения его души. Когда же истечет срок заключения, тот из них, кто покажет себя рассудительным, пусть получит свободу... В противном же случае, то есть если он снова заслужит подобное наказание, его следует покарать смертью»⁷⁶.

Аргументы, по которым в «Законах» те, кто высказывает атеистические и материалистические взгляды и тем более отстаивает и распространяет их, караются смертью или длительным заключением, не только сходны с карами, обещанными «распространителям ложных учений» в «Законах Ману», но и предвосхищают аргументы Блаженного Августина и Фомы Аквинского против еретиков и безбожных философов, а рекомендации — практику святейшей инквизиции. Даже название тюрьмы — «софронистерий» (от слова *sophon* — разумный), предназначенной для тех, кто «по неразумию» высказывает атеистические взгляды и подлежит увещеванию, подчеркивает религиозно-этическую направленность Платона и его нетерпимость к инакомыслящим.

Разумеется, Платон не мог не видеть популярности Демокритовой этики, ее демократизма. В «Законах», написанных им в конце жизни, он с горечью признает: «Ведь если бы подобные учения не были распространены, так сказать, среди всех людей, то не было бы и нужды защищать учение о бытии богов»⁷⁷. И если, с одной стороны, он призывает на помощь всю силу закона, то, с другой, — чтобы скомпрометировать этику Демокрита и его последователей, Платон вводит различие между «торгашеской» добродетелью и добродетелью истинной, философской. Первая существует среди народа — крестьян, ремесленников и торговцев. Счастье они полагают в земных благах, и потому считают смерть великим злом; мужественны они оказываются из страха, а рассудительны — от особого рода невоздержанности. Так и обстоит «с туповатой рассудительностью. Те, кому она присуща, воздерживаются от одних удовольствий

⁷⁵ Там же, с. 407.

⁷⁶ Там же, с. 408.

⁷⁷ Там же, с. 384.

просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. Хотя невоздержанностью называют покорность удовольствиям, все же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних удовольствий, побеждают другие... в известном смысле они воздержанны именно благодаря невоздержанности. Но... если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен — менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты?.. как бы не оказалось пустою видимостью такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная»⁷⁸. «Торгашеская» добродетель ищет пользы, а не благочестия. В ней нет и тени помыслов о сверхчеловеческом, ибо в невежестве и неведении своем носители этой добродетели не имеют и представления об истине. «Это сословие выполняет свое назначение, если повинуется и доставляет средства к жизни для обоих других (воинов и философов). Оно в лучшем случае достигает „обыденной добродетели“, т. е. смирения, которая из соображений выгоды подчиняется существующим постановлениям, не отдавая себе в этом отчета»⁷⁹. Итак, этика Демокрита нужна невеждам, погруженным в суету земной жизни. Она столь же ложна, как ложна и сама эта земная жизнь, призрачная и недолговечная⁸⁰.

Напротив, истинная добродетель обращена к божественному: для мудрого открыто, что только бог есть источник добра; философ понимает всю мерзость и временность земной жизни и поглощен заботой не о смертном теле, а о бессмертной душе. «Те, кто подлинно преданы философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью... именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей... истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди... Как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь, — любил же ты разум — и избавиться от общества давнего своего врага! [Философ] любит разум и проникается уверенностью, что нигде не приобщится к нему полностью, кроме как в Аиде... истинное — это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и сам разум — средство такого очищения»⁸¹. Работа или приобретение привязывают к земному, усиливают жадную часть души, отвлекая ее от главного. — стремления к истинному благу. Так философски оправдывается презрение к физическому труду, утверждается привилегия высших сословий на полное от

⁷⁸ Там же, т. 2, с. 28.

⁷⁹ Виндельбанд В. Платон, с. 169.

⁸⁰ Поразительно, насколько филиппики Платона в адрес Демокрита похожи на обвинения ведантистов в адрес локаятиков!

⁸¹ Платон. Соч., т. 2, с. 21, 22, 26—28.

него освобождение; более того, именно *презрение к труду рассматривается как нравственно ценное*.

Цель жизни — в «очищении» души от всех телесных привязанностей. Только душа того, кто внутренне победил земной мир, кто уже здесь жил в чистоте и святости, получит в смерти освобождение: душа его воспарит, вернется в мир идей и не испытает очередного перевоплощения⁸².

Путь к спасению — в достижении истинного знания, в чистой любви к знанию, в эросе, который есть влечение чувственного к сверхчувственному. Отличие философа от толпы состоит не в том, что он уже обладает истиной. Истина принадлежит богам; они — знают. Толпа невежественна и удовлетворяется ложной мудростью софистов. Философ же хочет знать, и ему ведом путь к истинному знанию. Мудрец стремится к очищению души и уподобляется божеству, если он освобождается от труда, земных привязанностей и обращается к чистому созерцанию. Эвдемонизм Демокрита Платон объявил безбожной и ложной системой морали, «моралью торгашей», ослепленных погоней за земными благами. Нет нужды доказывать тенденциозность и передержки утверждений Платона; достаточно просто сопоставить их с действительной этической системой Демокрита.

Теория морали Платона имеет подчеркнuto *религиозный характер*: ее основание — учение о вечных и неизменных идеях и бессмертной душе; бог — мера всех вещей; мудрец тот, кто, «насколько может», стремится уподобиться богу. Ее аристократизм выражен в нравственном оправдании самого крайнего социального неравенства и в моральной санкции на презрение к физическому труду. Нравственное воспитание заключается в укреплении прирожденных добродетелей, определяющих пожизненное и неизменное закрепление каждого сословия в предназначенном для него круге. Именно таким путем реализуется справедливость, рассматриваемая Платоном как добродетель государства. Исключается всякая свобода мысли, а свобода поведения ограничена строгим следованием по стезе, предписанной законом и обусловленной прирожденной добродетелью. В общем нравственный порядок в идеальном государстве Платона может быть выражен пословицей: «Всяк сверчок знай свой шесток».

Учение Платона об идеальном государстве — *реакционной-утопия*: реакционность ее — в утверждении вечного господства аристократов (подобно господству брахманов в Древней Индии), кастовой иерархии, закреплённой экономически, политически, морально, религиозно и философски. Классики марксизма высоко оценили платоновский анализ разделения труда «как естественной основы города (который у греков был тож-

⁸² Виндельбанд В. Платон, с. 153—154.

дествен с государством)...»⁸³ Вместе с тем К. Маркс подчеркнул, что «поскольку в республике Платона разделение труда является основным принципом строения государства, она представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя...»⁸⁴. Можно сказать, что в «идеальном государстве» Платона оказались соединенными черты наиболее консервативных форм общественного устройства даже с точки зрения современников мыслителя: освященного ведами строя варн; обожествленной жрецами египетской системы управления; образа жизни спартанцев с укладом, сохранившим черты родового строя для господствующего, рабовладельческого класса. Общим знаменателем оказывалась *нивелировка человеческой личности*, «идеальное» приспособление ее к одной, раз навсегда определенной функции.

По-своему замечательна последовательность Платона. Нравственная недооценка трудящихся противоречит реальному положению вещей, и Платон вынужден признать, что «между происхождением человека из того или иного класса и его нравственными и интеллектуальными свойствами нет необходимой связи: люди, наделенные высшими нравственными и умственными задатками, могут родиться и в низшем общественном классе, и, наоборот, рожденные от граждан обоих высших классов могут оказаться с „низкими душами“». Но именно поэтому правители, мудрецы и обязаны „исправить“ подобное несоответствие — исследовать нравственные задатки детей и распределять их (а в случае необходимости перераспределять) между тремя основными классами государства. Если в душе вновь родившегося окажется, по образному выражению Платона, „медь“ или „железо“, то, в каком бы классе он ни родился, его надлежит без всякого сожаления или снисхождения прогнать к земледельцам и ремесленникам. Но если у ремесленников родится младенец с примесью в душе „золота“ или „серебра“, то в зависимости от оказавшегося в нем достоинства вновь рожденный должен быть причислен либо к классу правителей, либо к классу воинов („стражей“))»⁸⁵. Утопизм обнаруживается здесь в безнадежном стремлении остановить всякое развитие, прогресс, сохранить эту авторитарно-богословскую республику, этот аристократический «коммунизм потреб-

⁸³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 20, с. 239.

⁸⁴ Там же, т. 23. с. 379.

⁸⁵ Асмус В. Ф. Платон. М., 1975, с. 136—137.— Меры, предлагаемые Платоном, разумеется, более гуманны, чем проведение криптий у спартанцев. Но их цель сходна: недопущение самой возможности каких-либо перемен и особенно возмущения низших против высших. Можно сказать, что они — идеальная реализация теории «исправления имен» Конфуция. Не случайно оба мыслителя высоко оценивают древние обычаи, ритуал, почитание родителей как основу беспрекословного подчинения законам.

ления»⁸⁶ на веки веков. Философу настолько «удалась» его реакционная утопия, что платоновское государство оказалось идеалом общественного устройства для самых крайних реакционеров в течение многих веков. Достаточно сказать, что и А. Шопенгауэр и Ф. Ницше в XIX столетии пытались возродить ее в своих учениях.

Учение Платона послужило образцом позднейших религиозно-этических концепций. О его влиянии на христианство говорит К. Маркс в своих «Тетрадах по истории эпикурейской, стоической и скептической философии»: «...гораздо правильнее было бы сказать, что платоновские элементы имеются в христианстве... тем более, что древнейшие отцы церкви, например Ориген, Ириней, исторически отчасти исходили из платоновской философии. В философском отношении важно то, что в платоновском государстве первенствующим сословием является сословие обладателей знания, или мудрецов. Это можно сказать и об отношении платоновских идей к христианскому логосу, платоновского воспоминания — к христианскому обновлению человека, возвращающегося к своему первоначальному образу, платоновского падения душ — к христианскому грехопадению, и о мифе о предсуществовании души... Это должно вытекать и из того, что Платон „определяет задачу философии“ как „освобождение, избавление“ души от тела, как „умирание и помыслы о смерти“»⁸⁷

Нельзя не отметить, что этическая концепция Платона и этическая концепция веданты (или более широко: философия Платона и ведийская философия) находятся в несомненном историческом соответствии. Об этом пишет М. Рой, и этой проблеме специальное исследование посвятила С. Я. Шейнман-Топштейн, особое внимание уделившая сопоставлению этических

⁸⁶ Ошибочность и реакционность приписывания Платону концепции, якобы превосходящей теорию социализма, даже и утопического, подробно раскрыта в кн. В. Ф. Асмуса «Платон» (с. 145—158).

⁸⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 113—114.— Небезынтересно сопоставить эти суждения К. Маркса с тем, что говорит о Платоне В. Виндельбанд: «Его мысли о сверхчувственном мире... было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков. Если центр тяжести человеческих желаний переносился, как решительно требовал Платон, из земного мира в загробный, то этим самым вызывалась величайшая „переоценка всех ценностей“, какую когда-либо переживал наш род в своем развитии. Земные блага, богатство и почет теряют всякую ценность, как теряет ее и ходячая мещанская мораль — вот следствия, которые не побоялся вывести уже Платон. Но большее значение, чем отрицательная, имела положительная сторона этого процесса, заключающаяся в том, что люди обратились к внутренним ценностям, что центром всех желаний сделалось благо бессмертной души... Дуализм сверхчувственного и чувственного мира, выраженный посредством понятий в учении об идеях, стал основой всех религиозных представлений богословских систем» (Виндельбанд В. Платон, с. 195, 197). Для идеалиста Виндельбанда именно в этом — непреходящая ценность учения Платона.

идей Платона в диалоге «Политик» с этическими идеями «Бхагавадгиты». Заканчивая свои рассуждения, она пишет: «В целом можно сказать, что древнеиндийская мораль мягче, теплее, сочувственнее, чем платоновская, которая насквозь рационалистична: принципы ее основаны на разуме, разум в ней, собственно, и есть добродетель добродетелей. „Сострадание правит миром,— утверждали древние индийцы.— Не может злодей повредить тому, в чьих руках оружие сострадания...“; „Если ты стремишься к счастью, смотри на ближнего, как на самого себя,— ведь одинаковы радости и горести у тебя и у ближнего“»⁸⁸. Далее автор говорит, что древнеиндийская мораль, как и платоновская, проповедуют знание меры, даже золотой середины, а их расхождение видит в том, что древнеиндийская философия идет по пути смягчения кастовых предрассудков, а Платон, напротив,— к ужесточению сословных различий.

Моменты соответствия оказываются еще более разительными, если платоновскую мораль сравнивать с брахманистской этикой, в наиболее концентрированном виде выраженной в веданте и «Законах Ману». Тогда сходство обеих систем оказывается разительным и по рационалистической направленности принципов этики на моральное оправдание кастового строя, и по своему характеру и способу обоснования (выведение морали из мифа, религиозно-этическая мотивировка социально-политической структуры), и по целям (закрепление, консервация, вечное повторение раз и навсегда установленного порядка жизни), и, наконец, по тому, что обе нравственные системы являются реакционными утопиями, отражающими реальные отношения, которые базируются на рабском труде и экономике сельскохозяйственной замкнутой в себе самой общины, управляемой духовной элитой. Принципиальных различий нет и между платоновскими мудрецами и брахманами в ведийской философии. Разница же между рассматриваемыми системами состояла прежде всего в том, что утопия Платона не суждено было осуществиться, тогда как варновая организация была исторической реальностью Древней Индии, наложившей отпечаток консервативности на всю последующую историю социальной и духовной жизни страны.

Сближает Платона с древнеиндийскими (учение веданты) и древнекитайскими (Конфуций) идеалистами четко выраженная этическая направленность его концепции. В. Ф. Асмус, подробно проанализировав «Государство», приходит к выводу: «В платоновской утопии на первый план выдвигается нравственный принцип. „Государство“ Платона не столько социаль-

⁸⁸ Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1978, с. 95—96.— Представляется, однако, что сведя социально-политические проблемы у Платона в основном к критике тирании и моральному обличению тирана, автор весьма неполно и однобоко охарактеризовала этику и политику греческого мыслителя.

но-политический трактат, сколько трактат, излагающий теорию воспитания и теорию политической этики»⁸⁹.

Трагедия Платона в том, что в эпоху гибели античного полиса и непрерывных междоусобиц, он не мог найти реальной опоры для того «полисного патриотизма», который столь явствен у Сократа. Не случайно, «будучи идеалистической, этика Платона оказывается, кроме того, аскетической»⁹⁰, тяготеющей к религии. К. Маркс отметил, что ни у одного из мыслителей «философия не имела в такой мере определенность и форму, так сказать, религиозного культа»⁹¹.

Характеризуя творчество Платона, А. Ф. Лосев социально-историческую тайну его объективного идеализма раскрывает «как диалектику мира идей, возникшего как отражение двух начальных социально-исторических формаций и обратного воплощения их на землю в качестве принципов общественно-политических преобразований... установленный здесь идеальный мир сам возник только как отражение все того же земного мира и потому, после исключения всех земных несовершенств, оказался бездушной структурой, способной создать на земле только абсолютистско-полицейское и тоталитарное государство»⁹².

5. Этика Аристотеля

Существует давний спор о том, кто более оригинален и самостоятелен в этике — Платон или Аристотель? Обобщая все написанное по истории морали в идеалистической философии со времени Гегеля, Э. А. Радлов — русский философ-идеалист начала XX столетия — в очерке античной этики стремился доказать, что Аристотель (384—322 гг. до н. э.) ничего принципиально нового в сравнении с Платоном не дал и что он «из зависти» к своему гениальному другу «усиленно раздувает» третье- и даже десятистепенные расхождения с ним.

Однако, даже чисто формально оценивая сделанное Аристотелем, необходимо признать, что он первый *этику как самостоятельную дисциплину ввел в систему научно-философского знания*, помещая ее между психологией, наукой о душе, и политикой, учением о государстве. Он первый дает название науке, занимающейся сферой межчеловеческих отношений и поведением индивида как разумного и общественного животного. Интересно отметить и еще один, пусть формально-стилистический момент. Трактат, в котором изложено учение Аристотеля о морали, называется «Этика к Никомаху». Это сочинение представляет собой практическое наставление в правильном пове-

⁸⁹ Асмус В. Ф. Платон, с. 145.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 114.

⁹² Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. — В кн.: Платон и его эпоха. М., 1979, с. 49.

дении, которое было адресовано Аристотелем своему сыну. Таким образом, если этическое учение Демокрита в значительной части есть собрание афоризмов житейской мудрости, если Платон выражал свои мысли в форме диалога, то «Этика...» Аристотеля — монолог, т. е. уже по своей форме это — собственно научное произведение, далекое от художественного произведения и обыденных размышлений. Главное, разумеется, не в этих внешних характеристиках теоретической деятельности мыслителя. Аристотель — систематизатор античной науки. К. Маркс говорил, что «новейшая философия только продолжала ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем»⁹³, а Ф. Энгельс называл его самой универсальной головой среди древнегреческих философов⁹⁴.

Известно, что в своих философских взглядах Аристотель колебался между материализмом и идеализмом. Однако в этике, вопреки Радлову, он ближе к Демокриту. К. Маркс подчеркивал реалистический характер этики Аристотеля, «который отверг и вечность „индивидуального“ духа и бога позитивных религий»⁹⁵. Этика Аристотеля ставила вполне земные, лишенные религиозно-мистических облачений цели — воспитать в каждом свободном человеке качества гражданина государства и была далека от того, чтобы готовить «души посредством постижения истинного блага к воспарению в мир неизменных идей», где пребывает вечная единая идея блага, добра.

Чтобы создать развернутую систему морали, по мнению Аристотеля, необходимо: во-первых, *выяснить, что есть благо*; во-вторых, *ответить на вопрос, в состоянии ли человек достичь блага*, (т. е. ставится проблема свободы воли и оценки поступка); в-третьих, *понять, какими путями ему следует идти к достижению блага* (рассмотреть проблему добродетели, ее сущности и возможность воспитания); наконец, в-четвертых, *постичь, что есть высшее благо как наиболее достойная цель человеческих стремлений*. В соответствии с этим «Этика...» содержит учение о благе, учение о добродетелях, учение о свободе воли. Завершает трактат рассуждение о нравственном идеале, который доступен немногим, ибо «невозможно, или по крайней мере нелегко, изменить под влиянием науки то, что издавна укоренилось в нравах»⁹⁶. Успех воспитания зависит от соответствующего уклада жизни; вот почему *учение о наилучшем образе жизни непосредственно связано с учением о наилучшей форме государственного устройства*, с политикой.

Аристотель, поставив вопрос о том, что есть благо, рассматривает различные суждения, в том числе и утверждение Пла-

⁹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 111.

⁹⁴ Там же, т. 20, с. 19.

⁹⁵ Там же, т. 1, с. 99.

⁹⁶ Этика Аристотеля. СПб., 1908, с. 203.

тона о том, что истинное благо (добро) есть неизменная идея. «...Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине»⁹⁷ Истина же состоит в том, что благо не может быть абсолютной идеей, поскольку оно относится и к категории бытия, и к категориям качества и отношения. Благо многообразно и несводимо к одной идее. Впрочем, утверждает Аристотель, даже если допустить, что существует «благо само по себе», то это никакого значения для морали не имеет, так как оно было бы недостижимо для людей, этика же решает практические задачи.

После ряда предположений Аристотель приходит к заключению, что понятие блага необходимо связано с целью, к которой стремятся ради нее самой и не рассматривают эту цель лишь как средство для достижения иной цели. Вместе с тем поскольку истинное, или высшее, благо должно отвечать назначению человека, то «благо человека заключается в деятельности души, сообразной с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в деятельности сообразной с лучшей и совершеннейшей добродетелью, и притом в течение всей жизни, ибо „одна ласточка еще не делает весны“, как не делает ее и один день; точно так же один день или короткое время еще не делают человека счастливым или блаженным»⁹⁸.

К этому Аристотель добавляет положения, которые не имеют ничего общего с учением Платона о добродетелях. *Добродетель есть приобретенное*, а не прирожденное качество души, и поэтому «блаженство есть цель общая всем, ибо все, не совсем лишенные добродетелей, в состоянии достичь его известным обучением и трудом»⁹⁹. Добродетели Аристотель классифицирует в соответствии со своим учением о душе, сопрягая их с отдельными ее частями. Это деление имеет генетическо-биологический, а не мистическо-религиозный смысл, как у Платона. «Растительная» часть души является общей для растений, животных и человека; «стремящаяся», или «страстная», одинаково присуща животным и человеку, вместе с «растительной» составляет «неразумную» часть души; «разумная» же часть принадлежит только человеку, и именно этой частью своей души люди отличаются от всех остальных живых существ.

Пытаясь определить специфику добродетелей, Аристотель прибегает к помощи психологии. «Душевные движения бывают тройкого рода: аффекты, способности и приобретенные свойства»¹⁰⁰. Но именно потому, что и аффекты и способности «мы получаем от природы, хорошими же или дурными мы не становимся от природы»¹⁰¹; добродетели суть приобретенные

⁹⁷ Там же, с. 7.

⁹⁸ Там же, с. 12.

⁹⁹ Там же, с. 15.

¹⁰⁰ Там же, с. 28.

¹⁰¹ Там же, с. 29.

качества, сходные с привычкой, которая развивается в деятельности. Отличие же их от привычки обнаруживается в том, что привычка формируется непреднамеренно, а добродетели приобретаются специальным обучением и сознательно. «Если это справедливо относительно всех случаев, то и добродетель человека состоит в приобретенном свойстве души, в силу которого человек становится хорошим и в силу которого он хорошо выполняет свои обязанности»¹⁰².

Все добродетели можно разделить на два класса: *дианоэтические*, связанные с разумной частью души (мудрость, практичность, изобретательность и др.), и *этические*, связанные со стремящейся (волевой) частью души (см. табл.).

Для характеристики добродетелей существенно учение о золотой середине, мере, которую Аристотель, вслед за Демокритом, принимает и развивает самым тщательным образом. «Добродетель есть известного рода середина, поскольку она стремится к среднему. Сверх того, ошибаться можно различно (ибо зло беспредельно, как картинно выражались пифагорейцы), а добро ограничено, верно поступать можно лишь одним путем, поэтому-то первое легко, а второе трудно; легко промахнуться, трудно попасть в цель, поэтому-то избыток и недостаток — принадлежности порока, середина — принадлежность добродетели. Совершенные люди однообразны, порочные разнообразны... Определяющий добродетель по ее сущности и понятию должен назвать ее крайностью [высшим]»¹⁰³.

Аристотель не ограничивается общим суждением о добродетелях и тщательно анализирует каждую из них. При этом он всегда обращается к практической деятельности: «В исследованиях, касающихся деятельности, общие рассуждения бессодержательны, частные содержат в себе более истины, так как действия всегда имеют в виду частное, и потому общие положения должны согласоваться с частными»¹⁰⁴.

Так, характеризуя мужество, он указывает, что эта добродетель есть середина между безумной отвагой (избытком мужества) и трусостью (недостатком мужества). Однако добродетель не есть просто середина, ибо она всегда ближе к одному из двух полюсов: мужество ближе к безумной отваге. «...Тот человек мужествен, который переносит то, что следует, и страшится того, чего следует страшиться, и ради той причины, ради которой следует, и в то время и таким способом, каким следует... Мужественный страдает и действует соразмерно и разумно. Цель всякой энергии соответствует приобретенному свойству души человека; поэтому мужественному кажется прекрасною храбрость, а ее осуществление составляет его цель»¹⁰⁵. Посколь-

¹⁰² Там же, с. 29—30.

¹⁰³ Там же, с. 31.

¹⁰⁴ Там же, с. 32.

¹⁰⁵ Там же, с. 51—52.

Классификация этических добродетелей и пороков, по Аристотелю

| Добродетель | П о р о к | |
|--|---|---|
| | Избыток | Недостаток |
| 1. Мужество | Отважность | Трусость |
| 2. Умеренность (в наслаждениях) | Невоздержанность | Бесстрастность |
| 3. Щедрость | Расточительность | Скупость |
| 4. Великолепие | Чванство (напыщенность) | Мелочность |
| 5. Великодушие (область почестей и бесчестия) | Тщеславие | Малодушие |
| 6. Нет названия | Честолюбие | Нечестолюбие |
| 7. Кротость | Гневливость | Смирение |
| 8. Правдивость (истинность) | Хвастовство (преувеличение) | Ирония (умаление) |
| 9. Общительность (приятное в шутке) | Шутовство | Грубость |
| 10. Любезность (приятное в житейских отношениях) | Слащавость (от невоспитанности) Льстивость (от корыстного расчета) | Нет названия, но человек с недостатком любезности считается тяжелым или несносным |
| 11. Справедливость (разделяющая) политическая (геометрическая: по достоинству, равномерно) | | |
| 12. Справедливость (уравнивающая) | | |
| А — к экономике | Несправедливость (противоречащее): «удержать слишком большую часть» | Несправедливость пропорции: «дать слишком малую часть» |
| Б — к праву | Выгода | Ущерб |
| 13. Справедливость как общая добродетель | Несправедливость (избыточное присвоение себе благ) | Несправедливость (недостаточное уделение себе вредного) |

ку мужество — этическая добродетель, то она приобретает и проявляется в деятельности. Деятельностью же, в которой в наибольшей степени может проявиться мужество, является война. Аристотель различает также еще несколько значений понятий мужества. Например, он говорит о политическом мужестве (когда основанием мужества оказывается стремление избежать постыдного, позорного); о мужестве по принуждению, когда страх и стремление избежать страдания заставляют человека быть стойким (таковы наемные воины, боящиеся своего начальника); о мужестве опытности, основанием которого служит знание частных, дающее преимущество выдавшему виды бойцу перед молодым. Аристотель перечисляет также некоторые другие характеристики личности, которые иногда принимают за мужество. Так, гнев нельзя причислять к мужеству, поскольку он лишь подобие действительного мужества, ибо причина деятельности такого человека не прекрасное, а страсть. Или еще: мужественными кажутся те, кто «полны надежд», полагаются на прежний успех и надеются на свою силу, однако это свидетельствует о их легкомыслии или неведении опасности.

Особый интерес в системе добродетелей Аристотеля представляет великолепие. Исторически определенный и классовый характер его этики наиболее ярко выступает в разъяснениях существа этой добродетели и в рассмотрении проблемы справедливости. Добродетелью великолепия может обладать не всякий свободный гражданин, а только чрезвычайно богатый. Выказать ее возможно, например, если в Афинское государство прибудет иностранное посольство. По закону Афин члены посольства живут как гости государства за счет налога на граждан. Но богат может избавить сограждан от дополнительных поборов, объявив, что будет содержать посольство за свой счет. Этим он и обнаруживает добродетель великолепия. Или состоятельный горожанин объявляет, что берет на себя угощение съехавшихся в Афины атлетов, бегунов, борцов, словом, всех участников очередной Олимпиады, снимая с городской казны необходимость соответствующих затрат. Тот же, кто «делает на грош, а почета требует на рубль», спесив, а тот, кто не даст (имея огромное богатство) ни копейки, — мелочен.

Среди этических добродетелей первое место принадлежит справедливости. «Несправедливым называют как нарушающего закон, так и берущего лишнее с других, и человека, не равно относящегося к другим людям. Ясно, что и справедливым называют то человека, поступающего по законам, то равно относящегося ко всем людям. Итак, понятие справедливости означает в одно и то же время как законное, так и равномерное, а несправедливости — противозаконное и неравное [отношение к людям]. Но так как несправедлив также человек, стремящийся к лишней выгоде, то, следовательно, несправедливость имеет отношение к благам — не ко всем благам, а лишь к тем, кото-

рые создают [внешнее] счастье и несчастье, которые, говоря безусловно, всегда блага, но не суть таковые для каждого отдельного лица»¹⁰⁶.

Уже самое начало V книги «Этики...» показывает, что Аристотель, в отличие от Платона, рассматривает добродетель справедливости во всем ее сложном многообразии. Она служит «мостиком» для постановки политэкономических и правовых проблем, в сфере которых, по Аристотелю, находят применение специальные виды справедливости: распределяющая (политическая) и уравнивающая (экономика и право). Рассматривая специальные виды справедливости, Аристотель обращается к проблеме релятивности, относительности как правовых установлений, так и моральных отношений. Если младшие софисты абсолютизировали изменчивость права и морали, а Сократ их постоянство абсолютизировал, ссылаясь на божество, то Аристотель различает и то и другое, не обращаясь к авторитету богов. Он полагает распределяющую справедливость не в соблюдении принципа равенства, а в равномерности, основывающейся на том, чтобы «делить по достоинству». «Все люди согласны в том, что распределяющая справедливость должна руководствоваться достоинством, но мерило достоинства не все видят в одном и том же, а граждане демократии видят его в свободе, олигархии — в богатстве, а аристократии — в добродетели»¹⁰⁷.

В отличие от Демокрита, различавшего законы природы и законы, установленные людьми, Аристотель в самом политическом праве находит естественное и условное право. «Что касается политического права, то оно частью естественное, частью условное. Естественное право — то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено, это безразличие прекращается»¹⁰⁸ (цена выкупа, объем жертвоприношения).

Считают, что все права изменчивы, говорит Аристотель, споря с софистами, но это не так. Естественное право везде имеет одинаковое значение, а условное право изменчиво, но лишь в известной степени: «...все установленное законом в известном смысле справедливо... Законы же касаются всевозможных отношений, имея в виду или общее благо всех людей, или же благо лучших и сильнейших людей... так что по одному значению понятие справедливого производит и охраняет блаженство и части его в политическом общении. Но закон приказывает, сверх того, творить дела мужества, например не покидать воен-

¹⁰⁶ Там же, с. 83.

¹⁰⁷ Там же, с. 87—88.

¹⁰⁸ Там же, с. 96.

ного строя, не убегать с поля сражения и не бросать оружия; дела умеренности, например не прелюбодействовать и не делать насилий; дела кротости, например не драться и не браниться. В этом смысле справедливость — совершенная добродетель, хотя и не безотносительно совершенная, а по отношению к другим людям и вследствие этого-то часто справедливость является величайшею из добродетелей, более удивительной и блестящей, чем вечерняя или утренняя звезда; поэтому-то мы и говорим в виде пословицы: „в справедливости заключаются все добродетели“¹⁰⁹. В соблюдении закона, исполнении его предписаний — долг гражданина государства.

Аристотель различие распределяющей и уравнивающей справедливости видит в том, что первая выражается принципом геометрической пропорции, а вторая — пропорции арифметической. Распределяющая справедливость требует не равного, но соответствующего достоинству распределения благ (будь то блага материальные или почести). Более достойный, лучший имеет право получить большую часть, не равное, а соответствующее (пропорциональное) достоинству, имуществу и положению в обществе распределение — справедливо. Несправедливо — нарушение пропорциональности (в том числе и полное уравнивание в распределении).

Интерес власть имущих, социальное неравенство таким образом признается справедливым. Можно было бы сказать, что именно распределяющая справедливость Аристотеля имеет ярко выраженный классовый характер и отвечает ее наименованию (у самого Аристотеля) как политической справедливости.

Уравнивающая справедливость имеет две сферы приложения и потому подразделяется Аристотелем на две части: «Одни общественные сношения произвольны, другие произвольны; к произвольным относятся купля и продажа, заем, ручательство, вклад, наемная плата; они называются произвольными, ибо принцип подобного обмена произволен. Что касается произвольных, то они частью скрытые, например воровство, прелюбодеяние, приготовление яда, сводничество, переманивание прислуги, убийство, лжесвидетельство, частью насильственные, например искалечение, удержание в тюрьме, умерщвление, грабеж, увечье, брань и ругательства»¹¹⁰. Из этого разъяснения следует, что «уравнивающая справедливость возникает в произвольных и произвольных обменах и отношениях»¹¹¹ и ее первая часть касается сферы экономических отношений, а вторая — сферы правовых, юридических норм.

Займствуя понятия из области торговли — обмена продукта-

¹⁰⁹ Там же, с. 84.

¹¹⁰ Там же, с. 87.

¹¹¹ Там же, с. 89.

ми деятельности, Аристотель говорит, что уравнивающая справедливость заключается в равном, находящемся посредине между выгодой и ущербом. Он подробно характеризует особенности торговли и денежный эквивалент, объясняя их необходимость в жизни государства: «...все предметы должны.. измеряться чем-либо одним. Этим в действительности служит нужда, которая все соединяет, ибо если бы люди ни в чем не нуждались или же нуждались не в одном и том же, то не было бы обмена или взаимного обмена; монета же явилась как бы представителем нужды по всеобщему соглашению»¹¹². В сфере экономики справедливости отвечает эквивалентный обмен, при котором ни одна из сторон не получает выгоды или ущерба; вместе с тем такой обмен обоюдно выгоден, хотя и не дает никаких преимуществ ни одной из обменивающихся сторон. В сфере юридических (правовых) отношений восстановителем справедливости выступает судья как представитель закона государства. Его задача состоит в том, чтобы возместить нанесенный ущерб посредством соразмерного наказания, т. е. в своего рода «уравнивании ущерба».

Когда же мыслитель рассматривает справедливость в широком смысле, совпадающем со всей добродетелью, то основную ее особенность он видит в том, что она направлена на других, ибо в этом случае справедливость не есть лично-моральное качество (подобно мужеству или щедрости): «Тот, кто обладает ею, имеет возможность воспользоваться ею и для других людей, а не только для себя. Многие люди умеют проявлять добродетель в своих домашних обстоятельствах, но не в состоянии этого сделать по отношению к другим. В этом обстоятельстве и лежит истинный смысл изречения Бианта, что „должность показывает человека“, ибо должностное лицо имеет дело с ближними и с обществом... одна только справедливость... состоит в благе, приносящем пользу другому лицу, ибо справедливость всегда относится к другим и приносит пользу другому лицу, будь оно властелин или все общество. Самый дурной человек, действительно, есть тот, кто поступает дурно как по отношению к себе, так и по отношению к своим друзьям, но самый лучший человек не тот, кто поступает сообразно с добродетелью [справедливостью] по отношению к себе, а тот, кто поступает так по отношению к другим, а это трудное дело. В таком смысле справедливость не есть часть добродетели, а вся добродетель, и противоположность ее — несправедливость — не часть порочности, а порочность вообще»¹¹³.

Насколько же шире, глубже и основательнее представлено у Аристотеля учение об этических добродетелях по сравнению

¹¹² Там же, с. 92.

¹¹³ Там же, с. 84—85.

с его предшественниками, включая и Платона! Добродетели, сопряженные с разумной частью души, Аристотель называет, как мы уже говорили, дианоэтическими. Если его этические добродетели в общем соответствуют современному понятию нравственных качеств, то дианоэтические добродетели непосредственного отношения к нравственности не имеют. Достаточно обратиться к их перечислению (наука, искусство, практичность, мудрость, разум, добрый совет, рассудительность и безрассудство, осмысленность и изобретательность), как становится ясно, что Аристотель ведет речь отчасти о сферах духовной деятельности, отчасти о качествах ума, интеллектуальных свойствах личности, хотя, например, наука и искусство как дианоэтические добродетели являются не характеристикой предмета деятельности, а определенным, соответствующим этим сферам способом осуществления поставленных человеком целей. «...Наука есть приобретенная способность души к доказательствам... человек знает, когда он уверен, и ему ясны принципы знания... искусство и приобретенное душевное свойство творчества, следующего истинному разуму,— одно и то же»¹¹⁴.

Чтобы достичь нравственных целей, необходимо соединение дианоэтических и этических добродетелей, ибо стремление должно быть осмысленным, чтобы стать нравственным, и, наоборот, правильная мысль, лишь сопряженная со стремлением, осуществляется, а не остается благим пожеланием. Аристотель приводит множество аргументов для доказательства этого положения. «Если этическая добродетель состоит в привычке, сопряженной с намерением, а намерение — в стремлении с делиберацией (взвешиванием, выбором.— *В. И.*), то разум в таком случае есть истинный, а стремление правильное, когда намерение хорошо и когда стремление и намерение человека тождественны. Вот это мышление и его истина называются практическим. Различие блага и зла в теоретическом мышлении, а не в деятельности и в творчестве, состоит в различении истины от лжи, ибо в этом вообще заключается задача теоретического мышления; задача же практического и теоретического вместе — в истине, приведенной в согласие с правильным стремлением. Итак, намерение — принцип действия; оно начало движения, а не конечная цель; принцип же намерения — стремление и разум, касающиеся намерения; поэтому-то намерение не бывает без разума и рассудка и без этической привычки. Нравственная деятельность и противоположное ей невозможны без размышления и этической привычки... намерение есть стремящийся разум или разумное стремление, а человек — принцип его»¹¹⁵. «...Наслаждение и страдание уничтожают и отвлекают... суждения о том, как нам следует поступать, ибо принципы нашей дея-

¹¹⁴ Там же, с. 110.

¹¹⁵ Там же, с. 108—109.

тельности заключаются в цели ее; человек же, развращенный наслаждением и страданием, не узнает принципов и необходимости выбирать и действовать постоянно ради известной цели и на известном основании. Испорченность состоит в гибели принципа»¹¹⁶.

Рационализм этики Аристотеля заключается прежде всего в том, что критерием морали выступает разум (точнее, рассудок, сопряженный с дианоэтической добродетелью практичности, которая касается того, что изменчиво, т. е. деятельности): «...практичность есть верное и разумное приобретенное душевное свойство, касающееся людского блага и зла. Практичному свойственно хорошо рассуждать о том, что ему хорошо и полезно, и это не относительно частных, здоровья или силы, а относительно того, что ведет к благополучию... тот практичен, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства... Поэтому-то мы считаем практичными Перикла и ему подобных, ибо они способны видеть то, что хорошо как для них самих, так и для людей вообще; мы полагаем, что подобные практики годны для управления домом и государством»¹¹⁷. В делах житейских следует отдать пальму первенства человеку практичному. Будучи государственным деятелем, он способен принести наибольшую пользу и наибольшее благо согражданам. Однако «нелепо считать политику и практичность высшим. Для этого нужно, чтобы человек был лучшим созданием в мире»¹¹⁸. Дело в том, что политика и практичность касаются всегда частного (людей, устройства их жизни), изменчивого, такого, что может быть и таким и другим.

Выше то, что необходимо. Именно необходимое — предмет науки, который, «следовательно, и вечен, ибо все то, что существует безусловно по необходимости вечно, а вечное — не создано и нерушимо»¹¹⁹. «...Мудрость заключается в наиболее точной науке, поэтому мудрец должен знать не только то, что вытекает из принципов, но схватить истину и относительно самих принципов... мудрость состоит и в науке, и в разуме, будучи как бы главной в силу того, что она есть знание наиболее важного... мудрость есть знание и разумное понимание наиболее важного в природе; поэтому-то Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрецами, а не практичными, ибо видят, что они не понимают собственной выгоды; про их знание говорят, что оно „чрезвычайно“ и „удивительно“, „тяжело“ и „демонично“, но бесполезно, так как они не доискиваются того, что составляет благо людей»¹²⁰. Стоит обратить внимание на проводимое Аристотелем различие человека мудрого и практичного.

¹¹⁶ Там же, с. 111—112.

¹¹⁷ Там же, с. 111.

¹¹⁸ Там же, с. 113.

¹¹⁹ Там же, с. 109.

¹²⁰ Там же, с. 113.

В противоположность Платону, он утверждает, что мудрецы непригодны к управлению государством, ибо, посвятив себя познанию истины и изучению того, что необходимо, они слишком далеки от того, что изменчиво, что существенно для жизни общества.

Заключая рассмотрение дианоэтических добродетелей характеристикой изобретательности, Аристотель вновь возвращается к тезису о необходимости единства обоих видов добродетели для совершения нравственного поступка. Несколько изменив угол зрения, он освещает эту проблему как необходимое единство цели и средств к ее осуществлению: «...задача человека выполняется сообразно практичности и этической добродетели, ибо добродетель задает правильную цель, а практичность находит средства... Есть в душе известная сила, называемая изобретательностью; она состоит в том, что человек, благодаря ей, может найти и добыть подходящие средства для известной цели. Если цель хороша, то эта сила похвальна; если же цель дурна, то это способность, готовая на все... Умозаключения, содержащие в себе принцип действий, образуются следующим образом: „Ввиду того, что цель и благо таковы, следует предпринять то и то“... Но это лишь для хорошего человека так, ибо испорченность отвлекает человека, заставляет его ошибаться насчет принципов деятельности, так что, ясно, нельзя быть практичным, не будучи нравственным»¹²¹. Для Аристотеля цель и средства образуют единство, в котором именно цель определяет выбор средств, поэтому *нравственный характер цели допускает лишь нравственные средства*. И, напротив, аморальной цели необходимо соответствуют безнравственные средства.

Впервые в античной этике Аристотель исследует структуру человеческого поведения и, обращаясь к практике, *ставит вопрос о свободе воли*. Определив, что все человеческие действия можно различать на произвольные, непроизвольные и смешанные, и в качестве основания для различия избрав «авторство человека» (т. е. принцип действия заключен в человеке или он является внешним по отношению к нему), Аристотель прослеживает генезис произвольного действия. Это и понятно, ведь только в данном случае принцип действия заключен в самих людях, и, следовательно, есть основание порицать или хвалить человека, полагая его ответственным за совершенное действие.

Цель есть либо деятельность определенного рода, либо предмет, воля же есть стремление к цели. Так Аристотель связывает волю и цель. Достижение цели требует выбора средств. Процесс определения средств состоит в делиберации (взвешивании, обдумывании, выборе) и завершается в намерении: «Человек — принцип своих действий, делиберация касается действий, им совершаемых... действия суть средства, предпринимаемые ради

¹²¹ Там же, с. 119—120.

цели, отличной от них... а намерение — то, на что человек решился на основании делиберации»¹²². Моральная ценность поступка определяется прежде всего характером цели, а также соответствием результата намерению: только тот, кто преднамеренно совершил справедливое или доброе, заслуживает похвалы; подобная оценка неприменима к тому, кто по случайному совпадению поступил точно так же.

Для Аристотеля чрезвычайно важно исследовать действительные границы свободы воли, понимаемой как произвольность, как «сфера находящегося во власти человека». Поскольку в поведении существенны цель, средства и действия, то мыслитель с различных сторон вновь и вновь обращается к выяснению того, как они относятся к свободе воли. Произвольные действия в нашей власти от начала до конца; точно так же всегда произволен и выбор средств, который связан лишь со степенью глубины и основательности делиберации. Однако произвольность действия и даже делиберация имеют отношение как к нравственному, так и к безнравственному поступку. Те, кто утверждают, что «никто не порочен по доброй воле и никто не блажен против воли», правы лишь во второй части рассуждения, ибо и добродетельность и порочность произвольны: «...если воля имеет дело с целью, а делиберация и намерение — со средствами, то действия, касающиеся последних, можно назвать намеренными и произвольными. Деятельность добродетелей проявляется именно в этой сфере, следовательно, и добродетель в нашей власти, а точно также и порочность, ибо мы властны действовать во всех тех случаях, в которых властны воздержаться от действия, и везде, где мы властны сказать „нет“, там мы властны сказать „да“»¹²³.

В отличие от действий и средств, цель в нашей власти «лишь сначала». Чтобы объяснить это, Аристотель проводит следующую аналогию: «...несправедливому недостаточно одной доброй воли, чтобы перестать быть несправедливым и стать праведным: ведь и больной не становится [в силу одной своей воли] здоровым, хотя может случиться, что он болен по собственной воле, в силу невоздержанной жизни и неповиновения врачам. Было некогда время, когда ему было возможно не болеть; теперь же, когда время пропущено, это более невозможно, точно так же, как невозможно удержать брошенный камень, однако кинуть или бросить его было во власти человека; принцип действия находился в самом человеке. То же относится и к несправедливому и невоздержанному: сначала было в их власти не становиться таковыми, поэтому-то они произвольно такие, а не иные, а как скоро они сделались такими, то уже не в их власти перестать быть ими»¹²⁴. Потому-то стремление к благу связано с ка-

¹²² Там же, с. 45.

¹²³ Там же, с. 47.

¹²⁴ Там же, с. 48.

чествами характера, и коль скоро каждый в известной мере виновник своего характера, то и выбор целей, стремление к действительному благу или лишь к кажущемуся в той же мере произволен.

Люди формируют понятие блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут. Грубая и необразованная толпа видит благо и блаженство в наслаждении, и поэтому проводит жизнь в удовольствиях. Образованные и деятельные люди высшим благом считают почести, каковые являются целью политической деятельности; для мудреца блаженство — в созерцательной деятельности. «Поэтому-то следует влиять на характер деятельности, ибо приобретенные свойства души зависят от различия деятельностей. Поэтому немаловажно, приучен ли кто-либо с первой молодости к тому или другому, напротив, это очень важно; от этого зависит все»¹²⁵. Воздействуя на характер через организацию деятельности, возможно оказывать опосредованное влияние на выбор цели, иначе говоря, на нравственное развитие личности. Не случайно дальновидные политики всегда уделяли огромное внимание воспитанию.

Только в свете рассуждений Аристотеля о *воспитуемости нравственных качеств*, о том, что данное от природы существует лишь в возможности, и от направления развития зависит формирование нравственных качеств, т. е. человек не «дан», не «задан», но становится тем или иным, можно понять, почему он — «виновник своего характера» и, стало быть, ответствен за свою порочность и достоин похвалы за свою добродетельность.

Завершая анализ поведения человека, Аристотель дает ответ на вопросы, что же представляет собой моральная истина и какова ее мера. Он не принимает ни морального абсолютизма Платона, который мерилом истинного блага считает сверхчеловеческую вечную идею, ни морального релятивизма софистов, которые полагают, что «для каждого цель есть то, что ему кажется благом», и нет никакого объективного мерил для отличия кажущегося блага от истинного. «...Следует признать, что, говоря безусловно и по истине, воля стремится к благу, но воля каждого отдельного человека — к кажущемуся благу, то есть воля нравственного человека стремится к истинной цели, воля порочного — к случайной»¹²⁶. Следовательно, познание истинного блага доступно нравственному, правильно мыслящему человеку, но недоступно порочному. «Нравственный человек об этом (о благе.— В. И.) судит верно, и то истинно в каждом отдельном случае, что ему кажется таковым, ибо каждый человек имеет свое собственное представление о прекрасном и приятном, и в том, может быть, и заключается величайшее преимущество

¹²⁵ Там же, с. 24.

¹²⁶ Там же, с. 46.

нравственного человека, что он в каждом отдельном случае находит истину, будучи как бы мерилом и законом ее»¹²⁷.

Нетрудно и здесь заметить рационализм Аристотелевой этики. Важнее, однако, увидеть его попытку через описание процесса формирования добродетельного человека объяснить, почему он может служить мерилом истины и морали.

Рационализм Аристотеля обнаруживается и в том, как он рассматривает воздержанность и невоздержанность, а также наслаждение и страдание в их отношении к добродетельности и порочности. Во всех этих случаях он стремится исходить из сущности человека, которая суть разумность. При всех нюансах, при всем многообразии привлекаемых Аристотелем точек зрения и богатстве «жизненного материала», т. е. того «частного опыта», который необходим для последующих обобщений, мыслитель всегда апеллирует к разумности людей.

Нравственный человек — тот, кто руководствуется разумом сопряженным с добродетелями. Добродетель — приобретенное качество души, и она тем выше, чем более совершенной части души соответствует, а совершеннейшая, специфически человеческая часть души — разумная. Более того, не человек определяет разум, а разум — человека. Именно разум позволяет дифференцировать и наслаждения и страдания, обуздать страсти, своевременно задержать развитие вредных привычек прежде, чем они станут второй натурой человека и будут способствовать его порочности, ибо такова невоздержанность в своих модификациях — от необузданности до изнеженности. Только разумный и добродетельный человек способен к высшему виду дружбы — дружбы, в которой не удовольствие или выгода, а единомыслие, уважение и любовь служат единственными основаниями.

Естественно поэтому, что благо, или блаженство, Аристотель определяет как созерцание, а идеалом нравственной жизни полагает жизнь мудреца. Для доказательства этого положения философ возвращается к мысли о том, что «мера всего, касающегося человека, есть добродетель и совершенный человек как таковой... [и поэтому] наслаждениями следует считать те, которые ему кажутся таковыми, и приятным то, что ему приятно»¹²⁸. «Блаженная жизнь кажется нам жизнью, соответствующей добродетели. Такая жизнь состоит в работе, а не в развлечении... по общему признанию, созерцание истины есть самая приятная из всех деятельностей, соответствующих добродетели. Действительно, философия доставляет удивительные по чистоте и силе наслаждения, и, естественно, что знающие приятнее проводят время, чем стремящиеся.. только созерцание любят ради его самого, ибо от него, кроме созерцания, ничего не происхо-

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же, с. 195.

дит... Созерцательная деятельность разума... отличается значительностью, существует ради себя самой, не стремится ни к какой [внешней] цели и заключает в себе ей одной свойственное наслаждение, которое усиливает энергию; если она, сверх того, является самоудовлетворенною, включающею в себя покой и лишенною тревожений, насколько это возможно человеку, и имеющую все остальные качества, которые можно приписать блаженному и которые свойственны подобной деятельности, то она-то и есть совершенное блаженство человека, если оно продолжается всю жизнь, ибо ничто неполное не свойственно блаженству»¹²⁹.

Вместе с тем Аристотель тут же оговаривается, что «такая жизнь окажется, пожалуй, более значительною, чем это возможно человеку», ибо в ней есть нечто божественное. Впервые в «Этике...» он упоминает богов не вскользь, а пытается дать характеристику их «занятиям». Высмеивая как нелепые все предположения об аналогии этих занятий с занятиями человека («не покажутся ли они смешными, заключая союзы, выдавая вклады... нелепо думать, что у них есть долги...»), Аристотель полагает, что боги занимаются созерцанием. «Жизнь богов всецело блаженна, жизнь людей — настолько, насколько в них есть подобие такой деятельности... Ни одно из остальных животных не блаженствует, ибо вовсе не участвует в созерцании»¹³⁰.

Стоит все же заметить, что в рассуждении о богах у Платона и Аристотеля есть существенные расхождения. Во-первых, Аристотель весьма неопределенно говорит о бессмертии (он не упоминает о бессмертии души, и лишь в известном смысле допускает бессмертие разума). Во-вторых, его обращение к богам не является объяснительным принципом человеческого блаженства. Скорее, наоборот: богам он приписывает созерцание, как то, что есть наивысшее для человека, делая безграничной временную характеристику этого созерцания и очищая его от неизбежных в условиях человеческой жизни примесей других деятельностей. Таким образом, отвлеченный от людей (но не абсолютно недостижимый для них) идеал образа жизни он приписывает богам.

Мудрец в наибольшей мере близок этому идеалу, поэтому он — любимец богов. Жизнь, сообразная с другими добродетелями, есть чисто человеческая. И мудрец и политик причастны к этой жизни, хотя первый менее чем кто-либо нуждается во внешних благах, а политик более чем кто-либо заботится о них. Человек — существо сложное, а добродетели сложного существа суть человеческие добродетели.

Переход от этики к политике Аристотель видит в постановке практической задачи: мало знать добродетель, надо научиться

¹²⁹ Там же, с. 197—199.

¹³⁰ Там же, с. 201.

ее осуществлять. Одной науки недостаточно, чтобы сделать человека хорошим: «Ныне... она побуждает благородных юношей, подвигает и совершенно наполняет людей хорошего нрава и любящих поистине прекрасное, но... не в состоянии побудить толпу к „калокагатии“ (цельности личности и величию души.—В. И.), ибо толпа не привыкла повиноваться стыду, а только страху, и воздерживается от дурного не в силу того, что оно постыдно, а лишь вследствие наказаний... Невозможно, или по крайней мере нелегко, изменить под влиянием науки то, что издавна укоренилось в нравах»¹³¹.

Что же способно изменить нравы? «Одни полагают, что люди становятся хорошими от природы, другие — благодаря привычке, третьи — обучением. Первое — не в нашей власти, последнее пригодно лишь для тех, кто подготовлен привычкой наслаждаться и ненавидеть то, что следует, подобно тому, как земля, которая должна вскормить зерно»¹³². Для того чтобы человек оказался восприимчив к добродетели, необходимо с раннего возраста накопление соответствующих привычек, опыта. Правильное воспитание возможно лишь в обществе, где существуют соответствующие законы: «Ясно, что для общественного воспитания необходимы законы, а для хорошего — необходимы хорошие законы»¹³³. Политика как раз и занимается созданием хороших законов и наилучшим устройством государственного управления.

Подводя итог рассмотрению этического учения Аристотеля, мы можем утверждать, что в нем обобщен опыт античной этической мысли от Бианта, одного из легендарных «семи мудрецов», до Демокрита и Платона. Развертывая свою моральную теорию, греческий мыслитель либо углубляет и развивает ряд нравственных проблем, либо впервые их ставит. Широта взгляда, «реалистический подход» (К. Маркс), обращение к жизненной практике позволили Аристотелю в значительной степени преодолеть религиозно-мистический характер Платоновой этики и моральный релятивизм софистов.

Решение наиболее кардинальных вопросов этики энциклопедист древности предлагает в духе Демокрита и в полемике с Платоном: добродетели не являются врожденными, они — приобретенные качества души; человек становится нравственным благодаря соответствующему государственному устройству и воспитанию (причем особую ценность представляет не частное, а общественное воспитание); добродетельная жизнь есть жизнь человеческая, преследующая земные блага. Только в учении о высшем благе — блаженстве — Аристотель пытается «сочетать» евтимиию Демокрита и божественное созерцание Платона.

¹³¹ Там же, с. 202—203.

¹³² Там же, с. 203.

¹³³ Там же, с. 204.

Но и здесь «уподобление» богам рационализировано и не выступает объяснительным принципом.

Многие мысли Аристотеля оказываются настолько глубокими и верными, что к ним впоследствии обращались теоретики морали разных эпох, а в характеристике этических качеств необычайно ярко проявились общечеловеческие черты нравственности как исторически развивающейся формы общественного сознания. Не только в философии великого грека, но и в его этике мы видим «живые зачатки и запросы диалектики», наивную веру «в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания»¹³⁴.

Вместе с тем мы не можем не обнаружить исторической ограниченности нравственного учения Аристотеля — идеолога рабовладельцев, политические симпатии которого склонялись к монархии (хотя традиции свободного Афинского государства в «Этике...» часто оказываются сильнее того, что в «Политике» определено позицией воспитателя Александра Македонского).

Раб — вне морали; вот принцип, которому Аристотель не изменяет никогда: «Что касается права господина над рабом и отца над детьми, то оно не тождественно с политическим правом, но подобно ему, ибо не может быть несправедливости против того, что составляет безотносительную собственность кого-либо... В этих отношениях не может существовать политических прав и политической несправедливости»¹³⁵. Раб в лучшем случае — животное: у него, как и у животного, отсутствует разумная часть души, потому-то раб, хотя и может предаваться чувственным наслаждениям, но никогда ему никто не припишет блаженства, которое есть «деятельность, сообразная с добродетелью»¹³⁶. Одно из наиболее примечательных мест в «Этике...» о рабах гласит: «Не может быть дружбы... нет мира и справедливости, где нет ничего общего между правителем и управляемыми... но отношение таково, как отношение ремесленника к инструменту, души к телу, господина к рабу. Всему этому уделяется известная забота со стороны пользующихся им, но ведь дружба и справедливость невозможны по отношению к неодушевленным предметам, так же как по отношению к лошади или быку, или рабу, поскольку он раб. Нет с ними ничего общего: раб — одушевленный инструмент, а инструмент — раб без души; итак — к рабу, поскольку он раб, нельзя питать дружбы, а можно — поскольку он человек»¹³⁷. В «Политике» Аристотель формулирует эту же мысль в еще более категоричной форме: «Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот, по своей природе, раб. Человек же

¹³⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

¹³⁵ Этика Аристотеля, с. 95.

¹³⁶ Там же, с. 197.

¹³⁷ Там же, с. 159.

принадлежит другому в том случае, если он, оставаясь человеком, становится собственностью»¹³⁸.

Женщина — существо «второго сорта». В ней страстное начало берет верх над разумным, что обуславливает ее большую, чем у мужчины, подверженность порокам, особенно изнеженности и несобранности. Кроме того, она слаба и слишком часто предается слезам, неспособна к суровой сдержанности, отличающей высоко нравственного человека. В силу этих причин лучшие из добродетелей — мудрость, практичность и мужество — недоступны для женщин. Поэтому ее подчиненное положение в семье не противоречит справедливости: «Отношение мужа к жене кажется нам аристократическим, ибо здесь управляет муж, как более достойный, но только управляет в том, что касается мужа, предоставляя жене все то, что следует ей. Если же муж властвует во всем, то он аристократическое отношение преобразует в монархическое: делает он это не как более достойный и не как лучший. Иногда же управляют и жены, особенно когда они наследницы имения; их власть в этом случае основана не на достоинстве, а на богатстве и силе, точно как в олигархиях... Демократические отношения существуют в семействах, не имеющих главы, — здесь все равны, и в таких, в которых глава семьи слабый человек и каждый имеет возможность делать что хочет»¹³⁹.

Аристотель не отрицает религии: напротив, высказывает почтение богам и, ссылаясь на «мнение большинства» или «всех», принимает как само собой разумеющееся то, что боги благожелательны к людям и предаются чистому созерцанию подобно утонченнейшим аристократам-философам, снисходительным к слабостям прочих смертных.

Итак, Аристотель не поднимается над моральными предрасудками и предубеждениями, свойственными аристократу-рабовладельцу. Пожалуй, у него с наибольшей яркостью проявилась одна из характернейших черт рабовладельческого мировоззрения: восторженно-благоговейное отношение к интеллектуальной деятельности и полное пренебрежение к физическому труду, как уделу рабов. Искусство, политика и наука (философия) есть деятельности, сопряженные с добродетелями, и все они — привилегия свободных.

И все же Аристотель велик, но не тем, что преодолел мировоззрение гражданина Афинской политики, а тем, что выразил его наиболее полно, многогранно, со всеми достижениями предшественников и с сохранением типичнейших иллюзий сознания рабовладельца, аристократа. Потому-то его «Этика...» — классическое произведение античной этической мысли, но не ее вершина. Вершиною античной этики явилось учение Эпикура.

¹³⁸ Аристотель. Политика. СПб., 1910, с. 11.

¹³⁹ Этика Аристотеля, с. 158.

6. Этика в философской системе Эпикура

Эпикур (341—270 гг. до н. э.) не просто продолжил эвдемонизм Демокрита, он сумел преодолеть метафизическую односторонность механистического детерминизма и построить систему философии, в которой этика оказалась органически связанной с онтологией и гносеологией. Стройность системы, ее целеустремленность и глубина оказали огромное влияние на последователей Эпикура. В значительности его философии не могли отказать даже его противники. Лукиан из Самосаты (II в.), которого Маркс назвал «Вольтером античности», подверг язвительной и беспощадной критике не только жалких эпигонов-перипатетиков, платоников, киренайков, киников, но высмеял и основателей этих школ, однако восторженно писал об Эпикуре: «...муж поистине святой, божественной природы, который один только без ошибки познал прекрасное, преподал его и стал освободителем всех, имевших с ним общение»¹⁴⁰.

Эпикур утверждал практическую цель философии, ее этический смысл: «Пусты слова того философа, которыми не врачуются никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезней души»¹⁴¹. Подлинным гимном жизнеутверждения звучит его речь о ценности философии как пути к достижению счастья: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни незрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья еще нет или уже нет времени. Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому — для того, чтобы старея быть молоду благами вследствие благодарного воспоминания о прошедшем, а второму — для того чтобы быть одновременно и молодым, и старым вследствие отсутствия страха перед будущим. Поэтому следует размышлять о том, что создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь»¹⁴². «Как мы одобряем врачебную науку не ради ее самой, а ради здоровья, как мы хвалим искусство управлять рулем не ради него самого, а ради его пользы, так и мудрость, это искусство устройства жизни, не представляло бы ничего желательного, не служи она ни к чему, если она служит предметом желанья, то потому что она является, так ска-

¹⁴⁰ Лукиан. Диалоги. М., 1956, с. 126.

¹⁴¹ Антология мировой философии, с. 360.

¹⁴² Там же, с. 354—355.

зять, созидателем удовольствия, которого мы ищем и которое хотим себе доставить»¹⁴³.

Как не похоже это суждение на Аристотелево блаженство, как отлично оно от мистико-элегических размышлений Платона, утверждавшего, что «философствовать — значит учиться умирать». Эпикур призывает к противоположному: «философствовать — значит учиться жить!»

Для Эпикура нет затруднения, которое лишь формально преодолел Демокрит: как сочетать свободу воли с детерминизмом? Мир материален, тела — сцепление атомов, душа состоит из наиболее тонких атомов, родственных огню. Все это известно со времен Демокрита. Однако между учениями Эпикура и Демокрита о бытии есть одно фундаментальное отличие, на которое впервые указал К. Маркс в своей диссертации. Речь идет о теории отклонения атомов от пути своего движения, которое не учитывалось в фаталистичном учении Демокрита о природной необходимости. Самопроизвольное отклонение атомов — вот то, что в онтологии служит обоснованием случайности в природе, а в этике — причиной свободы воли. Эпикур не только устраняет божественное вмешательство в дела людей, последовательно продолжая мысли Демокрита, но и преодолевает фатализм необходимости в его учении. «Одни события происходят в силу необходимости, другие — по случаю, а иные зависят от нас, так как необходимость не подлежит ответственности, а случай непостоянен... но то, что зависит от нас, не подчинено никакому господину, и за этим следует как порицание, так и противоположное ему»¹⁴⁴.

Человек обладает свободой выбора, и это не только не противоречит учению о материальности мира, его закономерностям, но, напротив, есть одно из проявлений этих закономерностей. Так разрешает Эпикур важнейшую предпосылку для построения системы этики.

Учение о благе Эпикур, подобно Демокриту, начинает с рассмотрения проблемы удовольствия и страдания (тогда как, по Платону, она не имеет отношения к морали, а, по Аристотелю, занимает подчиненное, более близкое биологии и психологии, но не этике, место; поэтому-то Аристотель рассматривает эту проблему совершенно независимо от критерия и источника нравственности). «Начало и корень всякого блага — это удовольствие чрева: даже мудрость и прочая культура имеют отношение к нему»¹⁴⁵, — говорит Эпикур, а его ученик и друг Метродор доводит эту мысль до парадоксальной формы: «В чреве — вот

¹⁴³ Гюйо М. Соч. в 6-ти т. СПб., 1899—1902, т. 2, с. 107—108.

¹⁴⁴ Материалисты Древней Греции, с. 212.

¹⁴⁵ Антология мировой философии, с. 360.

в чем разум, согласующийся с природой, находит свой истинный предмет»¹⁴⁶.

Сколько возмущенных филиппик породило это суждение. «Грубый материализм» эпикурейцев стал едва ли не общим местом любой большой или малой истории философии в идеалистическом изложении: от Гегеля, по словам В. И. Ленина, извратившего взгляды Эпикура, до Бертрана Рассела, предпочитающего «мягко журить» Эпикура за материализм, жесткий догматизм и нетерпимость к философским противникам. В действительности же этим положением Эпикур подчеркивает, что *начало потребностей человека — материально*; в этом нет ничего постыдного, ибо здесь обнаруживается естественная необходимость. «Не считай нисколько не согласным с учением о природе (т. е. неестественным) то, что когда кричит плоть, кричит душа. Голос плоти: не голодать, не жаждать, не зябнуть. Душе трудно помешать этому и опасно не внимать природе, повелевшей ей вследствие присущего ей ежедневного довольствия своим»¹⁴⁷. Достаточно вспомнить положения К. Маркса и Ф. Энгельса об естественных потребностях¹⁴⁸, чтобы понять, насколько верно и глубоко ставит Эпикур проблему начальных удовольствий.

Более того, Эпикур сам, словно отвечая будущим критикам, опровергает вульгарно-материалистическое толкование стремления к удовольствиям. Он различает желания (потребности) по степени их необходимости: «Желания бывают: одни — естественные и необходимые, другие — естественные, но не необходимые, третьи — не естественные и не необходимые, но происходящие от пустых мнений»¹⁴⁹. Правило Эпикура — удовлетворять естественные и необходимые потребности (в пище, питье, жилище), умеренно пользоваться естественными, но не являющимися необходимыми потребностями (например, половой потребностью) и самым решительным образом преодолевать потребности вздорные (вроде желания воздвигать себе при жизни статуи, равно и другие стремления к почестям).

Очевидно, что такой подход к удовольствиям весьма далек от вульгарного понимания эпикурейства как плотского наслаждения жизнью, «свинства» и иных утверждений его противников. Напротив, мыслитель постоянно подчеркивает похвальную умеренность, умение довольствоваться необходимым: «Я ликую от радости телесной, питаюсь хлебом и водою, и плюю на дорогие удовольствия, — не из-за них самих, а из-за неприятных последствий их»¹⁵⁰. «Пришли мне горшочек сыра, чтобы можно было пороскошествовать, когда захочется», — цитирует Диоген

¹⁴⁶ Гюйо М. Соч., т. 2, с. 231.

¹⁴⁷ Антология мировой философии, т. 1, с. 360.

¹⁴⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 26—30.

¹⁴⁹ Материалисты Древней Греции, с. 216.

¹⁵⁰ Там же, с. 230.

Лаэртский письмо Эпикура; он же приводит слова Диокла об Эпикуре и его друзьях и их жизни в саду Эпикура, скромной и неприхотливой: «Кружки некрепкого вина было им вполне довольно, обычно же они пили воду». Приведя эти свидетельства в опровержение напраслины и клеветы, возводимой на Эпикура и его последователей стоиками — от Диотима до Эпиктета, обвинявших Эпикура в разврате, чревоугодии, лизоблюдстве, злоречии, и, в заключение, показав его доброту, скромность и неприхотливость, Диоген восклицает: «Вот каков был человек, учивший, что предельная цель есть наслаждение!»¹⁵¹ Главным для Эпикура является спокойствие духа, поэтому в одном из писем он советует своему другу: «Лучше тебе не тревожиться, лежа на соломе, чем быть в тревоге, имея золотое ложе и дорогой стол!»¹⁵²

Человек естественно, по природе своей стремится к удовольствиям и старается избежать страдания. Казалось бы, проблема счастливой жизни, по Эпикуру, разрешается самим этим стремлением. Это кажется тем более справедливым, что сам философ постоянно подчеркивает естественные основы морали, вновь и вновь возвращаясь к исходному положению о первичности стремления к удовольствию и отвращения от страдания. «Надо, чтобы для всех существ целью служило удовольствие, ибо едва они увидят свет, как уже естественным образом и независимо от разума ищут наслаждения и противятся страданию... Животное тяготеет к удовольствию до всякого изменения своей природы,— сама природа во всей чистоте и полноте... должна судить о том, что сообразно и что противно природе»¹⁵³. Есть у Эпикура и более энергичные высказывания: «Мы говорим, что удовольствие есть начало и цель счастливой жизни... мы знаем, что оно есть первое и природное благо; если мы что-либо избираем или отталкиваем, то по причине удовольствия мы бежим ему навстречу, распознавая всякое благо с помощью ощущений, как правило»¹⁵⁴.

Однако, если бы Эпикур говорил только это, его позиция, несмотря на скромность потребностей, в принципе не отличалась бы от гедонизма киренаиков, наиболее четко сформулированного Аристиппом: «Цель не то же, что счастье; действительно цель есть частичное удовольствие минуты, тогда как счастье дается совокупностью частичных удовольствий, к которым приносят удовольствия прошлого и будущего. Частичное удовольствие — само по себе добродетель, счастье есть добродетель не само по себе, а через составляющие его частичные удовольст-

¹⁵¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 400.

¹⁵² Материалисты Древней Греции, с. 231.

¹⁵³ Гюйо М. Соч., т. 2, с. 101—102.

¹⁵⁴ Там же, с. 105—106.

вия»¹⁵⁵. Смысл этого рассуждения состоит в том, что непосредственность, интенсивность удовольствия есть главные его характеристики: «Лови момент счастья!» Чтобы увидеть коренное отличие точек зрения Эпикура и Аристиппа, необходимо выяснить их позицию применительно к фактору времени.

Аристипп учил: человек живет лишь настоящим; для него нет ни прошлого (как уже протекшего времени), ни будущего (поскольку оно еще не наступило и может быть вообще не наступит для данного человека). Значит, смешно терпеть страдания или откладывать сиюминутное удовольствие ради будущего, ведь синица в руках лучше журавля в небе. Если же удовольствие не имеет временного масштаба, то остается лишь его интенсивность. Чувственные наслаждения в этой схеме естественно займут первое место, а те из них, которые более доступны и наиболее сильны, и есть самые желанные, ибо счастье — сумма сиюминутных удовольствий.

Эпикур, полемизируя с киренаиками, в рассуждение об удовольствиях включает как необходимую и *временную* характеристику. При выборе удовольствий и избежании страданий всегда нужно иметь в виду не только настоящее, но и будущее, т. е. последствия удовлетворенных сегодня желаний, перспективу получения большего удовольствия. Более того, выбор должен диктоваться не только настоящим и будущим, но и прошлым, т. е. накопленным опытом. «Лучше вытерпеть... некоторые страдания, чтобы насладиться большими удовольствиями; полезно воздержаться от... некоторых удовольствий, чтобы не терпеть более тяжелых страданий»¹⁵⁶. Подобное же предвидение, соединенное с суждением о разнокачественности удовольствий, приводит к необходимости определить критерий выбора, стоящий над простым чувственным стремлением. «...Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые... но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог»¹⁵⁷.

Различие отношения к будущему у Аристиппа и Эпикура приводит мыслителей к различному мироощущению. Это важно отметить, так как в литературе¹⁵⁸ часто смешивают гедонизм и эпикуреизм, полагая, что их значения очень близки и характеризуются оптимистическим, жизнерадостным отношением к бытию. Однако философия гедонизма есть «пессимизм наизнанку», есть психология «пира во время чумы», так как погоня за немедленными, сиюминутными удовольствиями проистекает

¹⁵⁵ Там же, с. 117.

¹⁵⁶ Материалисты Древней Греции, с. 233.

¹⁵⁷ Там же, с. 211—212.

¹⁵⁸ См. напр.: Краткий словарь по этике. М., 1975, с. 50—51, 369—370.

из неверия в будущее. Это — позиция гибнущих сословий и классов, в которой нет ни грана оптимизма и тем более — демократизма. С наибольшей лаконичностью она выражена в печально знаменитой фразе Людовика XV, произнесенной много веков спустя: «После меня — хоть потоп».

Напротив, установка Эпикура пронизана оптимизмом, искренней убежденностью в том, что завтрашний день будет лучше. «Природа учит считать ничтожным то, что дается случаем, и находясь в счастье, признавать себя несчастным, а находясь в несчастье, не придавать большого значения счастью и принимать без шума [спокойно] блага, которые даются случаем, и быть готовым к бою с кажущимся злом, которое дается им: ведь брэнно все, что толпа считает благом и злом, а мудрость не имеет ничего общего со случаем»¹⁵⁹. Только с этих позиций возможно предпочесть как более высокие духовные наслаждения, не презирая наслаждений физических, но отводя им подчиненное положение. «Не следует насиловать природу, следует повиноваться ей, а мы будем повиноваться ей, необходимые желания исполняя, а также естественные, если они не вредят, а вредные сурово подавляя»¹⁶⁰.

Полагая наслаждение «началом и целью блаженной жизни»¹⁶¹, Эпикур понятие добродетели связывает с понятием средств достижений этой цели. «Красоту, добродетель и тому подобное следует ценить, если они доставляют удовольствие; если же не доставляют, то надо с ними распрощаться»¹⁶².

Особое место среди добродетелей Эпикур отводит справедливости и мудрости. «Справедливость, происходящая от природы, есть договор о полезном — с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда... Справедливость сама по себе не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда»¹⁶³. В связи с такими рассуждениями греческого мыслителя о справедливости К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» писали, что «у Эпикура впервые встречается представление о том, что государство покоится на взаимном договоре людей, на *contract social* (общественном договоре)»¹⁶⁴.

Эпикур отмечает моменты абсолютности и относительности в категории справедливости: «В общем справедливость для всех одна и та же, потому что она есть нечто полезное в сношениях людей друг с другом; но в отношении индивидуальных особенностей страны и других каких бы то ни было обстоя-

¹⁵⁹ Материалисты Древней Греции, с. 235.

¹⁶⁰ Там же, с. 220.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же, с. 226.

¹⁶³ Там же, с. 230.

¹⁶⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 127.

тельств справедливость оказывается не для всех одной и той же»¹⁶⁵. Подобно Аристотелю, он отличает политическую справедливость от общей справедливости (т. е. от нравственного содержания справедливости). Вместе с тем рассуждение Эпикура о моральных последствиях нарушения справедливости напоминает высказывания Демокрита о стыде и дурном (ложном) образе жизни: «Кто делает тайно что-нибудь из того, что люди уговорились между собою не делать с целью не вредить и не терпеть вреда, тому нельзя быть уверенным, что он останется скрытым, хотя бы он десять тысяч раз оставался скрытым в данное время. Ведь останется ли он скрытым до смерти — неизвестно»¹⁶⁶.

Итак, смысл добродетелей — вести к наслаждению, способствовать достижению атараксии, т. е. безмятежно-спокойного и вместе с тем деятельного состояния души. Счастье вырастает из морального и физического здоровья. И, подобно Демокриту, Эпикур полагает, что не может быть счастливым тот, кто исполнен ложных страхов перед неведомым — страха перед богами и боязни смерти. От того и другого избавляет мудрость, потому-то она и есть высшая из добродетелей.

Эпикур, как и Демокрит, не отрицает существования богов, но стремится доказать, что боги никакого отношения к жизни людей не имеют. Он предлагает рационалистическое доказательство безразличия бога (богов) к людям. При этом он рассуждает следующим образом: бог (если допустить, что он существует, хотя люди не имеют тому никаких доказательств) должен обладать, по крайней мере, двумя атрибутами — всемогуществом и всеблагостью (ведь утверждают же Платон и даже Аристотель, что бог есть добро!). Однако в мире существует зло. Доказывать истинность последней посылки нет нужды, ибо каждый человек в этом отношении имеет богатый опыт. Каково же отношение бога ко злу в мире? «Бог или желает уничтожение зла, но не может этого достичь; или же может его уничтожить, но не хочет; или же не хочет и не может; или же хочет и может. В первом случае бог не всемогущ, чего предположить нельзя. Во втором случае у него не было бы благой воли, чего также предположить нельзя. В третьем случае бог был бы и не всемогущим и не благим. Остается последнее: он может и хочет уничтожить зло. Почему же он этого не делает? Потому что он не вмешивается в события мира»¹⁶⁷. Коль скоро боги не вмешиваются в жизнь людей и никаким способом не дают о себе знать, то законен вопрос: а есть ли они? И римский последо-

¹⁶⁵ М а т е р и а л и с т ы Д р е в н е й Г р е ц и и , с . 217.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ К рассуждению, строго соответствующему требованиям логики, Эпикур добавляет весьма любопытную фразу: «Если бы бог внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно желая много зла друг другу» (Там же, с. 233).

ватель Эпикура Лукреций отвечает на него — нет и не было: признание их существования — лишь плод незрелого сознания.

Говоря о страхе смерти, Эпикур утверждает, что его источником являются ложные представления о бессмертии души, а вместе с ними и о вечности страдания. Но душа, так же как и тело, состоит из атомов. Когда распадается тело, распадается и душа, подобно тому как все в природе возникает от сцепления атомов и исчезает с их распадением. Бессмысленны все рассуждения о перевоплощении души, о посмертном наказании или царстве мертвых: «Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения!»¹⁶⁸ «Смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам»¹⁶⁹. Чтобы доказать абсурдность страха смерти, Эпикур прибегает даже к парадоксальным, граничащим с софизмом утверждениям: «...самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют»¹⁷⁰.

Итак, страх перед смертью философ считал нелепым, однако как хороший психолог он понимал, что человеку присущ страх перед страданием, нередко предшествующим смерти. Значит, чтобы добиться ясного, безмятежного состояния духа, надо учиться побеждать страдания. Рассуждая о путях их преодоления, Эпикур и в этом случае не соглашается с Аристиппом; выступает он также и против Гегесия, прозванного Учителем смерти.

Гегесий, современник Эпикура и последователь Аристиппа, учение о сиюминутном удовольствии довел до естественного завершения, обратив гедонизм в пессимизм. Высшее благо — удовольствие, но оно мимолетно, преходяще и недостижимо для человека, так как страдание доминирует над удовольствием; сама жизнь — непрерывная цепь страданий, и каждый новый прожитый день лишь новое звено в этой цепи; поэтому выход человек может найти только в смерти, которая одна освобождает его от страдания. В эпоху упадка греческих полисов и распада империи Александра Македонского, сопровождавшихся политической неустойчивостью и войнами, страстная проповедь Гегесия, по свидетельству современников, производила ошеломляющее впечатление. Его выступления заканчивались иног-

¹⁶⁸ Там же, с. 209.

¹⁶⁹ Там же, с. 213.

¹⁷⁰ Там же, с. 209—210.

да массовыми самоубийствами; из-за этого Птолемей Филадельф приказал даже выслать его из Египта как человека, вредного для государства. Обращаясь к Гегесию и его последователям, Эпикур восклицает: «Что за безумие бросаться в объятия смерти из отвращения к жизни, когда именно ваш род жизни и заставляет завидовать смерти... Худший [из наших противников] это тот, кто повторяет вслед за поэтом: „Первым благом было бы совсем не родиться, вторым — как можно раньше вступить во врата Аида“. Если он действительно убежден в истине своих слов, почему же не покидает он жизни? Ведь он всегда может это сделать, если по размышлении твердо решил на это. Но если он говорит шутя, то он шутит с вещами, не терпящими шуток»¹⁷¹.

Эпикур учит не избегать страданий, а побеждать их: «Всякое страдание есть зло, но не всякого страдания следует избегать»¹⁷². Страдание и удовольствие взаимосвязаны, необходимо понять эту связь, научиться верно оценивать меру страдания и меру удовольствия, разумом поверять чувства, не быть рабом удовольствий и проявлять стойкость в страдании. «Тогда мы имеем потребность в удовольствии, когда из-за отсутствия его мы страдаем, и когда, находясь в сознании, мы не испытываем этого страдания, тогда нет никакой потребности в удовольствии, потому что не удовольствие, возникающее от природы, делает извне зло человеку, но стремление, связанное со вздорными мыслями»¹⁷³.

Разумный подход к пониманию страданий обнаруживается не в стенаниях, воплях и трусливом бегстве от них или от жизни, полной страданий: человек должен различать страдания по качеству, силе, длительности и степени необходимости. «Не будем винить плоть, считая ее виновницей великих зол, и не будем наши неприятности сваливать на обстоятельства»¹⁷⁴. Эпикур подчеркивает важность такого этического подхода к проблеме страдания. Ведь многие и физические и духовные страдания мы испытываем по собственной вине, легкомыслию или неразумию. Винить в них судьбу и ее обстоятельства — признак ограниченности, невежества. Если же речь идет о страданиях, причина которых не в нашей власти (страдания от тяжкого недуга, не явившегося следствием собственной неводержности; страдания, которые выпадают на долю гражданина в условиях войн), — сетование на них признак слабодушия. Должно учиться нравственной стойкости в перенесении страданий. Физическим страданиям нужно противопоставлять ясность и силу мысли; так могут быть побеждены самые жестокие физические страдания. Горшее страдание заключается в том,

¹⁷¹ Гюйо М. Соч., т. 2, с. 200.

¹⁷² Материалисты Древней Греции, с. 211.

¹⁷³ Там же, с. 233.

¹⁷⁴ Там же.

чтобы «переносить бесполезное страдание от вздорных мыслей»¹⁷⁵, ибо оно усугубляется бессмысленностью. Путь избавления от этих страданий ведет к познанию истины, к мудрости, избавляющей от ложных страхов и ложного понимания удовольствий.

Возвращаясь к критике Гегесия, Эпикур по-иному ставит вопрос о самоубийстве, к которому по сути сводилось все учение Учителя смерти. «Скверно жить в нужде, но никакая необходимость не приковывает нас к такой жизни. Если страдания сносим — будем сносить их; если нет — равнодушно выйдем из жизни, которая нам более не по душе, как покидают театр»¹⁷⁶. Однако, говорит Эпикур, этот выход — крайний, и определяется он мерой выпавших на долю человека страданий. Какова же эта мера, философ показал собственным примером: с молодых лет страдая тяжелейшим и неизлечимым недугом (камни в мочевом пузыре, причинявшие ему такие страдания, что он во время приступов терял сознание от боли), он не только не покинул жизнь, но сохранил оптимизм и жизнерадостность до глубокой старости.

Человек может победить страдание, может избавиться от ложных страхов — все это доступно людям. И здесь Эпикур говорит близкое Демокриту: «Итак, кто следует природе, а не вздорным мыслям, тот довольствуется своим во всем, ибо по отношению к тому, что достаточно природе, всякое владение есть богатство, а по отношению к безграничным стремлениям и огромное богатство есть не богатство, а бедность»¹⁷⁷. Каждый способен достичь высшего блага — счастья, которое состоит в безмятежном, спокойном состоянии духа, в атараксии.

Атараксия Эпикура есть конкретизация евтимии Демокрита, она противостоит апатии (бесстрастию) Зенона-стоика. «Благополучие и счастье — не в обилии денег, не в высоте положения, не в должностях каких-либо или силе, но в свободе от печали, в умеренности чувств и расположении души, полагающих всему пределы, назначенные природой»¹⁷⁸. Верное суждение о мире и жизни, будущем и настоящем, разумная оценка желаний и стремлений и «свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и избегании» могут «содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни; ведь ради этого мы все делаем, — именно, чтобы не иметь ни страданий, ни тревог. А раз это с нами случилось, всякая буря души рассеивается, так как живому существу нет надобности итти к чему-то, как недостающему, и искать чего-то другого, от чего благо души и тела достигнет полноты»¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Там же, с. 234.

¹⁷⁶ Гюйо М. Соч., т. 2, с. 201.

¹⁷⁷ Материалисты Древней Греции, с. 231.

¹⁷⁸ Там же, с. 235—236.

¹⁷⁹ Там же, с. 210.

Эпикур цель жизни видел не в бесчувствии, не в безразличии к окружающему человека, а в свободном от страхов, спокойно-деятельном состоянии души, в устремленности на объекты, достойные изучения, например, занятия философией¹⁸⁰. Атараксия Эпикура — это счастье; оно вырастает из морального и физического здоровья, не подвержено превратностям жизни, подстерегающих тех, кто стремится к преходящим, недостойным, вздорным удовольствиям. «Не на основании пустых [не доказанных] предположений и законоположений должно исследовать природу, но так, как этого требуют видимые явления. Наша жизнь нуждается уже не в неразумной вере и не в пустых мнениях, но в том, чтобы жить нам без тревоги»¹⁸¹. «А безмятежность [атараксия] состоит в отрешении от всего этого и в постоянном памятовании общих и важнейших принципов... Ибо если мы будем... правильно определять причины, вызывающие смятение и страх, и определяя причины небесных явлений и остальных спорадически случающихся фактов, мы устраним все, что крайне страшит отдельных людей»¹⁸².

Нравственным идеалом у Эпикура является жизнь мудреца, философа, который не презрел земные блага, а, напротив, живет в согласии с природой и, следовательно, лучше всего соблюдает цель жизни, назначенную природой¹⁸³. Только такая жизнь рождает гармонию человеческого существования. В противном же случае, «если ты по всякому поводу не будешь приурочивать действий своих к цели природы, если ты отвернешься от этой цели, чтобы искать и избегать чего-нибудь другого, действия твои будут в разладе с мыслью»¹⁸⁴. Именно в согласии с природой, освободившись от предрассудков и ложных мнений, сообразуя свои потребности с тем, что природно необходимо, мудрец достигает высшего удовольствия в деятельности мысли и внутренней свободы.

Морис Гюйо, автор книги об этике Эпикура, говорит об атараксии следующее: «Эпикур сводит небо на землю, а блаженство богов — в среду людей. Мудрец — вот кто истинно блажен; жизнь мудреца — вот живое воплощение блаженства»¹⁸⁵. Однако это высказывание было бы правильнее отнести к рассуждениям Аристотеля, так как для Эпикура нет нужды «сводить небо на землю» и «людей уподоблять богам». Мудрец блажен

¹⁸⁰ Атараксию Эпикура нельзя сближать с мокшей или нирваной в древнеиндийской философии, как это делают некоторые буржуазные исследователи.

¹⁸¹ М а т е р и а л и с т ы Древней Греции, с. 198.

¹⁸² Там же, с. 196.

¹⁸³ Там же, с. 236.

¹⁸⁴ Г ю й о М. Соч., т. 2, с. 123.

¹⁸⁵ Там же, с. 122.— В отличие от большинства буржуазных историков философии, Гюйо высоко оценивает учение Эпикура, правда, это не мешает ему скептически оценить его материализм, а также превратить философа в предтечу волюнтаристской концепции, которую разделяет сам.

не потому, что подобен богам, а потому, что он наиболее глубоко познал законы природы и живет в соответствии с ними. Он знает меру своих сил и разумно пользуется ими. Он освободил себя от ложных мнений и стремлений и потому спокоен, безмятежен и устремлен к познанию истины. Ему известно, что счастье заключается в достижении наиболее прочного и длительного наслаждения, источником которого могут быть только духовные блага — дружба и знание. «Блажен тот, кто удаляется от мира без ненависти, прижимает к груди друга и наслаждается с ним»¹⁸⁶.

Подобно Демокриту и Аристотелю, Эпикур выше всего в людских отношениях ценит дружбу, основанную на равенстве и единомыслии. Отмечая в дружбе утилитарный момент («всякая дружба желанна ради себя самой, а начало она берет от пользы»¹⁸⁷), он отнюдь не сводит ее к выгоде: «Не друг ни тот, кто постоянно ищет пользы, ни тот, кто никогда не соединяет ее с дружбой: один торгует расположением, чтобы получить обмен, другой отсекает добрую надежду на будущее»¹⁸⁸. Бескорыстная дружба всегда связана с готовностью оказать поддержку: «Мы не столько имеем надобность [в помощи] от друзей, сколько в уверенности относительно помощи»¹⁸⁹. Мудрость и дружба неразрывно связаны, ибо истинная дружба порождается мудростью. «Благородный человек всего более занят мудростью и дружбой, одна из них есть благо смертное, другая — бессмертное»¹⁹⁰, ибо память о нем сохраняется друзьями.

Занятия философией, как и дружба, способствуют достижению безмятежности души (атараксии). Причем философия у Эпикура всегда обладает практической направленностью: она исцеляет от душевных страданий и ей не мешает тесная связь с жизнью: «Следует смеяться и философствовать и в то же время заниматься хозяйством и пользоваться всеми остальными способностями и никогда не переставать изрекать глаголы истинной философии»¹⁹¹. Потому-то А. С. Шакир-заде говорит: «...эпикурейский мудрец — это знаток жизни, поднявшейся выше обыденной мирской суеты»¹⁹².

Часто Эпикура упрекают за то, что его этика утверждает индивидуализм и даже эгоизм¹⁹³. В качестве доказательства в этом случае обычно приводятся слова Эпикура: «Живи неза-

¹⁸⁶ История философии, т. 1, с. 281.

¹⁸⁷ Материалисты Древней Греции, с. 220.

¹⁸⁸ Там же, с. 221.

¹⁸⁹ Там же, с. 220.

¹⁹⁰ Там же, с. 224.

¹⁹¹ Там же, с. 221.

¹⁹² Шакир-заде А. С. Эпикур, М., 1963, с. 114.

¹⁹³ См.: История философии. М., 1940, т. 1; История философии. М., 1956, т. 1.

метно!»¹⁹⁴, а также указывается на то, что сам он не принимал участия в общественной жизни. Что касается последнего обвинения, то его авторы определенно недооценивают сложность той политической обстановки, в которой жил Эпикур. Действительно, в условиях македонского завоевания, разрушения прежнего уклада жизни, бессилия государственной власти, незащищенности личности и опасения «необузданных действий» масс Эпикур не видит пользы в общественной деятельности. Опору морали он ищет не в государственных установлениях, а в постоянстве человеческой природы, в естественных проявлениях человека, способного руководствоваться разумом.

Вместе с тем Эпикур никогда не оставался безразличным к превратностям судьбы Афин, ненавидел македонских поработителей, не покидал родной город в самые трудные годы¹⁹⁵. Он сплотил вокруг себя единомышленников: «сад Эпикура» представлял собой совершенно исключительное явление. По свидетельству античных авторов, все члены эпикурейской общины были связаны между собой узами теснейшей дружбы и взаимной симпатии. Сам Эпикур нежно любил своих учеников, проявляя о них и их детях постоянную заботу (например, почти восемь лет он оказывал помощь детям Метродора, который умер раньше него). Особенностью общины эпикурейцев было то, что в нее на равных правах входили женщины и рабы. В отличие от всех предшественников и современников, которые полагали, что раб находится вне морали, Эпикур не разделял эту точку зрения. Впервые идея, высказанная младшими софистами, получила практическое воплощение в эпикурейской общине. Все же это не помешало Эпикуру в теории оставаться идеологом рабовладельческой демократии: свое учение о морали он обращает к свободным гражданам.

Ученикам и последователям Эпикур преподавал урок редкой нравственной цельности и душевного мужества. Его оптимизм, умение радоваться жизни и заботиться о других выражены в предсмертном письме Гермарху: «Гермарху от Эпикура привет! Когда я писал тебе это, я переживал счастливый день, который вместе и мой последний день. Меня преследовали такие муки, что ничего, кажется, нельзя было прибавить к их силе. Но страданиям тела противопоставил я радость духа, исходящую из воспоминания о моих изобретениях. Ты же, Гермарх, чтобы дать новое доказательство той привязанности, которую ты смолоду питаешь ко мне и моей философии, имей попечение о детях Метродора»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Строго говоря, это изречение не Эпикура: он его вспоминает, как и Демокрит. Оно было известно и до Демокрита и, видимо, связано с традиционным для античной этики учением о золотой середине.

¹⁹⁵ Об этом подробно пишет А. С. Шакир-заде.

¹⁹⁶ Лукреций. О природе вещей. М., 1947, т. 2, с. 8.

Платон и Ксенофонт, не скрывая своего восхищения, описали мужественную смерть Сократа, и с тех пор в истории философии смерть Сократа приводится как образец нравственной стойкости. Однако, если мы вспомним, как существенно мировоззрение Эпикура отличалось от мировоззрения Сократа, то последние часы жизни Эпикура не могут не вызвать ощущения величия. Размышляя о смерти после вынесения ему смертного приговора, Сократ говорит, что «неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло... Ведь сколько есть надежд, что смерть — это благо!.. Смерть это одно из двух: либо умереть — значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо — если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое место». Надежда и желание бессмертия души «прочитывается» в его словах о том, что «боги не перестают заботиться» о жизни хороших людей ни при их жизни, ни после их смерти. Все же привыкший испытывать истину и не верить, а знать Сократ начинает сомневаться: «...если я кому и кажусь мудрее других, то разве только тем, что недостаточно зная об Аиде, я так и считаю, что не знаю». Вот последние слова Сократа, сказанные друзьям, которые провожали его: «Но уже пора итти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше — никому неведомо, кроме бога»¹⁹⁷ Пусть не знание, но надежда на то, что земная жизнь лишь одна и не главная часть существования души, служит ему поддержкой в последние минуты. Эпикур же знает, что смерть — это распад тела на атомы. «Мы рождаемся один раз, а дважды родиться нельзя, но мы должны уже целую вечность не быть»¹⁹⁸. Нет бессмертия души, нет иной жизни, кроме земной, а к этой земной жизни он привязан, ибо, вопреки страданиям, он — жизнелюб. Мужество Эпикура это — нравственная стойкость мыслителя, свободного от предрассудков, убежденного в ценности для людей того, что он сделал¹⁹⁹.

Спустя два столетия на мраморной стелле были высечены «главные мысли учителя», выразившие суть этики Эпикура:

Нечего бояться богов.
Нечего бояться смерти.
Можно переносить страдания.
Можно достичь счастья²⁰⁰.

¹⁹⁷ Платон. Соч., т. 1, с. 98, 111—112.

¹⁹⁸ Материалисты Древней Греции, с. 219.

¹⁹⁹ Немало человеческих судеб, запечатленных историей, которые показывают, что последним и, быть может, самым жестоким испытанием атеизма являются минуты перед смертью. Сколько было мыслителей и ученых, которые в этот момент «обретали веру», страшась неведомого... Именно поэтому стойкость Эпикура в его убеждениях — великий пример цельности его личности.

²⁰⁰ Боннар А. Греческая цивилизация, т. 3, с. 376.

Притягательная сила учения Эпикура и его личности, жизненность и доступность выдвинутых им философских принципов, его гуманность и свободомыслие обусловили долгую жизнь эпикурейских общин. Изю всех школ античной философии только школа эпикурейцев выдержала борьбу с христианством и погибла последней в VI в. н. э. (а по некоторым источникам в VIII) с тем, чтобы одной из первых возродиться в XV столетии в Италии и Франции. Традиции этики Эпикура продолжали развиваться в новое время.

Классики марксизма оценили его как величайшего просветителя древности: «Эпикур... был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию, поэтому же у всех отцов церкви, от Плуларха до Лютера, Эпикур слышит безбожным философом...»²⁰¹. Атеистическую и материалистическую направленность философии Эпикура подчеркивает В. И. Ленин, защищая его от нападок, передержек и извращений Гегеля. Он называет его учение гениальными догадками, указывающими «пути науке, а не поповщине»²⁰².

7. Выводы

Развитие этических учений в Древней Греции, совершающееся в процессе формирования и противоборства философских концепций, обнаруживает в различные периоды с большей или меньшей степенью вполне определенные тенденции.

Во-первых, отчетливо просматривается стремление мыслителей *объяснить межчеловеческие отношения либо на путях демифологизации* и, следовательно, борьбы с традицией, идущей от родового строя (линия Демокрита — Эпикура), *либо путем использования, приспособления мифа*, т. е. опоры на традицию (линия Сократа — Платона). Закономерно, что первое направление *отстаивает позиции материализма и атеизма*, формулирует принципы светской, безрелигиозной морали, а второе, как правило, *ищет религиозную санкцию морали*, видит ее последнюю, фундаментальную причину в над- и сверхчеловеческих основаниях.

Во-вторых, необходимо отметить *возрастающий интерес к личности, к исследованию мотивации поведения человека*. В отношении к этой проблеме оказываются близкими искания в философии и литературе. В философии это — поиск действующей причины в самом человеке. Причем при переходе от клас-

²⁰¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. т. 3, с. 127.

²⁰² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 266.

сического периода к эллинизму происходит своеобразное «смыкание» борющихся направлений: и древнегреческие стоики, и киренаики, и Эпикур сходятся в утверждении, что достойное поведение зависит от разумного выбора и что мудрец способен в любых ситуациях сделать правильный (нравственный) выбор. Однако для стоиков такой выбор есть героическое, но безнадёжное противостояние судьбе, року, которое приводит к достижению состояния безразличия (апатии), сходного с нирваной в буддизме. У киренаиков — в учении Гегесия — утверждается уже невозможность избежать страдания при любом выборе, а потому в этом учении обосновывается предпочтительность смерти перед жизнью. Обе концепции глубоко пессимистичны, отражая трагическое положение личности в условиях распадающихся полисов, крушения империи Александра, кануна римского завоевания. Только эпикурейцы опору для своего оптимизма находят в самом человеке, в трезвом взгляде на его возможности. В литературе эти крайние позиции отражены в творчестве Эсхила и Еврипида: у первого человек — игрушка в руках судьбы; у второго личность восстает против судьбы и осознает свою ответственность за собственные поступки. В отличие от древнеиндийской и древнекитайской этики, в античной морали наиболее *тщательно исследована проблема мотивации и объяснения нравственного поступка*. Итогом этих исканий было суждение Эпикура о том, что ни боги, ни необходимость, ни случай не определяют нравственного содержания поступка: «...одни события происходят в силу необходимости, другие — по случаю, а иные зависят от нас, так как необходимость не подлежит ответственности, а случай непостоянен, как он (мудрец — В. И.) видит, но то, что зависит от нас, не подчинено никакому господину, и за этим следует как порицание, так и противоположное ему»²⁰³.

В-третьих, весьма примечательно, что *этической проблематике в эпоху эллинизма отводится в философских системах значительная роль*. По свидетельству Диогена Лаэртского, и в стоицизме (древняя стоя — Зенон, Клеанф, Хрисипп), и в учении киренаиков (Гегесий, Феодор), и в эпикуреизме онтология и гносеология служат основанием для разработки этики²⁰⁴. И здесь причина вовсе не в «этической традиции», идущей от Сократа (что неверно даже фактически), а в том, что по мере преодолевания мифа, традиции, связанности личности с довлеющими над ней нормами родовой морали реально возрастает степень самостоятельности, свободы выбора для человека.

²⁰³ М а т е р и а л и с т ы Древней Греции, с. 212.

²⁰⁴ Правда, А. Ф. Лосев считает это исторически недостаточно строгим, говоря, что скорее эта унификация связана с упрощенным подходом к философской системе самого Диогена Лаэртского.

«Отрыв человека от пуповины родового строя» переживается и осознается двояко. В одном случае он понимается как заброшенность, одинокость, незащищенность человека в новых для него условиях бытия. Отсюда трагизм разлада, тоска по разрушенной былой гармонии, как правило, идеализируемой от Гесиода до лукиановского «Кроноса». (Правда, эта идеализация в античности, как и в Древней Индии и Древнем Китае, идеологически окрашена по-разному: в ней и ностальгия потомков свпатридов — «лучших» — в эпоху разложения патриархального строя, и память масс о равенстве былых отношений.) В других случаях этот «отрыв» осознается как освобождение от ложных страхов, как обретение свободы, как возможность устоять во времена общественных катаклизмов. Философы-материалисты вместе с тем презревают связь личности и общества, ее относительную независимость от общества. И Демокрит и Эпикур подчеркивают важность совместных действий людей. В теории государства Эпикура классики марксизма увидели «зачаток общественного договора». Именно поэтому не пессимизм стоиков и поздних киренаиков, казалось бы, непосредственно отразивший действительное положение личности в эпоху упадка, а «ограниченный» и «беспочвенный» оптимизм Эпикура выражал действительную историческую перспективу.

Римская этическая, как и философская, мысль испытала значительное воздействие греческой культуры. Если влияние литературы, особенно поэзии, стало очевидным уже в III—II вв. до н. э., то толчок для развития философии дало афинское посольство, прибывшее в Рим в 155 г. до н. э. В нем участвовали стоик Диоген, глава Академии — скептик Карнеад и перипатетик Критолай. Римляне изучали греческий, ездили в Афины или выписывали греческих учителей философии. И все же они так или иначе сопротивлялись слишком сильному влиянию греков. Цицерон объяснял это практической, политической направленностью деятельности своих соотечественников. Он утверждал, что в практической морали римляне добродетелями превосходят греков, хотя и не занимаются теорией: «Я всегда был того мнения, что наши римские соотечественники во всем как сами умели делать открытия не хуже греков, так и заимствованное от греков умели улучшать и совершенствовать, если находили это достойным своих стараний».

Наши нравы и порядки, наши домашние и семейные дела — все это налажено у нас, конечно, и лучше и пристойнее, законы и уставы, которыми наши предки устроили государство, тоже заведомо лучше; а что уж говорить о военном деле, в котором римляне всегда были сильны отвагой, но еще сильнее умением? Поистине, во всем, что дается людям от природы, а не от науки, с нами не идут в сравнение ни греки и никакой другой народ: была ли в ком такая величавость, такая твердость, высота духа, благородство, честь, такая доблесть во всем, какая была у наших предков?»¹.

Цицерон призывает римлян к самостоятельному исследованию философских проблем. Непременным условием успеха этих исследований он считал изложение римскими теоретиками своих идей не на греческом языке, а на латыни, причем так, чтобы глубина обсуждения проблем соответствовала безупречности формы. «...Я всегда полагал, что только та философия настоящая, которая о самых больших вопросах умеет говорить пространно и красноречиво»². Он ставит теоретические задачи, которые нуждаются в скорейшем решении. Причем все они имеют отношение к *сфере этики*. Онтология и гносеология не интересуют мыслителя. Такая позиция весьма характерна для римских теоретиков, и обусловлена она практицизмом римлян,

¹ Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975, с. 208.

² Там же, с. 209—210.

тем, что к философии они приходят от политики и юриспруденции. Поэтому наиболее созвучными римскому духу оказались учения стоиков, эпикурейцев и скептиков. «...Если бросить взгляд на историю, — писал К. Маркс, — то представляют ли эпикуреизм, стоицизм и скептицизм частные явления? Не представляют ли они основные типы римского духа, ту форму, в которой Греция перекочевала в Рим?»³

Первым собственно римским философом был Цицерон, способствовавший распространению философских знаний, склонный в этике к стоицизму. Однако при всем блеске стиля, написанное им не отличалось оригинальностью, а его теоретические положения носили отчетливую печать эклектизма. Поэтому мы не будем подробно рассматривать его этику. Укажем лишь, что его этические взгляды изложены в «Тускуланских беседах» и трактатах: «О высшем благе и зле», «Об обязанностях».

Выдающимися представителями римского стоицизма были Сенека — патриций и воспитатель императора Нерона, Эпиктет — раб-калека, отпущенный своим господином за бесполезностью, и Марк Аврелий — император династии Антонинов. Развитие и блестящее изложение эпикуреизма дано было в поэме Лукреция Кара «О природе вещей». Скептическую концепцию, этики сформулировал Секст Эмпирик.

1. Эпикуреизм (Лукреций)

Лукреций Кар (199—44 гг. до н. э.) — последовательный защитник учения Эпикура. В своей поэме «О природе вещей» Лукреций детально воспроизводит натурфилософию и этику Эпикура, более резко проводя атеистическую точку зрения.

Причина страха перед богами и перед смертью, утверждает Лукреций, первоначально состояла в невежестве, а позднее — в корысти жрецов. Возмущение, с которым он описывает преступления, возникающие на почве суеверий и ложных страхов, подобно, пожалуй, только возмущению Монтеня и Вольтера. Что может быть отвратительнее жертвоприношения Ифигении в Авлиде?! — восклицает Лукреций. Можно ли считать религию основанием морали, когда она потворствует не только порокам, но и преступлениям? Вот почему ни с чем не сравним подвиг великого грека — Эпикура, разрушившего все ложные представления.

В те времена, как у всех на глазах безобразно влачила
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
Эллины впервые один осмелились смертные взоры
Против нее обратить и отважился выступить против.
И ни молва о богах, ни молнии, ни рокотом грозным
Небо его запугать не могли, но, напротив, сильнее

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. 177

Духа решимость его побуждали к тому, чтобы крепкий
Врат природы затвор он первый сломить устремился⁴.

Тщательно излагая учение Эпикура о природе, человеке как части природы, естественном объяснении всех «чудесных явлений», Лукреций пытается доказать, что никогда и нигде в природе и обществе ничто не происходит сверхъестественно, по воле богов:

За основание тут мы берем положение такое:
Из ничего не творится ничто по божественной воле.
И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на земле и на небе нередко,
Конх причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это с божьим веленьем творится⁵.

Объяснив, что здоровье тела и духа требует удовлетворения естественных потребностей, а излишества ему вредны, Лукреций утверждает неразрывную связь души и тела, рассуждает о смертности души. Философ подчеркивает нравственный смысл избавления человека от страха смерти. Именно страх смерти порождает многообразные преступления — ограбление и убийство сограждан, ненависть к родственникам, зависть к тем, кто могуществен:

Люди иные порой ради имени гибнут и статуи,
Часто же их до того доводит боязнь перед смертью,
Что отвращеньем полны и к жизни и к свету дневному
От безысходной тоски они сами себя убивают,
Вовсе забыв, что тоска их питается этим же страхом.
Он прогоняет и стыд, и узы теснейшие дружбы
Врозь расторгает, и он извращает вконец благочестье.
Ведь и отчизну свою и родителей милых нередко
Люди, стремясь избежать Ахеронта пучин, предавали⁶.

Однако смерть не может страшить, ибо она естественна. С утратой чувствительности не остается места ни страданиям, ни жизни:

Значит нам смерть — ничто и ничуть не имеет значенья,
Ежели смертной должна непременно быть духа природа⁷.

Помня об этом, следует думать о земном, достойно жить и не избегать удовольствий, роптать же на природу бессмысленно:

Ведь коль минувшая жизнь пошла тебе впрок перед этим
И не напрасно прошли и исчезли все ее блага,
Будто в пробитый сосуд налитые, утекши бесследно,
Что же не уходишь, как гость, пресыщенный пиршеством жизни,
И не вкушаешь, глупец, равнодушно покой безмятежный?⁸

⁴ Лукреций. О природе вещей, т. 1—2. М., 1946—1947, т. 1, с. 11.

⁵ Там же, с. 15.

⁶ Там же, с. 147—149.

⁷ Там же, с. 191.

⁸ Там же, с. 197.

Человек, освобожденный от страха смерти и страха перед богами, может жить счастливо. Благодаря разуму и чувствам он получает истинное суждение о вещах:

...понятие истины чувства

В нас порождают; и чувств опровергнуть ничем невозможно,
Ибо доверие в нас возбуждать наибольшее должно
То, что само по себе своей истиной ложь побеждает⁹.

Величие Эпикура, которому следует Лукреций, заключается в том, что он первый понял, что «потребное смертным для жизни и поддержанья ее предоставлено им в изобилии», но смущает их страх и непонимание истинного блага:

Вследствие этого он правдивою речью очистил
Людам сердца и конец положил он страсти и страху;
В чем состоит, объяснил он, высшее благо, какого
Все мы стремимся достичь, и путь указал по тропинке
Краткой, какою его достигаем мы прямо и быстро¹⁰.

Сказанное подтверждает, что Лукреций достойно защитил взгляды Эпикура. Его поэма сыграла существенную роль в популяризации учения великого материалиста древности. Но к его этике Лукреций не прибавил ничего; напротив, изложил ее весьма лаконично, обратив свое основное внимание на онтологию и гносеологию.

2. Стоицизм (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий)

Для римского стоицизма характерны *индивидуализм*, т. е. забота лишь о личном нравственном совершенствовании, *проповедь абсолютной покорности судьбе* (у Лукреция, например, нет подобного фатализма), *понимание свободы как исключительно духовной свободы, обоснование идеи равенства всех перед неизбежностью и неотвратимостью судьбы, рока*. Эти особенности в значительной степени определены тем абсолютным подавлением личности, тем полным бесправием человека в условиях императорского Рима, которые обнаружили уже при Октавиане Августе и его преемниках.

Менее ста лет прошло от «Тускуланских бесед» Цицерона до «Нравственных писем Луцилию» Сенеки, но в «Письмах...» выражено диаметрально противоположное отношение к месту личности в обществе и к ее общественной деятельности. Сама добродетель, рассматриваемая Цицероном как необходимое условие гражданственности, патриотизма, служения родине, теперь трактуется как последняя надежда, опора личности, замыкающейся в самой себе, бессильной перед произволом императора, утратившей уверенность в завтрашнем дне.

Луций Анней Сенека (4—5 г. до н. э.—65 г.) — политический деятель и писатель, философ-моралист и самый богатый римлянин, человек, жизнь и произведения которого полны

⁹ Там же, с. 235.

¹⁰ Там же, с. 369.

контрастов, вызывавших и восхищение и возмущение. Автор пьес, памфлетов, стихов, Сенека известен прежде всего как учитель морали. Его трактаты «О гневе», «О милосердии», «О счастливой жизни», его «Утешения...», в которых он порой подражает Цицерону, его знаменитые «Нравственные письма к Луцилию», в которых с наибольшей полнотой изложено его этическое учение,— первые произведения новой, или римской, стои.

Мир материален. Однако царит в нем некое одушевленное начало, будет ли оно именоваться разумом, природой, провидением или судьбой — безразлично; важно лишь то, что его предписания неотвратимы. Не отличаясь целенаправленностью, судьба все же непоколебима, она не карает и не воздает, ибо не добрые или злые мотивы, но прихоть и произвол есть «принципы деятельности» судьбы: «И надежду и страх распределяет слепой случай». «Пусть никто слишком не доверяет удаче, не отчаивается в беде. И то и другое смешивает Клото и препятствует Фортуне останавливаться: судьба вращает все. Никто не может считать богов настолько благосклонными, чтобы иметь возможность рассчитывать на завтрашний день; божество вращает наши дела в быстром круговороте»¹¹. И еще более категорично: «Судьба движет нами; уступай судьбе; наши заботы и тревоги ничем не могут изменить ход нитей на станке. Все, что мы, смертные, терпим, все, что делаем, приходит свыше. Лахеса хранит решения своей прялки, и никакая рука не поколеблет их. Все идет намеченным путем, и первый день предугадывает день последний. Даже божеству невозможно предотвратить то, что протекает в сплетении причин. Свершается порядок, непоколебимый никакой мольбой. Многим людям вредил даже страх перед судьбой, многие, боясь судьбы, как раз пришли к ней»¹². Все заключает краткая формула: «Одних судьба влечет, других — тащит».

Неотвратимость судьбы неизбежно вызывает сомнение в ценности и значимости самой морали: если нет ни заслуги, ни наказания, если человек — игрушка судьбы, то что есть добро и зло? Почему следует предпочесть один вид поведения другому? На это Сенека отвечает: сама покорность судьбе, способность принимать ее удары, выносить их, не утрачивая человеческого достоинства, сохраняя мужество и стойкость,— вот в чем заключен смысл добродетели. «Изменить... порядок вещей мы не в силах,— зато в силах обрести величие духа, достойное мужа добра, и стойко переносить все превратности случая, не споря с природой»¹³. Вне себя, в управлении внешними обстоятельствами человек бессилен. Но он может быть господином самого себя: подчинить страсть — разуму, тело — духу.

¹¹ История римской литературы, т. 1—3. М., 1959—1962, т. 2, с. 67.

¹² Там же, с. 66.

¹³ Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, с. 270.

Бессильный перед судьбой, беспомощный перед коварством себе подобных, игрушка прихотей тирана — таков человек. Где же опора, которая может дать надежду? Сенека говорит: ищи ее в душе, укрепляй силою разума, и тогда ты поймешь великую истину, что слабый, беззащитный, раздавленный, казалось бы, жестокостью обстоятельств, обреченный на страдания, подчиненный превратностям судьбы, как щепка — ярости потока, человек — свободен! «Тому, кто попал в руки владыки, поражающего стрелами его друзей, тому, кого господин принуждает вырвать внутренности у родных детей, я скажу: что ты рыдаешь, безумец, чего ты ждешь? Чтобы враг уничтожил твой род, чтобы какой-нибудь чужой владыка напал на тебя? Куда бы ты ни обратил свой взор, всюду ты найдешь исход из своих бедствий! Взгляни на этот крутой обрыв — он ведет к свободе, взгляни на это море, этот поток, этот колодезь — на дне их таится свобода; взгляни на это дерево — невысокое, засохшее, жалкое — с него свешивается свобода. Твоя шея, твоя гортань, твое сердце — они помогут тебе избежать рабства. Но эти пути слишком трудны, они требуют большой мощи, душевной и телесной; ты спросишь, какой же еще путь к свободе открыт; он в любой кровеносной жиле твоего тела!»¹⁴. Итак, свобода — в смерти. Ибо здесь — никто не властен над человеком: смерть есть освобождение от страданий.

Если Цицерон стремился доказать, что страх перед смертью бессмыслен, так как смерть либо высшее благо, либо — отсутствие зла, то Сенека рассматривает смерть как мрачного, но надежного гаранта свободы. «Вечный закон не дал нам ничего более благого, чем то, что даровал нам много возможностей уйти из жизни и только одну — войти в нее. Зачем мне ждать жестокой болезни или жестокой казни, если я могу избежать мук и злоключений? Только в одном мы не можем упрекнуть жизнь: она никого не держит против его воли. Тебе нравится жизнь? Живи! Не нравится? Можешь вернуться туда, откуда ты пришел. Нет необходимости наносить себе тяжелую рану, рассекая себе грудь — дорогу к великой свободе открывает тонкий скальпель, один шаг — и ты уже в безопасности»¹⁵.

Столь мрачный панегирик самоубийству как единственно верному средству освобождения лишь весьма реалистичный вывод из жесточайших обстоятельств жизни. Сенека описывает атмосферу цезаризма, где процветает вакханалия доносов и казней, отнюдь не сгущая красок: «При Тибериусе Цезаре обвинительные доносы стали безумием, охватившим почти все

¹⁴ История римской литературы, т. 2, с. 81.

¹⁵ Там же.

общество и погубившим в мирное время больше граждан, чем любая гражданская война. Следили за болтовней пьяниц и за простодушными шутками; все грозило опасностью; любой повод для доноса был пригоден; о результатах обвинения уже не стоило и спрашивать, он всегда был один и тот же»¹⁶.

Бесправность перед самовластьем Тиберия уравнивает патриция и его раба. И Сенека, вопреки обычной точке зрения античных мыслителей, *утверждает духовное равенство раба и свободного*: «Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если ты вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны»¹⁷.

Разумеется, Сенека не может выйти за границы своего исторического времени, поэтому он *обосновывает лишь этическое равенство раба и господина* и, конечно, даже не помышляет о равенстве социальном. Более того, он боится возможных восстаний рабов: «Некогда Сенат издал распоряжение, чтобы рабы отличались от свободных людей своей одеждой, но потом выяснилось, какая страшная опасность угрожает нам, если наши рабы сосчитают сколько нас, и если всем станет ясным, насколько преобладают в государстве его низшие слои»¹⁸. Поэтому он считает необходимым более мягко обращаться с рабами, а последним напоминает об их полной зависимости от господина и необходимости служить ему верой и правдой. Как примеры, достойные подражания, Сенека перечисляет случаи, когда рабы жертвовали жизнью за господина, подчеркивая, что высшей добродетелью раба является верность. И тут же он возвращается к важнейшему принципу своей этики — внутренней свободе, противопоставляя ее внешней зависимости тела: «...рабство не проникает в человека в целом — лучшая часть его изъята от рабства. Только тело его подневольно и принадлежит господину, но душа принадлежит самой себе... Тело является тем, что по воле судьбы отдано во власть господина, он его покупает и продает; внутренняя же сущность не может быть отдана в рабство»¹⁹.

Свобода духа — источник гордости и самоуважения личности. Тот, кто достиг внутренней свободы, неподвластен превратностям судьбы. И не потому, что он может избежать ее ударов, но потому, что он готов их принять достойно. Такой человек рассматривает нравственное совершенство как самоцель, он любит добродетель ради нее самой, а потому чертами его характера оказываются благожелательность, милосердие, незлобивость. Он счастлив сознанием исполненного нравственного

¹⁶ Там же, с. 77.

¹⁷ Сенека. Нравственные письма к Луцилию, с. 77.

¹⁸ История римской литературы, т. 2, с. 79.

¹⁹ Там же.

долга, ибо лишь не думающий о выгоде, а бескорыстно творящий добро, может быть счастлив: «Человек, который думает только о себе и ищет во всем своей выгоды, не может быть счастлив. Хочешь жить для себя — живи для других...»²⁰.

Активное утверждение добра требует не слов, а дела: «Трудно привести к добру нравоучением, легко примером». Необходимо всегда соблюдать правило, по которому на первом месте стоят интересы родины, на втором — близких и лишь на последнем — собственные. «Тот, кто делает добро другому, делает больше всего добра самому себе — не в смысле, что ему будет за это награда, а тем, что сознание сделанного добра дает уже большую радость»²¹. Правда, даже способность творить добро ограничена. Но безгранична свобода духа. Именно личность в своей духовности противостоит всесильной судьбе: «Дух человека велик и обширен, он не терпит никаких границ, кроме тех, которые существуют и для него и для божества. Он не признает своей родиной узкие пределы Эфеса, Александрии или какого-либо еще более обширного города. Его подлинная родина весь этот мир, этот свод, включающий в себя моря и землю»²².

Нельзя не видеть, что в своей позитивной моральной программе Сенека довольно однообразен, абстрактен и даже трудно сказать, где он в таких случаях искрен, а где продуманно лицемерен. «Этот стойк, — писал Ф. Энгельс, — проповедовавший добродетель и воздержание, был первым интриганом при дворе Нерона, причем дело не обходилось без пресмыкательства; он добивался от Нерона подарков деньгами, имениями, садами, дворцами и, проповедуя бедность евангельского Лазаря, сам-то в действительности был богачем из той же притчи»²³.

И все же истинного пафоса и искренности достигает Сенека в своем пессимизме и утверждении свободы через смерть. Читая его размышления об этом, можно подумать, что он предугадывал собственную судьбу. Получив приказ Нерона, Сенека покончил с собой, проявив то спокойное мужество перед лицом смерти, которое он считал единственно достойным мудреца.

Эпиктет (ок. 50 — ок. 138 г. н. э.) был рабом Эпафродита. Его хозяин отличался садистскими наклонностями и наслаждался, подвергая рабов истязаниям. Однажды он начал выкручивать Эпиктету ногу. «Оставь, — сказал Эпиктет, — ты ее ломаешь». Эпафродит продолжал и ломал ему ногу. «Вот видишь, — сказал Эпиктет, — я же говорил, что этим кончится».

²⁰ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1952, т. 41, с. 548.

²¹ Там же, с. 144.

²² История римской литературы, т. 2, с. 78.

²³ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 19, с. 311.

Вскоре после этого, не видя прока от раба-калеки, хозяин отпустил его. Эпиктет поселился недалеко от городских ворот в полуразрушенной лачуге. Он слушал стоиков, сам начал учить и был вместе с другими философами изгнан из Рима Домицианом. В Никополесе (Эпир) он открыл школу, пользовавшуюся успехом у римской молодежи. Подобно Сократу, он ничего не писал. Арриан, один из его учеников, записал «Беседы Эпиктета» (8 книг) и кратко резюмировал их в «Руководстве, или Наставлениях Эпиктета». Это произведение и стало одним из значительнейших произведений римского стоицизма.

Задача философии, считает Эпиктет,— практическая, хотя именно ее практической стороной чаще всего и пренебрегают: «Первая и самая необходимая часть философии — та, которая трактует о практическом приложении теорий; например, не лгать. Вторая — та, которая содержит доказательства: например, каким принципом доказывается, что не следует лгать. Третья — та, которая подтверждает и поясняет остальные, например, как убедиться в том, что это есть доказательство? Что такое доказательство? Что такое последовательное рассуждение? Что такое противоречие? Что истинно, что ложно? Третья часть необходима для второй, вторая необходима для первой, но самая необходимая, на которой нужно сосредоточиться — это первая. Мы же поступаем наоборот. Мы копаемся над третьей и ей посвящаем весь наш труд, тогда как первую оставляем совершенно без внимания. Вот почему мы лжем, хотя аргументы, которые доказывают, что лгать не следует, у нас под руками»²⁴.

Эпиктет следовал стоическому учению самым строжайшим образом. Его «правила» выводятся из немногих, но весьма последовательно проведенных принципов. Вот они: *неотвратимость судьбы* (вернее, воли богов, причем как аксиома принимается, что их воля благая, и потому в мире не существует зла); *разум* — *единственный и надежный критерий морали*; *внешний мир строго детерминирован волей богов*, в нем все совершается по необходимости; *мир внутренний — во власти человека*; истинно мудрый свободен именно потому, что он не путает вещи, которые от него зависят, и вещи, которые от него не зависят, лишь первые по своей природе свободны; *цель, смысл жизни — осознание и обретение личной внутренней свободы, путь к ней — смирение и покорность воле богов, умеренность в потребностях, бесстрастность, холодная рассудительность*.

Наградой жизни, полной лишений, является истинная добродетель, дающая внутреннюю свободу. «Видя кого-либо, осыпанным почестями или достигшим власти, или вообще процве-

²⁴ Г ю й о М. Соч., т. 4, с. 336—337.

тающим, остерегайся — увлеченный своим воображением — считать его счастливым. В самом деле, если сущность блага заключается в том, что зависит от нас — ни зависть, ни ревность не будут иметь места. И ты сам захочешь быть не полководцем, не префектом, не консулом, а свободным; к свободе же ведет лишь одна дорога: презрение к тому, что не зависит от нас»²⁵.

Счастье, истинное благо — в добродетели, а *добродетель целиком создание самого человека*, ибо он ее формирует. Поэтому нравственная сущность неуязвима для любых превратностей жизни. «Возьми мое тело, мое имущество, мою честь, мою семью, — но мысли моей и воли никто не может у меня отнять, ничто не в силах их подавить»²⁶. Когда такие слова говорит раб, в них выражено не «снисхождение к малым сим» патриция Сенеки; в них — пусть пассивный, но протест против господина, утверждение человеческого достоинства раба. Когда о равенстве свободных и рабов говорит патриций, то это часто — не более, чем красивая фраза или дешевая филантропия, но когда о равенстве рабов и свободных говорит раб — это бунт! Правда, это бунт на коленях, поскольку речь идет о равенстве перед богами или в сфере чистого сознания, а не в реальной жизни: «То положение, которого ты не терпишь, не создавай для других. Не желаешь быть рабом, — не терпи рабства около себя... Как порок и добродетель ничего между собой общего не имеют, так и свобода и рабство»²⁷. И все-таки подчеркивание Эпиктетом равной возможности для раба и свободного, для мужчины и женщины достигнуть нравственного совершенства, обрести внутреннюю свободу было вызовом тому подавлению личности, которое было столь характерно для императорского Рима.

В том, как должно поступать в общении с другими, в пользувании земными удовольствиями, Эпиктет обнаруживает близость к Эпикуру: он не возбраняет разумного удовлетворения естественных потребностей и резко осуждает излишества. «По отношению к телесному не иди далее простого удовлетворения потребности в еде и питье, одежде, кровле и прислуге. Но отбрось от себя все, что принадлежит роскоши и блеску»²⁸.

Круг обязанностей человека определен данной ему ролью (стало быть, определен природой, богом или богами). Характер же исполнения этих обязанностей находится во власти человека: хорошо их исполнить — значит следовать истинной добродетели. После того, как человек узнал принципы своего поведения, и коль скоро он согласен с ними, ему не нужен никакой наставник. Он сам определяет себя в добродетели, и потому на нем — вся полнота моральной ответственности. «Даны тебе

²⁵ Там же, с. 309.

²⁶ История философии. М., 1940, т. 1, с. 352.

²⁷ Там же, с. 348.

²⁸ Браш М. Классики философии, т. 1, с. 334.

принципы, которые ты должен был одобрить; и ты их одобрил: какого же еще учителя ожидаешь ты, чтобы свалить на него заботу о твоём исправлении, а? Ты ведь не ребенок, ты уже взрослый человек. Если теперь небрежешь о себе и распускаешь себя, откладываешь и откладываешь, без конца назначаешь и пропускаешь день, с которого начнешь следить за собой, то в конце концов утратишь даже сознание того, что вовсе не преуспеваешь в мудрости и проживешь и умрешь дюжинным человеком. Итак, считай себя уже достойным жить, как человек зрелый и преуспевающий в мудрости: пусть все, что кажется тебе лучшим, будет для тебя ненарушимым законом. Предстоит ли труд или удовольствие, слава или бесславие, помни, что это и есть сражение, Олимпийские игры, и что отступать уже нельзя: в один день и в одном деле твоя зарождающаяся мудрость будет утрачена или спасена. Именно таким образом Сократ сделался совершенным, не прилепляясь ни к чему, кроме разума, во всех вещах, какие только представлялись ему. И ты, хотя ты еще не Сократ, должен, однако, жить, как человек, желающий стать Сократом»²⁹.

Ссылки на пример Сократа весьма характерны для стоиков. У Эпиктета Сократ — олицетворение нравственного идеала мудреца, хотя отнюдь не совпадающий с историческим Сократом, который никогда не следовал принципу: «Живи незаметно». Общими у Сократа и Эпиктета были вера в мудрую благость божественных предначертаний и отождествление истинной добродетели с мудростью, а зла — с невежеством. Учение Эпиктета пользовалось широкой известностью. Его влияние через своих учителей-стоиков испытал и последний представитель римского стоицизма — Марк Аврелий.

Марк Аврелий (121—180 гг. н. э.) — император-философ, менее всего стремился быть учителем морали: он делал краткие записи, отнюдь не предназначенные для чтения, и увидел они свет лишь после его смерти. «Мысли к самому себе» Марка Аврелия — интимнейший дневник, в котором автор судит о жизни, мироздании и назначении человека. По фатализму и пессимизму записки Марка Аврелия превосходят Эпиктета и не уступают Сенеке, но характер пессимизма, выраженного в них, совершенно иной. Если для Сенеки источником пессимизма является шаткость, неопределенность положения личности и неустойчивость политической жизни в условиях цезаризма, то пессимизм Марка Аврелия отличается космическим характером и приближается к пессимизму древнеиндийских Вед: все распри между людьми — ничтожны, ибо сам человек — песчинка в необъятности мироздания, и род человеческий не более, как временное явление, обреченное на исчезновение в небытии. Шатким становится не только положение лич-

²⁹ Г ю й о М. Соч., т. 4, с. 335—336.

ности, но и положение империи, вынужденной вести бесконечные оборонительные войны на восточных и особенно северо-восточных границах. Большую часть своего правления Марк Аврелий проводит в походах и умирает во время войны с маркоманнами. Его пессимизм — выражение назревшего кризиса античного мировоззрения вообще.

Подобно Сенеке, в основе мира Марк Аврелий видит безличное, но разумное начало — мировой разум, который, однако, безразличен к природе и ее творениям. Человек смертен и суетен, он бессмысленно растрчивает и без того короткую жизнь в погоне за ложными благами. Хотя тело и душа — различные сущности, но человек есть их противоречивое единство; со смертью тела исчезает и душа; после смерти нет ни наград, ни наказаний. То, каким станет человек, — заслуга его собственного разума, ибо только разум позволяет человеку сделать достойный его выбор и только перед самим собою ответствен человек за этот выбор. «Сущность Целого податлива и послушна. Разум же, управляющий ею, не таит в себе никакой причины, которая могла бы побудить его делать зло. Ведь зла в нем нет, он ничего злого не делает, и ничто не терпит от него вреда. Но все возникает и совершается благодаря ему»³⁰.

Высшее благо осуществляется в общепольной деятельности. Вот то, что отличает Марка Аврелия от Сенеки и даже от Эпиктета, для которого исполнение обязанностей перед государством и другими людьми есть лишь следствие необходимости «хорошо играть свою роль». Казалось бы, и Марк Аврелий думает также. Но в требование общепольной деятельности он вносит искреннее одушевление. Он включает ее в самое понятие высшего блага: «Старайся сохранить в себе простоту, добропорядочность, неиспорченность, серьезность, скромность, приверженность к справедливости, благочестие, благожелательность, любвеобилие, твердость в исполнении надлежащего дела... Чти богов и заботься о благе людей. Жизнь коротка; единственный же плод земной жизни — благочестивое настроение и деятельность, согласная с общим благом»³¹.

Долг Марк Аврелий понимает как конкретный долг гражданина и человека. Сознание исполненного долга — вот что противостоит пессимизму в мировоззрении Марка Аврелия: «Я исполняю свой долг. Ничто другое не отвлекает моего внимания: это или нечто неодушевленное, или неразумное, или заблудшее, или же не знающее пути»³². «Всегда ревностно заботься о том, чтобы дело, которым ты в данный момент занят, исполнять так, как достойно римлянина и мужа, с полной и искренней серьезностью, с любовью к людям, со свободой и справедливостью;

³⁰ Марк Аврелий. Наедине с собой: Размышления. М., 1914, с. 73.

³¹ Там же, с. 80.

³² Там же, с. 78.

и о том также, чтобы отстранить от себя все другие представления. Последнее удастся тебе, если ты каждое дело будешь исполнять как последнее в своей жизни, свободный от всякого безрассудства, от обусловленного страстями пренебрежения к велениям разума, от лицемерия, себялюбия и недовольства своей судьбой. Ты видишь, как немногочисленны требования, исполнив которые всякий сможет жить блаженной и божественной жизнью. Да и сами боги от того, кто исполняет эти требования, ничего больше не требуют»³³.

Заканчивая рассмотрение римского стоицизма, стоит еще раз подчеркнуть, что для представителей этой школы характерно исключительное внимание к этической проблематике. *Антиномия необходимости и свободы разрешается ими идеалистически*: внешнему миру, в котором все подчинено либо произволу судьбы (Сенека), либо воле богов (Эпиктет), либо мировому разуму (Марк Аврелий), противостоит внутренняя, духовная свобода. Основание добродетели заключено в этой свободе, к которой направляется воля, руководимая разумом. Мудрость и добродетель совпадают, ибо зло люди совершают по невежеству (лишь Сенека допускает зло, прирожденное человеку). Поэтому высшего блага достигает мудрец и тем успешнее, чем дальше он уходит от суетных мирских желаний и треволнений (Сенека), чем раньше он избавляется от ложного суждения о вещах (Эпиктет, Марк Аврелий). Само высшее благо есть безмятежное, бесстрастное состояние души (Сенека, Эпиктет) или общепользная деятельность (Марк Аврелий). Что же касается зла, то Сенека признает зло в мире (и прежде всего как исходящее от другого человека), а Эпиктет и Марк Аврелий его отрицают (ибо оно противоречит всеблажности бога или богов). Различие между мыслителями не столь существенно, так как все они призывают к беспрекословной покорности судьбе или советуют переводить зло из реальности в мир воображаемого.

По сути своей этика стоиков — прибежище тех, кто бессилен что-либо изменить в жизни и потому полагает человеческое достоинство в беспрекословном принятии ударов судьбы. Мужество стоиков — это мужество отчаяния, ибо их свобода — иллюзия, самообман, так как произвол и жестокость не исчезают оттого, что их называют «вне нас находящимися вещами» и потому не имеющими отношения ко злу. Стоический мудрец проповедует мужество смирения, провозглашает свободу духа, ибо неспособен освободить тело.

Фатализм и аскетизм стоики противопоставляют детерминизму, оптимизму и жизнерадостности эпикуреизма. Поэтому основа для стоического утверждения человеческого достоинства

³³ Там же, с. 18—19.

предельно сужена и ограничена по сравнению с учением эпикурейцев. «Не надо бояться смерти» — вот единственное, что роднит стоиков с Эпикуром. Нет ничего странного в том, что в яростной борьбе с эпикуреизмом «отцы церкви», и особенно Августин Блаженный, весьма охотно использовали мысли стоиков (разумеется, препарирова их взгляды).

3. Скептицизм (Секст Эмпирик)

Самым ярким представителем этой школы был Секст Эмпирик (конец II — начало III в.). В качестве главной скептицизм выдвигает гносеологическую проблему, проблему познаваемости и истины: «Ищущим какую-нибудь вещь приходится или найти ее, или дойти до отрицания нахождения и признания ее невосприимчивости, или упорствовать в отыскивании. Поэтому, может быть, и в отношении вещей, искомым в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказались, что воспринять ее невозможно, третьи еще ищут. Те, что воображают себя нашедшими, называются особым именем догматиков, как, например, последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и некоторые другие; об истине как о невосприимчивом высказались последователи Клитотомаха, Карнеада и другие академики, ищут же скептики. Отсюда правильно принимать, что существуют три главнейших рода философии: догматическая, академическая и скептическая»³⁴.

Различив, таким образом, все философские школы, Секст поясняет, что «скептическая способность есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление мыслимому: отсюда, вследствие равносильности в противоположных вещах и речах, мы приходим сначала к воздержанию от суждения, а потом к невозмутимости... Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость. Именно богато одаренные от природы люди, смущаясь неравенством среди вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение, дошли до искания того, что в вещах истинно и что ложно, чтобы после этого разбора достигнуть состояния невозмутимости. Основное же начало скепсиса лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого, как кажется, мы приходим к необходимости отказаться от всякого рода догм»³⁵.

Скептики и в области морали занимаются исследованием различных утверждений, взвешивают доводы различных школ, сопоставляют их и, подобно софистам, *обнаруживают релятив-*

³⁴ Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. М., 1975—1976, т. 2, с. 207.

³⁵ Там же, с. 208—209.

ность, условность положений морали; однако, в отличие от софистов, вследствие этого они приходят к отрицанию не моральных установлений, а к отрицанию их истинности и затем — к отрицанию самой этики как науки об истинном благе и истинном зле. К. Маркс называл скептиков «учеными среди философов; их работа заключается в противопоставлении, а следовательно — и в собирании различных, ранее высказанных утверждений»³⁶.

В последней части «Трех книг Пирроновых положений» Секст Эмпирик обращается к этическим концепциям. Этическая часть философии, как утверждает мыслитель, «занимается различением прекрасного, дурного и безразличного»³⁷. Вместе с тем он утверждает, что нет общепризнанного критерия их различения. Поэтому неизбежны воздержание от суждения и невозможность «установить, чем является благо по природе»³⁸. «...Если существование блага, зла и безразличного не общепризнано, то признанное искусство, пожалуй, даже не существует, а если и признать его предположительно существующим, то оно не приносит владеющим им никакой пользы, а наоборот, внушает им величайшее беспокойство; поэтому догматики, как кажется, напрасно так важно насупливают брови, [говоря] о названной ими этической части так называемой философии»³⁹.

Столь решительное высказывание философа не выходит, однако, за пределы чисто формально-логической критики. Показав с исключительной яркостью все многообразие нравов, религиозных установлений, превзойдя в иллюстрациях релятивности и неприродности морального сознания даже младших софистов, он отказывается от конструктивного решения и... возвращается к принятию всех практических отношений, даже не пытаясь их анализировать. Точно фиксируя особенности нравственности и характерные для современного ему общества основы моральных предписаний и практического поведения, Секст Эмпирик подчеркивает, что сколь бы крайние, отличные от принятых взгляды на отношения людей ни высказывал бы тот или иной философ, в жизни, в действительных отношениях с окружающими он, как и прочие смертные, следует традиции, обычаю, тому, что принято. «Мы следуем какому-нибудь положению, указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей и по собственному чувству»⁴⁰, иначе говоря, жить принимая и разделяя все предрассудки общества, пассивно

³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 134.

³⁷ Секст Эмпирик. Соч., т. 2, с. 356.

³⁸ Там же, с. 359.

³⁹ Там же, с. 379.

⁴⁰ Там же, с. 210—211.

созерцающая окружающее. Так после самой уничижительной критики религии, достигая при этом пафоса, превосходящего и Эпикура и Лукреция, Секст Эмпирик призывает к религии, к укреплению веры! Вот почему К. Маркс и Ф. Энгельс отмечают не только теоретическую мощь, но и практическое бессилие скептицизма: на практике они «все оставили по-старому, сообразуясь с этой видимостью точно так же, как другие сообразуются с действительностью; они только переменили название»⁴¹.

4. Выводы

Этическая мысль древних римлян в трех важнейших ее выражениях — эпикуреизме, стоицизме и скептицизме — ставит проблему поведения человека. Решение ее представители всех школ связывают с определением места человека в мире и цели его жизни.

Пытаясь решить проблему счастья, эпикурейцы, стоики и скептики по-разному даже ставят саму проблему: эпикурейцы счастье считают достижимым, нужно лишь поступать в соответствии с природой; стоики, напротив, полагают, что оно недостижимо и в качестве нравственной цели выдвигают самую добродетель, правда, интерпретируя ее довольно уныло-аскетически; скептики, выражая сомнения и в добре и в добродетели, все же предлагают искать счастья в достижении спокойствия духа, невозмутимости и принимать жизнь такой, какова она есть согласно обычаю и законам.

Преодоление горизонта античного полиса в этических учениях Древнего Рима, как и Древней Греции, подводит мыслителей к осознанию большей индивидуальной свободы человека и вместе с тем к пониманию его связанности с целым — обществом, государством, народом. Нередко эти три понятия отождествляются. Отсюда суждение Марка Аврелия о себе как о гражданине государства и как о человеке мира.

Однако ни более широкий взгляд на человека, свойственный этическим учениям поздней античности, ни обнаружение несовершенств, односторонности и недостоверности существовавших и существующих этических концепций, совершенное Секстом Эмпириком, ни даже атеизм и ограниченно-действенный гуманизм эпикурейцев не выводят мыслителей Древнего Рима за границы мировоззрения, обусловленного рабовладельческой системой общественных отношений. Даже при самых решительных высказываниях о том, что рабы — такие же люди, при осознании того факта, что даже царь может стать рабом благодаря стечению обстоятельств, далее суждений о том, что «духовное рабство хуже рабства физического» мыслители Рима не

⁴¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 127.

идут. И не только те философы, которые по своему социальному положению принадлежат патрицианской верхушке или, по крайней мере, являются «свободными римлянами», но и раб-философ Эпиктет. Для всех них рабство — неотъемлемая часть «данности», которая — хороша она или плоха — не подлежит нравственной оценке, не может быть иной.

Созерцательность, принятие бытия таким, каково оно есть, неизбежно оказывается и принятием рабовладения. Философ может допустить мысль о том, что сам станет рабом или, наоборот, освободится от рабства, но у него даже не возникает мысли об обществе, в котором не будет института рабства. Моральная критика несовершенств существующих отношений не ведет к социальной критике, а, напротив, способствует укреплению мысли о самодостаточности личного морального совершенства: «Люди убивают, рвут на части, преследуют проклятиями. Но чем это может помешать душе оставаться чистой, рассудительной, благоразумной, справедливой?»⁴² Даже те, кто в прозрениях своих заглядывает в будущее, все же принадлежат своему времени.

⁴² Марк Аврелий. Наедине с собой, с. 121.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ЭТИКУ ДРЕВНЕГО МИРА

Возникнув как потребность объяснить коллизии общественной жизни, столкновение разных типов нравственных установлений (родо-племенных, доклассовых и классовых), обусловленных возникновением государства, этика проходит долгий путь развития — от непосредственного обобщения «житейской морали» (у Демокрита, Лао-цзы и локаятиков) до оформления в развитую теоретическую систему (у Аристотеля, Мэн-цзы или в буддизме).

Осмысление социальных отношений, существенным моментом которых с самого начала выступает объективная необходимость человека — в обществе, а общества — в человеке¹, происходит в сложной борьбе противоборствующих тенденций: от равенства индивидов в их полном слиянии с общностью к дифференциации, ведущей как к освобождению, так и к еще большей зависимости индивида от общества; от простой, вынужденной условиями жизни «нравственности», ни в коей мере не являющейся заслугой или личным достижением индивида, «естественной моральности» человека первобытно-общинного строя к «раздвоению единого», когда появляется реальная возможность выбора поведения и, следовательно, возникает ответственность индивида за свое поведение...

Все «изгибы» практики межлюдских отношений так или иначе отражаются в моральных концепциях и зачастую искажены, так как осуществляется подобное отражение под углом зрения интересов определенных социальных групп (причем не столько рабов и свободных, сколько под углом зрения разных социальных групп в среде свободных — родовой знати, новой знати, крестьянства, демократических элементов или бюрократического аппарата монархии). Естественно, что своеобразие политической жизни в Древней Индии, Древнем Китае или Древней Греции и Древнем Риме существенно сказалось на характере формирующихся там этических учений: в Древней Индии они несли в себе по преимуществу религиозные черты; в Древнем Китае они приобретали более светский, близкий правовому характер; в Древней Греции и в Древнем Риме атеизм

¹ Эта необходимость настолько очевидна, что мы вправе сказать: человек — продукт общества, а общество — продукт человеческой деятельности, причем ни один из указанных процессов не происходит раньше другого, ибо процесс очеловечивания человека и процесс становления общества — не разные процессы, а две стороны единого процесса исторического развития.

не был редкостью, ибо борьба за демократию в этих государствах стимулировала возникновение такого мировоззрения.

Общее же в этических учениях Древнего мира было обусловлено единым процессом перехода от родового строя к рабовладельческой формации. Поэтому классовый характер первых систем морали откровенен. «Рабы — вне морали» — этот принцип лишь с незначительными вариациями повторяется всюду, и каждый теоретик считает для себя долгом обосновать его, иногда обращаясь просто к мифологии.

Занятия умственным трудом — привилегия свободных, их особое отличие от прочих и их первейшее достоинство. Мудрость — важнейшая добродетель, и она привилегия лучших — брахманов, которые одни имеют право читать и толковать Веды, ученых книжников — конфуцианцев, учителей мудрости — философов. Это обстоятельство подчеркнуто во всех без исключения, а не только в наиболее реакционных этических концепциях древности. Нравственный идеал — мудрец; знающий — значит добродетельный. В подобных утверждениях нет различия между Демокритом и Платоном, локаятиком и буддизмом, ведантистом и даосом, конфуцианцем и законником. Высшее благо — созерцательная деятельность, в том числе и потому, что она единственная не есть средство к иной цели, но «цель сама по себе» (Аристотель), и потому, что она богоподобная деятельность (конфуцианцы, ведантисты, все школы греческой философии, кроме эпикурейцев и скептиков, но и они созерцание рассматривают как высшее благо). Обратиться к ней может лишь тот, кто свободен от физического труда. Презрение к физическому труду почти такое же общее место у древних философов, как и обожествление труда умственного. Исключение составляют лишь самые радикальные мыслители, стоящие на материалистических и демократических позициях: Ян Чжу в Китае, ставивший труд крестьянина и ремесленника выше философского умозрения; Эпикур, одобрявший трудовую деятельность; Лукиан, восхваляющий и идеализирующий жизнь простого и честного труженика.

Столь же классовый характер носила идея о том, что женщина принципиально чужда созерцательной деятельности и, следовательно, является средоточием нравственно-отрицательных качеств. Эту идею мы находим в «Законах Ману», в рассуждениях конфуцианцев и законников, в учениях Демокрита, Платона и Аристотеля, где утверждалось подчиненное положение женщины. И здесь исключение составляют лишь римские стоики, хотя их проповедь «равенства» имела пассивно-созерцательный характер, и эпикурейцы. О добродетелях женщин писали Лукиан и Плутарх. Связано это с тем, что в Риме женщина занимала гораздо более почетное место в общественной жизни, нежели в Древней Греции и тем более Древнем Востоке.

Различия внутри социальных групп свободных обуславливают более реакционный или более прогрессивный характер этических учений. Нельзя утверждать как абсолютную закономерность, что к первой группе относятся только идеалистические, а ко второй только материалистические школы. Но все же можно говорить о преимущественном тяготении. В самом деле, самые крайние в своей реакционности концепции, имеющие целью навечно закрепить социальное неравенство — веданта, конфуцианство, учение Платона, — несомненно идеалистические. Напротив, философские теории, отмеченные печатью демократизма, как правило, содержат значительное число материалистических элементов. Таковы ранний буддизм и локаята в Древней Индии, материалистическая этика Ян Чжу и этика древних даосов в Древнем Китае, учение о морали Эпикура в Древней Греции. Вариации здесь могут быть самыми неожиданными. Например, материализм, лишенный демократических традиций, в руках политиков и в условиях антагонистической формации может превратиться в орудие реакции, как это было с теорией Хань Фэй-цзы, который исходил из материалистических идей Ян Чжу, однако начисто отбрасывал демократизм великого мыслителя.

Этика выясняет характер межчеловеческих отношений, ищет основания нравственности и критерий морали, формирует цель и нравственный идеал, пытается разрешить проблему соотношения свободы и необходимости. Все эти вопросы так или иначе ставились и разрешались в рассмотренных нами теориях. Было бы пересказом всего уже написанного перечисление ответов по каждому из указанных вопросов. Но некоторые моменты все же необходимо отметить.

Об источнике морали. По этому вопросу наблюдается полное единодушие материалистических школ: человек — часть природы, он подчинен естественным законам, и именно ими обусловлена нравственность людей. На такой позиции стоят локаятики, Ян Чжу, Демокрит, Эпикур и Лукреций. Вариант этой точки зрения мы находим в даосизме. Опосредованно, через обращение к закону, приходят к этому же мнению представители школы фа-цзя и софисты.

Идеалистические школы столь же единодушны в этом вопросе. Источник морали они видят в предписании божества, как бы это божество ни интерпретировалось в веданте и большинстве ортодоксальных школ Древней Индии, в конфуцианстве (у Мэн-цзы), у Сократа и Платона. Своеобразием здесь отличается позиция римских стоиков, которые признают добро божества или мирового разума (Эпиктет, Марк Аврелий) и на этом основании отрицают существование зла в мире; однако источник морали, основание добродетели они видят в разуме человека, поскольку сама сфера морали есть сфера исключительно «внутреннего мира» индивида.

О проблеме свободы и необходимости (о свободе выбора как необходимом условии построения этической системы). В этом случае можно говорить о последовательном и непоследовательном решении этой проблемы.

Непоследовательность оказывается неизбежной, если в философской системе проводится точка зрения абсолютного детерминизма, независимо от того, трактуется ли он с идеалистических (как в веданте и конфуцианстве, у Платона и римских стоиков) или с материалистических (как у Демокрита) позиций, поскольку при строгом следовании исходному принципу человек не может быть признан автором своих поступков и, следовательно, отвечать за них. Такая точка зрения требует от исследователя либо признания злой воли, отклоняющей человека от правильного пути, либо различения «житейской» и «истинной» добродетели в системе морали (Платон), либо допущения свободы исключительно во внутреннем духовном мире индивида (стоики), либо утверждения различий естественных законов, где все строго детерминировано, и законов, установленных людьми, где остается место для свободы выбора и, следовательно, для этической проблематики (Демокрит).

Наиболее последовательно и глубоко в этике Древнего мира проблема соотношения свободы и необходимости была разработана у Эпикура.

О критерии морали. Почти во всех нравственных системах таким критерием является разум. Исключение составляет школа фа-цзя, представители которой критерием морали полагают закон. Нравственным идеалом считается мудрец, лишь у Ян Чжу и некоторых даосов подчеркивается, что не просто мудрец, но мудрый человек из народа.

Высшим благом, как правило, признается созерцательная деятельность в соединении с дружбой, обуславливающая спокойно-безмятежное состояние духа (Демокрит, Аристотель, Эпикур); Лао-цзы близкое к этому состояние называет «недеянием»; локайтики и Ян Чжу призывают к мудрому пользованию всеми доставляемыми природой и естественной организацией человека удовольствиями, в этом они усматривают истинное благо; конфуцианцы и стоики видят его в неукоснительном шествии по пути добродетели. В системах веданты, джайнизма и у Платона утверждается недостижимость высшего блага до тех пор, пока душа соединена с телом. Буддисты под высшим благом имеют в виду состояние пассивного бытия (потухшего светильника — нирваны), а учение бхакти — слияние с божеством в экстазе чистой любви.

Цель жизни многие мыслители древности видели в личном благом. Как утверждал Аристотель, даже в максимально бескорыстном поступке человек лучшую долю, заключающуюся в этом нравственно-прекрасном поступке, оставляет себе; а стоики полагали, что служение общественному благому ценно лишь

потому, что оно приносит личное моральное удовлетворение. Так впервые проявляется индивидуализм, характерный для большей части этических учений идеологов господствующих классов антагонистического общества. Однако потребность в сплоченности эксплуататоров перед массой эксплуатируемых обуславливает и призыв к исполнению долга перед государством («сознательно» — у благородного мужа конфуцианцев и «гражданина государства» у Сократа и Аристотеля, «незаинтересованно и безупречно» в этике «Бхагавадгиты») и концепцию абсолютного подчинения личности авторитарному государству в системах Каутильи, Хань Фэй-цзы и особенно в аристократической республике Платона. Целью мудреца в учении Лао-цзы, Ян Чжу, локаятиков и древнегреческих материалистов является жизнь в согласии с требованиями природы, добровольная и необременительная помощь людям (прежде всего друзьям-единомышленникам, подчеркивают Демокрит, Эпикур и Ван Чун).

Если говорить о *мировоззренческих установках* этики древнего мира, то для ее идеалистических вариантов, как правило, был свойствен *пессимизм*. Человек — песчинка в космосе, он ничтожен, слаб, подвержен порокам, невежествен и обречен в земной жизни на страдание. Эти идеи мы находим в веданте, отчасти в конфуцианстве с его фаталистически-эсхатологической концепцией о «гневе неба», в платонизме и римском стоицизме. К тому же человек по природе зол и жесток (законники); в обществе он лишен устойчивого положения, всюду и в любой момент его подстерегают опасности, исходящие от других людей (римские стоики). Даже в тех случаях, когда предлагается путь к освобождению от страданий, на поверку выходит, что это достигается умерщвлением плоти, сознательным истреблением в себе самом всего человеческого (джайнизм, буддизм), прижизненным отказом от жизни (идея нирваны) или просто самоубийством (Гегесий).

Напротив, *материалистическим учениям свойствен оптимизм* (Ян Чжу, Ван Чун, Демокрит, Эпикур, Лукреций). И это не случайно, ведь мыслители-материалисты ориентировались на земное существование человека и были уверены в творческих силах человека, а последовательный атеизм надежно избавлял их от ложных страхов. Завещанием этой линии древнейшей этики новому времени был исполненный достоинства и глубочайшей веры в человека девиз Эпикура:

**Нечего бояться богов.
Нечего бояться смерти.
Можно победить страдание.
Можно достичь счастья.**

- Абеляр Пьер* (1079—1142).—13.
Август Октавиан (63 до н. э.—14 н. э.).—200.
Августин Блаженный (354—430).—13, 155, 210.
Аджаташатру (VI—V вв. до н. э.).—63.
Аджита Кесакамбали (VI—V вв. до н. э.).—62, 63, 66, 67, 70, 71, 75, 94.
Александр Македонский (356—323 до н. э.).—178, 187, 195.
Алексеев В. М. (1881—1951).—72.
Алкидам (прибл. V—IV вв. до н. э.).—141.
Анаксагор (ок. 500—428 до н. э.).—171.
Андо Сээки (1700—серед. XVIII вв.).—72.
Аникеев Н. П.—25, 26, 29, 39, 46, 53, 54, 57, 58, 63, 68.
Антисфен (ок. 435—370 до н. э.).—132.
Антифонт (вт. пол. V в. до н. э.).—131, 138, 139, 141, 149.
Антонова К. А.—24, 30.
Аристип (ок. 435—360 до н. э.).—65, 132, 144, 145, 148, 149, 183, 184, 187.
Аристотель (384—322 до н. э.).—8, 12, 13, 55, 131, 132, 145, 146, 161—164, 166—179, 181, 186, 190—191, 210, 214—215, 217—218.
Аркилай (315—241 до н. э.).—132.
Арриан Флавий (ок. 45—серед. II в.).—205.
Арунанди Тевар (прибл. конец XII—перв. пол. XIII в.).—62.
Арья Шура (ок. VI в.).—51, 52.
Асмус В. Ф. (1894—1975).—130, 158, 160—161.
Бадараяна (прибл. IV—II вв. до н. э.).—29.
Бань Гу (Бань Мэн-цзянь) (32—92).—76.
Беглер Д. (1692—1752).—13.
Биант (прибл. VII в. до н. э.).—169, 177.
Бонгард-Левин Г. М.—24—25, 30, 36, 39, 40, 44, 54—56, 62, 71.
Боннар А. (1880—1959).—138, 193.
Брагина Л. М.—3.
Браш М.—206.
Бродов В. В.—25, 39, 65.
Будда (Сидхарта Гаутама) (прибл. 563—483 до н. э.).—39, 44—51, 69—70, 75, 94, 143.
Буров В. Г.—72, 76, 94, 103.
Быков Ф. С.—72, 76—78, 85—88, 90, 93, 94, 97, 103, 105—107, 111, 113, 115—117, 129.
Бэкон Ф. (1561—1626).—14, 21.
Бэшем А. Л. (р. 1914).—40, 43.
Ван Чун (27—97/104).—72—73, 84, 111, 117—123, 125—127, 129, 218.
Вардхамана (Махавира) (VI в. до н. э.).—39, 43, 75, 95.
Васильев Л. С.—95, 109, 111.
Ватсьяна Моллинага (прибл. III—IV вв.).—62, 65—67.
Виндельбанд В. (1848—1915).—151, 153, 156, 159.
Витгенштейн Л. (1889—1951).—14.
Виц В. В.—133.
Владимир Мономах (1053—1125).—9.
Вольтер Ф. М. А. (1684—1778).—14, 180.
Гартман Э. (1842—1906).—14.
Гассенди П. (1842—1906).—14.
Гегель Г. В. Ф. (1770—1831).—10, 14, 65, 130, 143, 161, 182, 194.
Гегесий (ок. 320—280 до н. э.).—132, 187—189, 195, 218.
Гейден П. А. (1840—1907).—70.
Гейне Г. (1797—1856).—67.
Гельвеций К. А. (1715—1771).—14, 21, 73, 102.
Гераклит Эфесский (ок. 540—V в. до н. э.).—14, 131, 162.
Герасимов А. В.—25, 36, 39, 40, 44, 54—56, 58, 62, 71.
Гермарх (прибл. III в. до н. э.).—192.

- Герцен А. И. (1812—1870).— 15.
 Гесиод (VIII—VII вв. до н. э.).— 196.
 Гете И. В. (1749—1832).— 15.
 Гиппий (вт. пол. V в. до н. э.).— 131, 138
 Гоббс Т. (1588—1679).— 8.
 Гольбих П. (1723—1789).— 9.
 Го Мо-жо (1892—1978).— 72, 73, 77, 88, 93, 98, 103.
 Горний (ок. 483—375 до н. э.).— 131, 132, 138, 140.
 Госала Маххали (прибл. VI в. до н. э.).— 70—71.
 Грил Х. Г.— 95.
 Гринберг Л. Г.— 21.
 Грубе В. (1855—1908).— 73.
 Гуньсун Чжоу (IV—III вв. до н. э.).— 90.
 Гусева Н. Р.— 39—40.
 Гуттен У. (1488—1523).— 15.
 Гуйо Ж. М. (1854—1888).— 181—184, 188—190, 205—207.
 Дабс Г. (р. 1892).— 95.
 Данте Алигьери (1265—1321).— 22—23.
 Датта Д.— 25, 36, 38, 39, 42, 45, 46, 48, 49, 64.
 Декарт Р. (1596—1650).— 8, 14.
 Демокриг (ок. 460—370 до н. э.).— 8, 10, 14, 60, 65, 130—139, 141—143, 154—157, 162, 167, 177, 180—181, 186, 189, 191—192, 194, 196, 214—218.
 Джафарли Т. М.— 3, 16.
 Диоген Вавилонский (ок. 240—ок. 150 до н. э.).— 197.
 Диоген Лаэртский (прибл. перв. пол. III в.).— 141, 182, 183, 195.
 Диокл Магнесийский (II—I вв. до н. э.).— 183.
 Дионисий I (кон. V—IV вв. до н. э.).— 95.
 Диотим (вт. пол. II в.).— 183.
 Домициан (51—96).— 205.
 Достоевский Ф. М. (1821—1881).— 15.
 Дробницкий О. Г. (1933—1973).— 8, 21.
 Еврипид (ок. 480—ок. 406 до н. э.).— 195.
 Замошкин Ю. А.— 25, 68, 72.
 Захарьин Б.— 67, 68.
 Зенон из Китиона (336—264 до н. э.).— 48, 131—132, 189, 195.
 Иванов А. И. (1878—1937).— 72, 105—106.
 Ильин Г. Ф.— 26—27.
 Иринея (ок. 130—ок. 202).— 159.
 Калидаса (прибл. IV—VI вв.).— 67—68.
 Калликл (прибл. кон. V в. до н. э.).— 140—141.
 Кант И. (1724—1804).— 14, 21, 48.
 Карнеад (214—129 до н. э.).— 132, 197, 210.
 Кассана Пурана (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 62, 70—71.
 Каутилья (Чанакья) (прибл. IV—III вв. до н. э.).— 27, 58, 59, 218.
 Каччална Пакудха (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 62.
 Кекавамен (прибл. XI в.).— 9.
 Кессиди Ф. Х.— 142.
 Клеанф (ок. 330—ок. 232 до н. э.).— 195.
 Клитомах Карфагенский (187—110 до н. э.).— 210.
 Кобляков В. П.— 9.
 Коменский Я. А. (1592—1670).— 15.
 Конрад Н. И. (1891—1970).— 22, 23, 72, 97.
 Конт О. (1798—1857).— 21.
 Котовский Г. Г.— 24, 30.
 Критий (460—403 до н. э.).— 140.
 Критолай (прибл. сер. II в. до н. э.).— 197.
 Ксенофонт (ок. 430—прибл. серед. IV в. до н. э.).— 143, 145—146, 148—150, 193.
 Кун-цзы (Конфуций) (551—479 до н. э.).— 9, 55, 72—73, 84—90, 92—97, 105—106, 109, 128, 146—149, 160.
 Лабрюйер Ж. (1645—1696).— 15.
 Лавров П. Л. (1823—1900).— 21.
 Лао-цзы (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 48, 72—73, 77—80, 94, 97, 102, 123, 125, 127, 214, 217—218.
 Ларошфуко Ф. (1613—1680).— 4, 15.
 Лейбниц Г. (1646—1716).— 77.
 Ленин В. И. (1870—1924).— 10, 12, 23, 70, 178, 182, 194.
 Ле-цзы (прибл. нач. VI—кон. V в. до н. э.).— 80, 82, 111, 114, 127.
 Ликофрон (перв. пол. III в.).— 141.
 Ли Куй (424—386 до н. э.).— 104.
 Лин-гун (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 95.

- Ли-сы* (280—208 до н. э.).—108—110.
- Локк Д.* (1632—1704).—8, 15.
- Лосев А. Ф.* (р. 1893).—130, 161, 195.
- Лукиан из Самосаты* (ок. 120—ок. 180).—132, 180, 215.
- Лукреций Кар* (ок. 99/95—55 до н. э.).—138, 187, 192, 194, 198—200, 212, 216, 218.
- Лурье С. Я.* (1891—1964).—130, 133, 135—136.
- Людвик XV* (1710—1774).—185.
- Лютер Мартин* (1483—1546).—194.
- Мадхава С.* (XIV в.).—26, 64, 65.
- Макиавелли Н.* (1469—1527).—21, 58, 108, 128.
- Маковельский А. О.* (1884—1969).—130.
- Мальбранш Н.* (1638—1715).—14.
- Мандевиль Б.* (1670—1733).—13.
- Марк Аврелий Антонин* (121—180).—49, 198, 200, 207—209, 212, 216.
- Маркс К.* (1818—1883).—11, 17, 18, 22—23, 70, 129, 131, 137, 158—159, 161—162, 177, 180—182, 185, 194, 198.
- Метродор Лампсакский* (330—277).—181, 192.
- Милль Д. С.* (1806—1873).—21.
- Михайлова Э. Н.*—130.
- Михайловский Н. К.* (1842—1904).—10.
- Монтень М.* (1533—1592).—15, 198.
- Мо-цзы* (Мо Дн) (479—381 до н. э.).—97, 102, 105, 109, 117, 123, 128, 148.
- Мэн-цзы* (372—289 до н. э.).—72, 84, 88—93, 109, 114, 117, 123, 128, 214, 216.
- Нерон* (37—68).—198, 204.
- Нерсеяц В. С.*—142, 146—150.
- Ницше Ф.* (1844—1900).—159.
- Ориген* (ок. 185—ок. 254).—159.
- Оуэн Р.* (1771—1858).—15.
- Паскаль Б.* (1623—1662).—4.
- Патанджали* (прибл. II в. до н. э.).—36.
- Перикл* (ок. 495—429 до н. э.).—147, 171.
- Песталоцци И. Р.* (1746—1827).—15.
- Петров А. А.* (1907—1949).—72, 117—118, 129.
- Петропавловский Р. В.*—9—10, 18, 20.
- Пирогов Н. И.* (1810—1881).—15, 21.
- Пиррон* (ок. 365—ок. 275 до н. э.).—211.
- Платон* (428/7—348/7).—8, 10, 13—14, 55, 84, 95, 131—132, 138, 140—142, 145—146, 148, 150—163, 167, 170, 172, 176—177, 181, 186, 193—194, 215—218.
- Плотин* (203/4—269).—131—132.
- Плутарх* (ок. 46—ок. 127).—15, 194, 215.
- Позднеева Л. Д.* (1908—1974).—76—77
- Попов П. С.* (1842—1913).—72, 90.
- Порфирий* (232/233—прибл. 301/304).—132.
- Продик* (вт. пол. V до н. э.).—138.
- Прокл* (410—485).—132.
- Протагор из Абдер* (ок. 480—410 до н. э.).—8, 131, 138—139, 141, 154.
- Птолемей Филадельф* (III до н. э.).—188.
- Рабле Ф.* (прибл. 1494—1553).—15.
- Радица А. Н.* (1749—1802).—21.
- Ридлов Э. А.* (1854—1928).—130, 161—162.
- Радуль-Затуловский Я. Б.* (р. 1903).—72.
- Радхакришнан С.* (1888—1975).—
- Рис-Девидс К. А. Ф.* (1857—1942).—64—65.
- Риссел Б.* (1872—1970).—182.
- Рис-Девидс Т. В.*—64—65.
- Рой М.*—63, 151, 159.
- Руссо Ж. Ж.* (1712—1778).—14—15, 21.
- Рыбакова Н. В.*—21.
- Светоний Транквилл* (ок. 70—после 122).—15.
- Секст Эмпирик* (II в.).—198, 210—212.
- Сенека Л. А.* (ок. 4 до н. э.—65).—198, 200—204, 206, 208—209.
- Сигер Брабантский* (ок. 1240—ок. 1281/4).—13.
- Сильвестр* (Медведев С. А.) (1641—1691).—9.
- Смирнов Б. Л.* (1891—1967).—55—56.
- Соболевский С. И.* (1864—1963).—145, 147.
- Сократ* (470/469—399 до н. э.).—8, 45, 84, 95, 130—132, 138, 142—150, 152, 161, 167, 193—195, 205, 207, 216, 218.

- Софокл (ок. 496 — 404 до н. э.).— 66.
- Спиноза Б. (1632 — 1677).— 8.
- Сыма Цянь (прибл. 145 — 86 до н. э.).— 76, 104, 108.
- Сыркин А. Я.— 31.
- Сюнь-цзы (прибл. 298 — 238 до н. э.).— 84, 90 — 93, 104 — 105, 111, 123, 127 — 129.
- Тиберий Клавдий Нерон (42 до н. э.).— 37, — 202 — 203.
- Титаренко А. И.— 18.
- Титаренко М. Л.— 72, 76, 94, 103.
- Толстой Л. Н. (1828 — 1910).— 15, 204.
- Топоров В. Н.— 50.
- Уддалака (прибл. VII в. до н. э.).— 62, 70.
- У Ци (прибл. V—IV вв. до н. э.).— 104.
- Ушинский К. Д. (1824 — 1871).— 15.
- Фалес (ок. 625 — 547 до н. э.).— 171.
- Фань Чи (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 85.
- Федоренко Н. Т. (р. 1912).— 72 — 73, 103.
- Фейербах Л. А. (1804 — 1872).— 12 — 13, 65, 67, 73.
- Фельтре В. (Витторино да Фельтре) (1378 — 1446).— 15.
- Фенелон Ф. (1651 — 1715).— 14.
- Феодор Безбожник (330 — 270 до н. э.).— 195.
- Фома Аквинский (1225 — 1275).— 13, 155.
- Фрасимах Халкидонский (V — IV вв. до н. э.).— 140.
- Фукидид (ок. 460 — ок. 400 до н. э.).— 147.
- Хань Фей-цзы (ок. 280 — 233 до н. э.).— 55, 85, 104 — 109, 111, 123, 127 — 129, 216, 218.
- Хатчесон Ф. (1694 — 1747).— 13.
- Хвостов В. М. (1868 — 1920).— 130.
- Христипп (ок. 280 — 208/205 до н. э.).— 131, 195.
- Цзы-гун (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 85, 88.
- Цзы-Лу (Ю) (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 96.
- Цзы-чжан (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 85.
- Цзы-ян (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 82.
- Цзэнь-цзы (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 81.
- Цинь-цзы. (прибл. IV—III вв. до н. э.).— 115.
- Цинь Ши-хуанди (259 — 210 до н. э.).— 108, 110, 118.
- Цицерон Марк Туллий (106 — 43 до н. э.).— 197 — 198, 200 — 202.
- Чандрагупта (IV — III вв. до н. э.).— 58.
- Чаньшев А. А.— 130.
- Чатгерджи С.— 25, 36, 38 — 39, 42, 45 — 46, 48 — 49, 64.
- Чатгопадхья Д.— 25, 38 — 39, 44, 46 — 47, 61 — 62, 64 — 66.
- Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) (ок. 369 — 286 до н. э.).— 77, 80, 82, 111, 123, 127.
- Чжун-гун (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 86.
- Чун-цзы (прибл. IV—III вв. до н. э.).— 89.
- Шакир-заде А. С.— 191 — 192.
- Шанкара (прибл. 788 — 820).— 26.
- Шан-Ян (390 — 338 до н. э.).— 104, 110.
- Шейнман-Топштейн С. Я.— 25, 55, 159, 160.
- Шефтсбери А. Э. (1671 — 1713).— 8, 13.
- Шиллер Ф. (1759 — 1805).— 15.
- Шишкин А. Ф. (1902 — 1977).— 3, 16, 65, 68, 72.
- Шопенгауэр А. (1788 — 1860).— 14, 159.
- Шпенглер О. (1880 — 1936).— 11, 14.
- Щуцкий Ю. Г. (1897 — 1946).— 74.
- Эзон (VI в. до н. э.).— 17.
- Энгельс Ф. (1820 — 1895).— 11, 17 — 18, 22 — 23, 65, 70, 129, 131, 137, 158 — 159, 161 — 162, 182, 185, 194, 198.
- Эпафродит (I — II вв.).— 211.
- Эпиктет (ок. 50 — ок. 138).— 17, 183, 198, 204 — 209, 213, 216.
- Эпикур (341 — 270 до н. э.).— 14, 48, 60, 65, 67, 73, 95, 129, 131 — 132, 179 — 196, 198, 206, 210, 212, 215 — 218.
- Эсхил (525 — 456 до н. э.).— 195.
- Юань-кэ.— 75.
- Юм Д. (1711 — 1776).— 14.
- Ян Хин-шун (р. 1904).— 73, 77 — 79, 93, 103.
- Ян Чжэ (440 — 360 до н. э.).— 72 — 73, 84, 90, 97, 111 — 118, 127 — 129, 215 — 218.
- Ян Юн-го.— 93, 97 — 99, 102, 103.
- Янь Юань (прибл. VI—V вв. до н. э.).— 86.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Предисловие | 3 |
| Введение. Предмет этики и задачи курса истории этических учений | 6 |
| <i>РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА</i> | |
| Глава I. Этические учения Древней Индии | 24 |
| 1. Этика веданты | 29 |
| 2. Этика йоги | 36 |
| 3. Джайнизм | 39 |
| 4. Буддизм | 44 |
| 5. Этика «Бхагавадгиты» и «Артхашастры» | 54 |
| 6. Локаята | 60 |
| 7. Выводы | 69 |
| Глава II. Этические учения Древнего Китая | 72 |
| 1. Даосизм | 77 |
| 2. Конфуцианство | 84 |
| 3. Моизм | 97 |
| 4. Законники (фа-цзя) | 104 |
| 5. Этика материалистов (Ян Чжу и Ван Чун) | 111 |
| 6. Выводы | 127 |
| <i>РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ АНТИЧНОГО ОБЩЕСТВА</i> | |
| Глава III. Этические учения Древней Греции | 130 |
| 1. Эвдемонизм Демокрита | 132 |
| 2. Этика софистов | 138 |
| 3. Сократ и его размышления о морали | 142 |
| 4. Учение Платона о нравственности | 151 |
| 5. Этика Аристотеля | 161 |
| 6. Этика в философской системе Эпикура | 180 |
| 7. Выводы | 194 |
| | 223 |

| | |
|---|-----|
| Глава IV. Этические учения Древнего Рима | 197 |
| 1. Эпикуреизм (Лукреций) | 198 |
| 2. Стоицизм (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий) | 200 |
| 3. Скептицизм (Секст Эмпирик) | 210 |
| 4. Выводы | 212 |
| Заключение. Общий взгляд на этику Древнего мира | 214 |
| Указатель имен | 219 |

ИБ № 1151

Иванов Владимир Георгиевич

История этики Древнего мира

Редактор *А. И. Кузьмина*

Техн. редактор *Е. Г. Учаева*

Корректоры *Н. М. Каплинская, Т. Г. Павлова*

Сдано в набор 23.04.80. Подписано в печать 14.11.80. М-30804. Формат. 60×90¹/₁₆. Бумага тип. № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Уч.-изд. л. 15,41. Печ. л. 14. Тираж 20000 экз. Заказ № 1848. Цена 70 коп.
Издательство ЛГУ имени А. А. Жданова. 199164, Ленинград, Университетская лаб., 7/9.

Типография имени Анохина

Управления по делам издательств, полиграфии и книжной торговли
Совета Министров Карельской АССР,
г. Петрозаводск. ул. «Правды», 4.