

ДИСКУССИИ

Можем ли мы осуждать Аристотеля? Случай рабства

А.Т. Юнусов

Институт философии РАН, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
forty-two@mail.ru

Аннотация. Развернувшаяся в позапрошлом году на фоне движения *Black Lives Matter* дискуссия об оценке и осуждении исторических фигур, замеченных в поддержке институтов рабства, не обошла стороной и Аристотеля. Вопрос об осуждении Аристотеля за его взгляды на рабовладение кажется некоторым возмутительным, но я не вижу, почему бы мы не могли им задаваться. Более того, *prima facie* Аристотель, кажется, осуждения вполне заслуживает. В настоящей статье я попытался классифицировать и рассмотреть основные способы, с помощью которых мы могли бы попробовать показать неуместность осуждения Аристотеля, т.е. оправдать его. Мы могли бы предпринять попытку оправдать Аристотеля изнутри его теории рабства (§ 1); на внешних по отношению к его теории психологических или исторических основаниях (§ 2) и на моральных основаниях (§ 3). Однако, насколько я могу судить, все эти попытки оправдания Аристотеля проваливаются. Как следствие, я не вижу ничего, что делало бы осуждение Аристотеля неразумным или неуместным. В заключении статьи я кратко касаюсь вопроса о том, какую именно форму могло бы принимать наше осуждение Аристотеля.

Ключевые слова: Аристотель, «Политика», рабство, раб по природе, осуждение

Для цитирования: Юнусов, А.Т. «Можем ли мы осуждать Аристотеля? Случай рабства». *Историко-философской ежегодник* 37 (2022): 209–260.

Can We Blame Aristotle? The Case of Slavery

Artem T. Iunusov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia
forty-two@mail.ru

Abstract. The recent public discussion that took place in the wake of the *Black Lives Matter* movement and focused on the question of whether we should hold accountable proponents of slavery throughout history touched upon Aristotle, among others (although he was far from being at the centre of it). The very question of holding Aristotle accountable or blaming him for his views on slavery strikes some people as preposterous – perhaps as bearing a clear mark of partisan cultural policies. However, I see no reason it cannot be asked and discussed. Moreover, *prima facie*, Aristotle very well deserves to be blamed. In this paper, I attempt to classify and explore the main ways we could (and historically did) try to show that it is not appropriate to blame Aristotle, i.e., the ways we could try to excuse or vindicate him. We can attempt to do it on theoretical grounds from within his theory of slavery (§ 1), on historical or psychological grounds, external to this theory (§ 2) and on purely moral grounds (§ 3). As far as I can tell, all those attempts ultimately fail. As a result, I see nothing that would make blaming Aristotle for his views on slavery inappropriate or irrational. I conclude my discussion by touching upon the question of what forms this blaming might appropriately take.

Keywords: Aristotle, *Politics*, slavery, natural slave, blame

For citation: Iunusov, Artem T. “Can We Blame Aristotle? The Case of Slavery.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 209–260. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 26.08.21

Поступила после рецензирования / Revised: 30.09.21

Принята к публикации / Accepted: 29.10.21

Старый и довольно неприятный вопрос о взглядах Аристотеля на рабство никогда не испытывал в новейшей истории недостатка в обсуждении. Недавние события в общественной жизни и последовавшая за ними культурная реакция на них дают повод вернуться к нему еще раз. Широкий резонанс вокруг движения *Black Lives Matter* снова побудил многих обратить более пристальное внимание на антиэгалитаристские элементы западной культурной традиции и задаться вопросом о том, какова должна быть наша реакция на них. Нельзя сказать, что Аристотель оказался в центре этого обсуждения; основная дискуссия разворачивалась вокруг совсем других фигур. Однако вопрос о деплатформинге был между прочим задан и в отношении Аристотеля: 21 июля 2020 г. в *The New York Times* вышла колонка Агнес Каллард под броским названием «Должны ли мы “отменить” Аристотеля?»¹.

Сама Каллард отвечает на поставленный ею вопрос отрицательно. Это не помешало ряду публицистов – в основном в консервативных американских политических блогах – найти ее защиту Аристотеля недостаточно решительной². Однако куда более резкую реакцию ее статья вызвала в социальных сетях, в т.ч. в отечественных (я позволю себе обойтись в данном

¹ Agnes Callard, «Should We Cancel Aristotle?», *The New York Times*, July 21, 2020, <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html>.

² Bryan W. Van Norden, «Who Is Canceling Aristotle?», *Medium* (blog), August 5 2020, https://medium.com/@bryanvannorden_14478/i-am-puzzled-by-agnes-callards-article-should-we-cancel-aristotle-92a08a4ec6de; Aaron Smith, «Classics in Crisis: Why We Shouldn't "Cancel" Aristotle», *New Ideal – Reason | Individualism | Capitalism* (blog), September 21 2020, <https://newideal.aynrand.org/classics-in-crisis-why-we-shouldnt-cancel-aristotle/>; Iain Murray, «Why Are We Even Contemplating Canceling Aristotle?», *National Review* (blog), July 22 2020, <https://www.nationalreview.com/corner/why-are-we-even-contemplating-canceling-aristotle/>.

случае без ссылок). Многим показалась возмутительной и граничащей с кощунством сама постановка вопроса: имплицитное (а иногда и вполне эксплицитное) соображение, стоящее за такой реакцией, заключалось в том, что задавать такой вопрос можно только будучи идеологически ангажированным, иррационально приверженным продвижению радикальной левой повестки, необдуманно стремящимся к полному исключению и уничтожению всего, что хоть в какой-то мере вызывает эмоциональную реакцию отторжения из современной моральной перспективы.

Реакция, отождествляющая вопрошание о том, как нам быть с Аристотелем на фоне его сомнительных этических взглядов, с кощунством, меня неприятно удивляет и задает куда больше, чем сам вопрос, на который так отреагировали, даже когда этот вопрос сформулирован в терминах «отмены». С одной стороны, мы, кажется, все согласны, что Аристотель – выдающийся мыслитель, занимающий привилегированное место в интеллектуальной истории человечества. С другой, мы, я надеюсь, также согласны, что рабство, мизогиния и расизм – вещи чрезвычайно дурные и что Аристотель тем не менее весьма явно замешан либо в поддержке, либо в прямом оправдании всех трех. (I книга «Политики» дает удобную (но далеко не исчерпывающую) сводку релевантных соображений Аристотеля: 1 1252a26–34; b5–9; 5 1254a17–55a2; b13–14; 6 1255a28 – b15; 13 1259b26–28; b9–13; 20–31³.) То есть, с одной стороны, мы полагаем, что Аристотель замечательный и им стоит восхищаться. С другой стороны, трудно спорить, что некоторые его взгляды далеки от того, чтобы быть замечательными. Кажется, между этими двумя тезисами есть некоторое напряжение, которое вполне достойно того, чтобы его обсудить. Я не вижу ни одной причины, по которой подобный вопрос мог бы рассматриваться как безумный, иррациональный или чисто идеологически заряженный. Мне представляется, что иррациональной

³ Все ссылки по беккеровской пагинации в данной статье – на текст «Политики», если специально не указано иное. Греческий текст «Политики» приводится по изданию Aristote. *Politique*, éd., trad. Jean Aubonnet, 3 vol. (Paris: Les Belles Lettres, 1960–1989). Пер. мой.

является скорее реакция на этот вопрос как на безумие или кощунство. Если мы уверены, что люди, предлагающие нам как-то расквитаться с Аристотелем, неправы, у нас не должно возникнуть проблем с тем, чтобы доказать их неправоту, – и чем выражать возмущение, стоит прибегнуть к доводам: *calculemus*. Если мы считаем, что они вдруг могут оказаться правы, – то тогда тем более в наших интересах убедиться в их правоте, потому что истина всегда должна быть в наших интересах.

В этой статье я хотел бы внести лепту в обсуждение вопроса о том, каким должно быть наше отношение к Аристотелю в свете наиболее морально проблематичных элементов его мысли. Я не претендую на то, чтобы решить этот вопрос или даже обсудить его во всей полноте. Я хотел бы остановиться всего лишь на одном из важных для этой дискуссии элементов – вопросе о том, можем ли мы сегодня осуждать Аристотеля за те его взгляды, которые представляются нам решительно морально неприемлемыми. Ответ на этот вопрос кажется по меньшей мере релевантным для дальнейшей дискуссии о том, как мы как общество должны обращаться с фигурой и наследием Аристотеля. И даже в этом частном вопросе я хотел бы ограничиться специальным рассмотрением только того, что касается предосудительности аристотелевской теории рабства, оставляя за скобками вопросы взглядов Аристотеля на природу женщин и варваров в той мере, в какой они не касаются напрямую вопроса о рабстве.

В своем подходе к обсуждению этого вопроса я буду исходить из того, что *prima facie* взгляды Аристотеля на рабство являются предосудительными. Он утверждает, что некоторые люди по своей природе являются рабами (I.2 1252a31–34; 4 1254a13–17; 21–23; 5 1254b19–24; 1255a1–2) и что для них быть поработоченными теми, кто по природе свободен, является полезным (I.2 1252a26–34; 5 1254a21–26; b10–20; 6 1255b10–14) и справедливым (I.5 1255a1–2; 6 1255b4–9); что рабы по природе не способны на нормальную человеческую добродетель (I.13 1259b26–28; 1260a9–36), а счастье является для них чем-то невозможным (III.9 1280a31–34; E.N. X.6 1177a8–9); что природа предназначила их к тому, чтобы быть чужой собственностью (I.4 1253b32; 6 1254b20–22), а любые их интересы

второстепенны по сравнению с интересами свободных людей (III.6 1278b32–8). Если бы подобные взгляды высказывал не Аристотель и 2,5 тысячи лет назад, а я и сегодня, то люди перестали бы со мной здороваться и, полагаю, были бы правы. Однако, возможно, есть некоторые оправдывающие Аристотеля обстоятельства, в свете которых осуждение Аристотеля с нашей стороны было бы неуместно. Ниже я сосредоточусь прежде всего на классификации и обсуждении тех способов, которыми Аристотеля пытаются оправдать. Если окажется, что все они не выдерживают критики, то (при условии, что я не упустил в своем перечислении ни одной из важных стратегий оправдания) можно будет обоснованно полагать, что мы вправе осуждать Аристотеля. В заключение я также очень кратко коснусь вопроса о том, какой именно вид было бы уместно принять нашему осуждению в случае, если оно оправданно.

* * *

Оправдания Аристотелевской теории рабства почти столь же многочисленны, как лица, эти оправдания предлагающие⁴. Однако я полагаю, что их можно достаточно удобным и обзорным образом упорядочить, разбив на три основные стратегии оправдания, внутри которых также можно выделить ряд их

⁴ Следует заранее оговорить, что не все авторы, на которых я буду ссылаться, ставят своей непосредственной задачей оправдать Аристотеля или считают его не заслуживающим осуждения за его взгляды на рабство. Многие из тех, на чьи мнения и ходы мысли я буду ссылаться, прямо утверждают, что Аристотель в целом заслуживает осуждения. Но эта позиция, разумеется, совместима с представлением о том, что наше осуждение должно быть смягчено ввиду тех или иных обстоятельств, или, заслуживая осуждения в чем-то одном, он совершенно невиновен в чем-то другом. Хотя в некоторых случаях я буду описывать нюансы оценки аристотелевской теории рабства тем или иным исследователем весьма подробно, я позволю себе не указывать финальный вердикт в отношении Аристотеля для каждого из упомянутых мной авторов. Таким образом, подобранные мной места и ходы мысли следует рассматривать как каталог *способов* (в той или иной мере) оправдать Аристотеля, но не как каталог *лиц*, которые считают, что Аристотель должен быть (полностью) оправдан.

вариантов. Этими стратегиями являются (1) интерналистское оправдание (посредством указания на некоторые оправдывающие Аристотеля особенности внутри самой его теории рабства); (2) экстерналистское оправдание (посредством ссылки на внешние обстоятельства возникновения аристотелевской теории рабства, прежде всего исторические); (3) моралистическое оправдание (посредством указания на некоторые сугубо моральные соображения, делающие осуждение Аристотеля неуместным). (2) Экстерналистские и (3) моралистические оправдания я рассмотрю довольно кратко – в силу их невеликого разнообразия и того, что они представляются мне более слабыми. Основная часть статьи будет посвящена (1) интерналистским стратегиям. С них я и начну.

§ 1

Интерналистские стратегии оправдания заключаются в демонстрации того, что особенности внутреннего устройства теории рабства Аристотеля делают его осуждение за нее неуместным. Сами эти стратегии могут быть весьма разнообразными. Однако все они в конечном счете пытаются показать, что предполагаемые проблемы в теории рабства Аристотеля на самом деле проблемами не являются. Поэтому, прежде чем рассматривать сами эти стратегии, следует подробнее остановиться на тех проблемах аристотелевской теории рабства, которые подобные стратегии пытаются обуздать.

§ 1.1

Представление о том, что теория рабства Аристотеля не только морально проблематична, но также вопиюще непоследовательна и полна внутренних концептуальных проблем⁵, является

⁵ По выражению Гэрнси, «a battered shipwreck of a theory» (Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 107).

достаточно распространенным – хотя в последнее время оно все чаще подвергается сомнению. Ниже я перечислю основные слабые места этой теории, которые кажутся мне самому достойными внимания.

1) Одной из центральных (и достаточно хорошо известных⁶) является следующая проблема: по Аристотелю, раб по природе одновременно и является человеком, и явно не может им быть. Так, он отличается от других людей «настолько, насколько душа отличается от тела, а человек – от зверя»⁷. Но как такое существо, отличаясь от других людей, как душа отличается от тела, а человек – от зверя, могло бы продолжать быть человеком? Ведь мера отличия указана Аристотелем весьма четко: разница между природным рабом и господином – как между человеком и каким-то другим животным; как же в этом случае эти двое могут принадлежать к одному виду (εἶδος)? Претензия к Аристотелю тут может показаться не более чем следствием его неудачного сравнения: кажется, ее можно будет отвести, просто смягчив накал формулировки и признав, что раб должен отличаться от господина хотя и сильно, но все же не настолько сильно, насколько человек отличается от зверей; рассуждение Аристотеля от этого не потеряет, но самого его более нельзя будет обвинить в том, что он «рассекает человеческий род надвое»⁸. Но едва ли такая уступка будет безобидна

⁶ Напр., Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York, London: G.P. Putnam's Sons, Methuen & Co., 1906), 364–67; Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology* 47 (1936): 194; Olof Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», *Entretiens sur l'antiquité classique* XI (1965): 257; Edmond Lévy, «La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions», *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité* 404, no. 1 (1989): 202–03, 208–09; C.C.W. Taylor, «Politics», in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995), 256–57; Charels H. Kahn, «Comments on M. Schofield», in *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, hrsg. Günther Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 31.

⁷ τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (I.5 1254b16–17).

⁸ David Ross, *Aristotle* (London: Methuen, 1923), 242.

для аргументации Аристотеля. Тезис о том, что степень отличия между рабом и господином настолько велика, насколько велико отличие между человеком и животным или между душой и телом, принципиален для аристотелевского обоснования рабства по природе. Только при условии столь великой степени отличия отношения такого существа и полноценного человека могут оправданно принимать форму рабства, т.е. власти, имеющей вид деспотического господства одного над другим. В случае, если бы разница была меньшей – такой, например, как между разумной и стремящейся частями души, – их отношения не могли бы принимать форму абсолютного господства, но должны были бы иметь вид политической власти (см. I.5 1254b2–9)⁹, учитывающей интересы того, над кем осуществляется господство. Тот факт, что Аристотель стремится одновременно и рассматривать раба по природе как человека, и отказать ему в человеческой природе, особенно хорошо заметен в его определении раба по природе: он, по Аристотелю, является «человеком, который может принадлежать другому (и поэтому принадлежит) и причастен разуму в той мере, чтобы воспринимать его, но не в той, чтобы его иметь»¹⁰. Для нас здесь важно, что раб по природе а) является человеком и б) причастен разуму, но *не имеет* его. Однако (а) противоречит (б), поскольку обладание разумом является определяющим признаком человеческого существа (ζῷον λόγον ἔχον, ср. I.2 1253 a7–18)¹¹.

⁹ Ср. Barker, *The Political Thought*, 365; Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 197–98; Arno Baruzzi, «Der Freie Und der Sklave in Ethik Und Politik des Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch* 77, Nr. 1 (1970): 23–4; Nicholas D. Smith, «Aristotle's Theory of Natural Slavery», *Phoenix* 37, no. 2 (1983): 117–21; Lévy, «La théorie aristotélicienne», 204–05.

¹⁰ ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον, ὅσον αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἔχειν (I.5 1254b20–23).

¹¹ Симпсон (Peter L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle* (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1998), 35–6, особ. п. 40, 41; Peter L.P. Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 23, no. 1 (2006): 106–07) утверждает, что трения между пониманием раба как человека и как животного не возникает, потому что Аристотель в 1254b23–24 («ибо другие животные не воспринимают разумных указаний, но руководствуются

2) Характерной чертой аристотелевской теории рабства по природе является тот факт, что раб противопоставляется господину как тело – душе (I.5 1254b16–26) или же как физическая способность – умственной (I.2 1252a31–34). Союз господина и раба во многом обосновывается именно тем, что у каждого из них есть что-то, чем он может помочь другому. Он также обосновывается ссылкой на то, что сама природа устроила людей в соответствии с этими различными способностями. Для подтверждения Аристотель указывает на различие в телах по природе предназначенных к свободе и к рабству людей

переживаниями», τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αἰσθανόμενα ἀλλὰ παθήμασι ὑπηρετεῖν) полностью уравнивает раба по его интеллектуальным и душевным способностям с прочими животными, а не отличает его как способного воспринимать разум или осмысленную речь (λόγος) от остальных животных, которые на это не способны. Насколько я могу судить, этот тезис основан на невозможном прочтении текста: если в b23 о рабах говорится, что они λόγου <...> αἰσθάνεθαι, а о животных в b24, что они οὐ λόγου αἰσθανόμενα, это может быть только противопоставлением рабов животным в попытке избежать в последний момент полной ассимиляции первых ко вторым, к которой в логике текста Аристотеля до сих пор шло дело.

Д.О. Аронсон («Рабство. Происхождение беспокойства», *Историко-философский ежегодник* 36 (2021): 372–73) полагает, что аристотелевский взгляд на устройство природы в целом естественным образом предполагает существование существ вроде рабов по природе: поскольку «природа не делает скачков» и ее устройство принципиально континуально, так что одни биологические виды в ней постепенно переходят в другие (аристотелевский пример, которого Аронсон не приводит, но, судя по всему, подразумевает: растения переходят в животных через промежуточные формы вроде актиний и морских огурцов, в отношении которых не совсем ясно, следует ли их отнести к первому или второму разряду), то и между полноценными людьми и животными должны быть промежуточные звенья, которыми и оказываются рабы по природе. Однако это бы подразумевало, что Аристотель считает, будто раб и господин являются разными биологическими видами. Аристотель же прямо утверждает обратное: раб является *человеком* (I.4 1254a15–17; 13 1259b27–28). Однако не может ли подобная континуальность природы воспроизводиться *внутри* вида? Может, но лишь в границах, заданных самим видом: если континуум выходит за границы существ, обладающих видовым признаком (разумом), мы уже имеем дело с другим видом – и тогда становятся применимы возражения, приведенные выше.

(I.5 1254b27–36). В рамках развиваемой им теории различие должно по идее заключаться в физической крепости при недостатке интеллектуальной способности у рабов и в интеллектуальной развитости при недостатке физических способностей у свободных: только в этом случае их союз будет таким, что они «не могут существовать друг без друга» (I.2 1252a26–27). Но Аристотель, видимо, не желает представлять высших, свободных по природе людей слабыми телом, и поэтому вместо этого различия мы обнаруживаем у него различие между людьми с сильными, но уродливыми¹² телами и людьми с прекрасными (ὀρθά) телами (которое затем усиливается замечанием, что если бы какие-то люди были настолько прекрасны телом, как статуи богов, то все бы согласилось, что остальные люди должны быть их рабами). При этом уродливая организация сильных тел делает рабов каким-то образом способными к физическому рабскому труду, а прекрасная организация тел свободных делает их к этому труду неспособными. Но дело явно не в том, что господа физически слабы, потому что Аристотель тут же замечает, что устройство их тел делает их пригодными, например, для войны. В итоге и рабы, и господа у Аристотеля оказываются физически сильны, но по какой-то причине физическая сила господ не подходит для занятий рабов, а физическая сила рабов – для господских занятий. Аристотель, кажется, просто воспроизводит расхожий и довольно плохо вписывающийся в логику его рассуждения штамп греческой культуры, согласно которому о рабской природе рабов говорит сама уродливость их тел¹³.

3) Рабы должны быть полезны своим господам как орудия для совершения поступков и, возможно, производства вещей¹⁴. Это подразумевает, что рабы должны быть способны облегчать

¹² Судя по противопоставлению телам господ, которые описываются как ὀρθά, «правильные» или «прямые», можно предположить, что Аристотель считает тела рабов скрюченными и согбленными, т.е. отклоняющимися от идеальной геометрии человеческого тела, соответствующей устройству космоса (ср. напр., *De juv.* 1 468a5–7).

¹³ Ср. ниже прим. 43.

¹⁴ В этом заключается отдельная проблема – см. ниже пункт 7.

жизнь хозяев, беря их обеспечение «необходимым для жизни» (τάναυκάια) полностью на себя. В то же время они *полностью* лишены делиберативной способности (I.13 1260a12), т.е. способности взвешивать и обдумывать свои действия. Последняя, однако, представляет собой способность к поиску средств для осуществления стоящих перед индивидом целей (см. *E.N.* III.5 в целом и особенно 1112b11–27). Если раб полностью ее лишен, он будет совершенно не в состоянии отыскивать средства для решения поставленных перед ним задач. Это значит, что он неспособен к любой деятельности, требующей минимального планирования, что, в свою очередь, делает его совершенно бесполезным для господина¹⁵.

Мы не можем также предполагать, что господин в представлении Аристотеля должен планировать всю деятельность раба за него. Действительно, по Аристотелю, раб способен следить за рассуждением другого (I.5 1254b20–24), что предполагает способность воспринимать указания и объяснения, когда их дает обладающий (в отличие от раба) разумной частью души. Но поиск средств всегда осуществляется в зависимости от конкретных обстоятельств ситуации, в которой мы находимся, а их в существенной степени нельзя предсказать заранее (напр., *E.N.* II.2 1103b34–1104a10). Значит, чтобы деятельность раба была эффективной, господин должен был бы постоянно надзирать за его работой, корректируя свои указания в зависимости от меняющихся обстоятельств. Это лишило бы его необходимого для благой жизни досуга, обесмысливая само отношение рабства, существующее в значительной степени именно для того, чтобы обеспечить господ свободным временем, необходимым для добродетели (I.7 1255b33–37; VII.9 1328b37–1329a3), – не говоря уже о том, что подобный надзор был бы одновременно возможен только за одним из рабов. Кроме того, Аристотель прямо утверждает, что господин не должен вдаваться в детали работы раба (I.6 1255b33–37; 13 1260b3–5).

¹⁵ Mary P. Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics», *Interpretation* 11, no. 2 (1983): 174; Thomas L. Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics* (Chicago, London: University of Chicago Press, 2013), 45–6.

4) Аристотель считает, что варвары являются рабами по природе. При этом рабы по природе полностью лишены делиберативной способности, что подразумевает, что они совершенно не способны к планированию своих действий. Однако даже если мы согласимся с тем, что подобного рода люди существуют, едва ли можно считать, что они встречаются часто¹⁶, и уж тем более странно предполагать, будто варвары поголовно поражены подобным когнитивным недостатком. Если они объединяются в устойчивые и жизнеспособные сообщества (пусть и не в политические в аристотелевском смысле этого слова) и способны организовывать и исполнять сложные проекты (такие, как торговые или военные экспедиции), то не могут быть полностью лишены способности к делиберации: совершенно неспособные к делиберации народы без власти людей, являющихся господами по природе, просто не выжили бы¹⁷. Особенно неправдоподобно представление о делиберативном дефиците выглядит в случае восточных, т.е. проживающих в Азии, варваров. Аристотелю известно, что они обладают высоким уровнем технической и интеллектуальной культуры: он отмечает, что египтяне изобрели математику (*Met.* A.1 981b13–25), а вавилоняне – прекрасные астрономы (*D.C.* II.12 292a7–9); кроме того, он прямо называет азиатские народности варваров умными и умелыми в искусствах (*διανοητικά καὶ τεχνικά*, VII.7 1327b27)¹⁸.

В самих предписаниях Аристотеля, касающихся порабощения варваров, тоже есть определенные странности. С одной стороны, Аристотель считает, что рабами по природе должны быть только те, у кого недостает нужных интеллектуальных способностей (I.5 1254b16–23). С другой, когда он дает практические рекомендации по порабощению, он рекомендует искать рабов среди тех варварских народов, которым недостает храбрости, но не высказывается против порабощения умных народов; наилучшими кандидатами для порабощения у него

¹⁶ Barker, *The Political Thought*, 365.

¹⁷ Taylor, «Politics», 257.

¹⁸ Cp. Malcolm Heath, «Aristotle on Natural Slavery», *Phronesis* 53, no. 3 (2008): 245–46.

оказываются именно азиатские народы (ср. III.14 1285a18–22). «Его рекомендации, таким образом, вполне совместимы с тем, чтобы в его собственном идеальном государстве те, кто не является рабами по природе (умные, но трусливые) были порабощены, тогда как те, кто похож на рабов по природе (храбрые, но неумные), избежали порабощения, как люди бесполезные [для удовлетворения нужд господ] и беспокойные [т.е. склонные к восстанию] (ср. 1330a25–28 с 1327b23–2)»¹⁹.

5) Другим следствием отсутствия делиберативной способности у раба должен быть тот факт, что он неспособен к добродетели: в отсутствие делиберативной способности невозможно обладать рассудительностью (которая является добродетелью этой способности души, *E.N.* VI.8 1141b8–14), а без рассудительности невозможна никакая иная добродетель (*E.N.* VI.13 1144b17–32)²⁰. И в некоторых местах ход мысли Аристотеля как будто бы указывает на то, что он полагает раба неспособным к добродетели (*E.N.* X.6 1177a1–11). Однако в «Политике», поставив вопрос о добродетели раба специально, он приходит к выводу, что у него она есть – пусть ее причиной и является господин, а сама она представляет собой специфически рабскую добродетель (I.13 1259b26–60b7)²¹.

6) Аристотель утверждает, что рабское положение полезно для раба по природе и справедливо. В то же время он заявляет, что всем рабам следует оставлять возможность получить в результате верной службы свободу (VII.10 1330a31–33). Эти два положения плохо совместимы²². Если для раба полезнее и спра-

¹⁹ Wayne Ambler, «Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery», *Political Theory* 15, no. 3 (1987): 405.

²⁰ Кроме, возможно, добродетели мудрости, которую Аристотель явно не готов приписать рабу.

²¹ Ср. W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1887), 149; Malcolm Schofield, «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», в *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, hrsg. Günther Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 16, прим. 38.

²² Ср. Karl Hildenbrandt, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1860), 1:400; Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:152, n. 1; Barker, *The Political Thought*, 365–66; Ross, *Aristotle*, 243;

ведливее быть рабом, то отпускать его на свободу значит вредить ему. Если же речь здесь не идет о рабах по природе и Аристотель просто дает практические рекомендации для реально существующего института рабства, в рамках которого рабами могут оказаться те, кто не является таковыми по природе, так что для них свобода будет вполне справедливой и полезной, тогда их порабощение несправедливо изначально, а рекомендация освобождать их не немедленно, но только в результате верной службы также глубоко проблематична в рамках этической мысли Аристотеля²³.

7) Аристотель определяет раба как орудие для практической жизни, т.е. для совершения поступков, а не для производительного труда; он специально отличает производство, пойэсис (ποίησις), от совершения поступков, праксиса (πρᾶξις), объявляя раба орудием для последнего, но не для первого (I.4 1254a1ff.). При этом фактически Аристотель предписывает его использование и в качестве орудия для производства (I.2 1252b9–12, 3 1253b33–54a1, VII.10 1330a25–26)²⁴.

8) Существует целая группа проблем, касающихся пользы (τὸ συμφέρον), справедливости (τὸ δίκαιον) и дружбы (φιλία) в отношениях раба и господина²⁵, которые удобно обсудить

Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», 276; R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 41.

²³ Ср. Lévy, «La théorie aristotélicienne», 209–10.

²⁴ Ср. Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 395–96; Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 21.

Пеллерпен (Pierre Pellegrin, «Natural Slavery», in *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 98) считает, что проблемы здесь нет, потому что любое орудие, которое предназначено для праксиса, можно, если потребуется, использовать и для пойэсиса. Однако это соображение едва ли относится к делу. Даже если орудие праксиса можно использовать для пойэсиса, утверждение Аристотеля о том, что раб является орудием для праксиса, а не для пойэсиса, едва ли можно правдоподобно прочесть иначе, чем как подразумевающее, что раб *должен использоваться* для праксиса, а не для пойэсиса.

²⁵ См. в целом Donald L. Ross, «Aristotle's Ambivalence on Slavery», *Hermathena* 184 (2008); ср. также Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:150.

вместе, поскольку все они группируются вокруг одной точки напряжения: с одной стороны, Аристотель считает рабство (в некоторых его формах) чем-то приемлемым и справедливым, с другой – полагает тираническую власть, которая повторяет во всех существенных чертах отношение господской власти над рабами, абсолютным злом, хуже которого едва ли что-то возможно найти.

Аристотель неоднократно и весьма настойчиво утверждает в I книге «Политики», что поработенное состояние раба выгодно (συμφέρει) как господину, так и рабу (I.2 1252a26–34; 5 1254a21–26; 6 1255b10–14). Однако в III книге он признает, что в собственном смысле рабство выгодно только господину, а интересы раба учитываются только привходящим образом и в той мере, в какой их удовлетворение отвечает интересам господина: мертвый раб не принесет господину никакой пользы (III.6, 1278b32–37)²⁶. В «Евдемовой этике» он говорит, что у раба вообще нет собственных интересов, а в отношениях раба и господина речь может идти только о благе господина, которое будет благом и для раба просто потому, что он вообще не представляет собой чего-то отдельного от господина, но есть своеобразное продолжение его тела (E.E. VII.9 1241b12–24). А в «Никомаховой этике» Аристотель прямо утверждает, что

²⁶ Cp. Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 192, n. 2; Lévy, «La théorie aristotélicienne», 201–02.

Симпсон (Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 100) утверждает, что, с точки зрения Аристотеля, господин обязан заботиться об интересах раба, а раб, с которым он обращается неправильно, просто перестает быть его собственностью, «ибо если собственностью является то, что используется для жизни, тогда то, что не используется для жизни, не может быть собственностью». Здесь, как и в других элементах своей интерпретации (см. ниже § 1.2, п. 2), Симпсон явно смешивает моральные категории Аристотеля с неморальными, в частности, неоправданно отождествляет «жизнь» (т.е. праксис, деятельность) с «морально благой жизнью» (идеальным, добродетельным праксисом). Его не останавливает даже такое очевидно нелепое (и подмечаемое им самим) следствие этого отождествления, как тот факт, что в таком случае используемое ради чего-то дурного (например убийства) копье перестает из-за этого быть собственностью того, кто использует его подобным образом.

власть, осуществляющаяся исключительно в интересах (συμφέρον) властвующего, является тиранической и худшей из всех (*E.N.* VIII.11 1160b2–9), и одновременно признает, что власть господина над рабом осуществляется как раз исключительно в интересах господина (т.е. без всякого учета интересов раба) и имеет именно тиранический характер (*E.N.* VIII.11 1160b29–30)²⁷. Отсюда же следует проблема, связанная с оптимистичными утверждениями Аристотеля из I книги «Политики» о том, что рабство справедливо для раба по природе (I.5 1255a1–2; 6 1255b4–9) и между рабом и господином возможна дружба (I.6 1255a12–14). В *E.N.* VIII.13 1161a30 – b10 Аристотель говорит о том, что при тирании или в отношениях между рабом и господином справедливости и дружбы или не может быть вообще (поскольку между властвующими и теми, над кем осуществляется власть, нет ничего общего), или она возможна ἐν τῷ μικρόν, «в ничтожной степени» (в той мере, в какой раб является не рабом, а человеком)²⁸.

²⁷ Что удивительным образом не мешает ему немедленно сказать, что в случае рабов такой род власти будет правильным (ὀρθή, 1160b31). Ср. III.6 1279a17–21; 7 1279a28–31; b6–7.

²⁸ Можно возразить, что между утверждениями «Политики» и «Никомаховой этики» о справедливости и дружбе в связи с рабством нет противоречия: в конце концов, в «Никомаховой этике» Аристотель также признает, что некоторая дружба и некоторая справедливость в связи с рабством возможна. Но это было бы поверхностным чтением текста. Что касается справедливости, то в «Никомаховой этике» Аристотель признает разве что ее ничтожную степень; в «Политике» же он уверенно говорит о полноценной справедливости без всяких оговорок – именно такая справедливость нужна ему для оправдания рабства, «ничтожная степень» справедливости для этого не подойдет. Более привлекательным аналогичный тезис может показаться в случае дружбы: в «Политике» Аристотель не делает такой ставки на тезис о возможности дружбы между рабом и господином, как на тезис о справедливости рабства, и в целом выражается весьма осторожно. Однако и в случае дружбы между двумя текстами существует сильное напряжение. Во-первых, «Политика» говорит о дружбе между рабом и господином именно как (ῆ) между рабом и господином, тогда как в «Никомаховой этике» возможность именно такой дружбы (с «рабом поскольку (ῆ) он раб») прямо отрицается. Во-вторых, в «Политике» возможность (и даже желательность) такой дружбы обосновывается ссылкой на общность интересов, тогда как в *E.N.* VIII.10–11 отрицается не только общность интересов, но и вообще наличие чего-либо общего между рабом и господином.

9) В конечном счете именно в этом странном и никак специально не обоснованном²⁹ систематическом отказе считать интересы раба чем-то значимым заключается, возможно, самая серьезная проблема аристотелевской теории рабства. Допустим, Аристотель прав, что существуют люди, от природы полностью лишенные делиберативной способности: мы бы сегодня, вероятно, назвали их умственно неполноценными³⁰. Правдоподобно, что такие люди будут ради своего же блага нуждаться

²⁹ Единственным его обоснованием является туманное утверждение о том, что раб является буквально не самостоятельным существом, но частью господина (своеобразной частью тела, отдельной от остального тела), а интересы части тождественны интересам целого (I.6 1255b9–12). Но этот тезис о том, что раб не более, чем часть господина, у которой не может быть собственных интересов, сам нуждается в обосновании. Единственным, что подходит на роль такого обоснования, являются аналогии отношений между господином и рабом с отношениями между мастером и инструментом и между душой и телом, к которым Аристотель неизменно прибегает, когда пытается показать, что интересы раба и господина неразличимы (I.4 1253b27 – b11; 5 1254a34–36; b4–9; 16–20; 6 1255b9–12; E.E. VII.9 1241b17–24) или что между рабом и господином не может быть ничего общего (E.N. VIII.13 1161a34 – b5). Но обе эти аналогии едва ли могут справиться с поставленной задачей. Отношения между душой и телом не могут служить адекватной аналогией, поскольку душа у Аристотеля не является отличной или отдельной от тела и не относится к нему как часть к целому (а именно таковы отношения раба и господина). Что касается отношения мастера и его инструмента, то, если мы подразумеваем под инструментом нечто неодушевленное, их интересы не совпадают, поскольку у инструмента вообще нет интересов (равно как и чего-то, что вообще было бы ему полезно). Наконец, если мы рассматриваем отношения мастера с одушевленным инструментом (что является наиболее близкой аналогией или даже описанием того, как Аристотель реально мыслит раба: последний представляет собой для первого отдельно существующий одушевленный орган, или инструмент (*ὄργανον*)), то такой инструмент вовсе не обязательно должен быть рабом (Аристотель и сам, прежде чем перейти к случаю рабов, приводит в качестве примера одушевленного инструмента помощника кормчего (*πρωτεύς*), которым вполне может быть и свободный человек, I.4 1253b27–29), а значит у него вполне могут быть собственные интересы, отличные от интересов распоряжающегося им мастера.

³⁰ К.Ф. Гуди (C.F. Goodey, «Politics, Nature, and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?», *Political Theory* 27, no. 2 (1999): 203–24) выступает

в определенном контроле и опеке со стороны более умственно развитых людей. Проблема заключается в пропасти, лежащей между этим последним тезисом и тезисом о том, что будет справедливым, если опекающие сделают таких людей своей собственностью, позволят себе не учитывать их интересы (в той мере, в какой они не совпадают с их собственными) и будут считать себя вправе заставлять их – в т.ч. против воли – выполнять тяжелый физический труд в своих интересах³¹.

против отождествления рабов с умственно неполноценными (точнее, со «слабоумными», но разница для него, думаю, не существенна). Мне трудно оспорить эту его позицию, поскольку, как и в других случаях с этой статьей, я не могу обнаружить в ее тексте чего-то, что можно было бы считать аргументом в ее поддержку.

³¹ Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:150; Barker, *The Political Thought*, 365; Smith, «Aristotle's Theory of Natural Slavery», 121–22; Kahn, «Comments», 30–1; Aristotle, *Politics: Books I and II*, ed. and trans. by Trevor J. Saunders (Oxford: Clarendon Press, 1995), 76; William W. Fortenbaugh, «Aristotle's Natural Slave», in *Aristotle's Practical Side* (Leiden: Brill, 2006), 261; Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics*, 42.

Юджин Грэвер (Eugene Garver, «Aristotle's Natural Slaves: Incomplete *Praxeis* and Incomplete Human Beings», *Journal of the History of Philosophy* 32, no. 2 (1994)), несмотря на готовность отстаивать состоятельность и внутреннюю согласованность теории рабства Аристотеля в ее общих чертах, в конечном счете согласен, что ее главная проблема кроется здесь: «Постыдным для Аристотеля должно считаться не его описание раба по природе. Настоящая проблема его теории состоит в том удобном соответствии, которое, по его мнению, создается природой между подобными людьми и соответствующим институтом [т.е. институтом рабства]. В отсутствие институциональной ячейки, которую нужно заполнить, мы могли бы сегодня скорее обратить нашу мысль к тому, как наполнить подобные души *θύρος* 'ом [необходимым для нормального функционирования их интеллектуальных способностей] или как нам организовать наши сообщества так, чтобы люди естественным образом развивали его в себе».

Ричард Краут (Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 295) также подчеркивает, со ссылкой на современную практику законного представительства недееспособных людей, что «право выносить решения за человека не обязательно предполагает права собственности на него». Однако он в то же время полагает, что в случае теории Аристотеля статус раба как собственности хозяина может быть оправдан как приносящий

§ 1.2

Этот список не является исчерпывающим. Кроме того, не все фигурирующие в нем проблемы одинаково подробно обсуждаются в исследовательской литературе, равно как не все они одинаково серьезны и разрушительны для теории рабства Аристотеля. Однако в своей совокупности они дают нам представление о том, почему теория естественного рабства Аристотеля может (хотя бы в первом приближении) показаться противоречивой и непоследовательной.

Если нашей целью является оправдать теорию Аристотеля изнутри нее самой, мы должны как-то справиться с перечисленными проблемами. К решению этой задачи можно подойти по-разному.

1) Мы можем попытаться признать, что указанные противоречия реальны и разрушительны для теории естественного рабства, но утверждать, что их наличие в текстах Аристотеля не свидетельствует о проблемах в его мысли и убеждениях, поскольку противоречивые высказывания не должны интерпретироваться нами как выражение собственных убеждений Аристотеля. Если теория рабства Аристотеля полна противоречий, то лишь потому, что он намеренно делает ее противоречивой, чтобы показать проблематичность института рабства. В I книге

рабу пользу, поскольку, будучи в положении наемного рабочего, живущего отдельно от господина и только иногда выполняющего для него работу, он не смог бы постоянно получать от того наставление, в котором состоит главная польза раба от общения с господином (Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, 298). Это представляется мне весьма слабым аргументом. Во-первых, раб явно не получает такого наставления, даже постоянно проживая в семье господина, поскольку для господина, с точки зрения Аристотеля, вредно часто посвящать себя в детали жизни и труда раба (1.6 1255b33–37; 13 1260b3–5), хотя иногда он и должен его увещевать (1260b7). Однако куда важнее, что, во-вторых, если мы вернемся к приведенной самим Краутом выше аналогии с современной практикой законного представительства недееспособных, то легко увидим: кто-то может находиться в чьей-либо власти, причем постоянно, и тем не менее не быть его собственностью, которой можно распоряжаться по своему усмотрению и интересами которой можно полностью пренебрегать.

«Политики», таким образом, содержится не обоснование института рабства, но его имплицитная критика. Я буду называть такого рода интерпретацию теории рабства Аристотеля *эзотерической*.

Так, Мэри Николс³² полагает, что все противоречия в теории естественного рабства Аристотеля оставлены им там намеренно: Аристотель, предъявляя читателю очевидно непоследовательную и противоречивую теорию, хочет продемонстрировать невозможность существования рабов по природе, чтобы показать, что функция обеспечения свободных людей всем необходимым для жизни, которую в современных ему государствах выполняют рабы, может быть переложена на эффективно организованную торговлю. Подобных взглядов, насколько я могу судить, также придерживается Томас Пэнгл, который считает, что в I книге «Политики» Аристотель критикует распространенные в Греции взгляды на рабство и рабовладельческие практики, выставляя их в максимально неприглядном свете и фактически высмеивая их³³.

К сожалению, Пэнгл для обоснования своей позиции вместо аргументов по большей части прибегает к восклицаниям об очевидной нелепости того или иного пассажа текста «Политики». В аргументации Николс большую роль играют утверждения о том, что раб по природе, как описывает его Аристотель, не может быть полезен своему господину³⁴. Из этого следует, что в той мере, в какой раб может быть полезен, его порабощение несправедливо, поскольку он не является рабом по природе³⁵. Кроме того, согласно Николс, Аристотель сам описывает в I.11 1258b28 наемных (а значит, свободных) рабочих, которые попадают под определение рабов по природе («те, кто полезны только своим телом»), – а следовательно, имеет в виду, что те,

³² Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition»; Mary P. Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1992), 19–35.

³³ Pangle, *Aristotle's Teaching in the Politics*, 42–51, 62–70.

³⁴ Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 174.

³⁵ Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 175; Nichols, *Citizens and Statesmen*, 20–3.

кто при образовании государства были рабами, при достижении ими развитого состояния должны стать свободными разнорабочими³⁶. Все это предельно слабые аргументы. Во-первых, Аристотель нигде прямо не говорит того, что пытается вложить в его уста Николс (что рабов по природе не существует; что рабство как институт несправедливо), и многократно утверждает прямо обратное³⁷. Во-вторых, линия мысли Николс была бы правдоподобна, если бы в следующих книгах «Политики», и особенно при разговоре об идеальном государстве, Аристотель ничего не говорил бы о рабстве. Однако он нередко говорит о нем (III.4 1277a33 – b7; 6 1278a2–13; b32–8; 9 1280a31–35; 17 1287b37–41; VII.2 1324b36–41) и прямо указывает, что в его идеальном государстве оно имеет место (VII.3 1325a24–27; 4 1326a17–25; 10 1330a26–30; 14 1333b38–1334a2; 17 1336a39 – b3). В-третьих, даже если опустить тот факт, что предполагаемое Николс определение раба по природе («полезный только телом», 1258b28), не является таковым (им является либо I.4 1254a14–17, либо 5 1254a14–18), ее аргументация в отношении этого места оказывается непоследовательной. Ранее она утверждала, что по Аристотелю тот, кто попадает под определение раба по природе, не может быть полезен господину ни для какой работы; здесь же она явно подразумевает, что попадающие под определение раба по природе наемные рабочие могут справиться с возложенными на них задачами.

Близко к эзотерической интерпретации стоит предложенная Уэйном Эмблером трактовка аристотелевской теории рабства. Эмблер считает, что настоящей целью Аристотеля в I книге «Политики» является «показать многочисленные различия, существующие между рабством по природе и рабством, как оно реально существует»³⁸. Теория естественного рабства служит некоторым регулятивным идеалом, который, если бы его можно было достигнуть, был бы действительно (в т.ч., судя по всему, по мнению самого Эмблера) справедлив и не содержал

³⁶ Nichols, «The Good Life, Slavery, and Acquisition», 180; Nichols, *Citizens and Statesmen*, 27.

³⁷ Cp. Kraut, *Aristotle*, 284–85.

³⁸ Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 396.

бы в себе ничего морально предосудительного³⁹. Одновременно Эмблер полагает, что в реальности он недостижим и что непоследовательность и противоречивость, которую демонстрирует аристотелевская теория естественного рабства, призвана показать эту недостижимость. Соответственно, как и у Николс, теория естественного рабства признается противоречивой и не имеющей своей целью обосновать справедливость реального института рабства. Однако, в отличие от Николс, Эмблер не только парадоксальным образом утверждает, что противоречивость теории естественного рабства не мешает описанной в ней картине быть морально приемлемой (никак этого, впрочем, не обосновывая)⁴⁰, но и говорит, что Аристотель поддерживает в своей политической мысли реальные институты рабства – просто не как справедливые в собственном смысле, а как необходимые и отражающие радикальную неискоренимость трений между требованиями природы (т.е. справедливости) и человеческим установлением⁴¹. Перечисленный набор тезисов, в поддержку которых выступает Эмблер, кажется мне внутренне несогласованным; каждый из них в отдельности – плохо подкрепленным аргументами и оторванным от текстов Аристотеля (в частности, тезис Эмблера, что то рабство, которое Аристотель допускает в свое идеальное государство в VII книге, не имеет никакого отношения к «рабству по природе» I книги, спотыкается о VII.14 1333b38–1334a2, где утверждается, что искусство войны требуется для того, чтобы поработать тех, кто

³⁹ Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 405.

⁴⁰ Кажется, в том же смысле можно понять позицию Уильяма Фортенбо (William W. Fortenbaugh, «Aristotle on Slaves and Women», in *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics*, ed. Jonathan Barnes, Richard Sorabji, and Malcolm Schofield (London: Duckworth, 1976), 137), который утверждает, что а) Аристотель формулирует теорию, которая не является ни непоследовательной, ни морально предосудительной, и б) «разумеется, в мире не существует рабов по природе, так что эта позиция остается чисто теоретической». Сам Фортенбо также никак не объясняет, почему именно позиция Аристотеля не является морально предосудительной (и, более того, впоследствии отказывается от этого тезиса: см. Fortenbaugh, «Aristotle's Natural Slave», 261), но можно предположить, что дело именно в ее чисто теоретическом характере.

⁴¹ Ambler, «Aristotle on Nature and Politics», 406–07.

заслуживает быть порабощенным – т.е., очевидно, рабов по природе). Как бы то ни было, в контексте интересующего нас вопроса важнее, что позиция Эмблера, даже если она верна, все равно оставляет Аристотеля открытым для моральной критики как проponenta рабства вне зависимости от справедливости этого института.

В целом стратегию эзотерической интерпретации можно кратко описать следующим образом: хотя Аристотель явно и прямо высказывает некоторые тезисы, обоснование этих тезисов непоследовательно и противоречиво; эта непоследовательность и противоречивость затем расценивается как указание на то, что на самом деле он хочет опровергнуть эти тезисы. Такая стратегия глубоко ущербна, учитывая, что за исключением голого желания дать выгодную (на наш взгляд) для Аристотеля интерпретацию текста у нас нет никаких оснований приписывать ему подобные намерения – в частности, из-за отсутствия хороших текстуальных подтверждений. В отсутствие в тексте или в исторической традиции, чего-то, что бы могло бы служить надежным свидетельством в пользу подобного намерения, мы обязаны прийти к более простому объяснению противоречивости предложенной теории: ее автор по какой-то причине (например в силу идеологической ангажированности) не замечает или игнорирует непоследовательность и противоречивость своей теории. В противном случае мы могли бы объяснить тайным умыслом любую противоречивую и непоследовательную аргументацию.

2) Эзотерическая интерпретация признает существование противоречий и проблем в аристотелевской теории рабства и делает отсюда вывод о наличии у Аристотеля некоего неочевидного умысла. Но можно, разумеется, пойти и по другому пути: отрицать само наличие в этой теории проблем и противоречий. Сторонник подобной стратегии будет утверждать, что в более тонкой интерпретации нуждается не намерение Аристотеля, но сама теория рабства, те ее элементы, которые кажутся нам проблематичными или непоследовательными: рассмотревшись к ним внимательнее, мы увидим, что они таковыми вовсе не являются.

Если теории рабства Аристотеля можно дать такую интерпретацию, которая покажет ее, как минимум, внутренне непро-

тиворечивой и последовательной, это могло бы кое-что дать для оправдания Аристотеля в моральном смысле. В частности, это открывало бы следующую линию защиты: аристотелевская теория рабства – это не просто случайное неотрефлексированное убеждение, но теория, к которой он пришел в результате добросовестного исследования. Она глубоко погружена и органично встроена в общую философскую систему Аристотеля и в ее рамках не является ни очевидно непоследовательной, ни вопиюще противоречивой. Поскольку Аристотель пришел к своей теории в результате тщательного рационального исследования, он не просто имел право ее придерживаться, но прямо-таки был обязан это делать – просто в силу интеллектуальной честности и исследовательской последовательности. Если мы в результате честного и добросовестного исследования пришли к результату, который нам не нравится, было бы неправильно отвергать этот результат лишь на основании наших предположений. А раз так, то и Аристотеля осуждать неуместно: даже если его теория ошибочна и морально проблематична, он просто честно пришел туда, куда привело его рассуждение.

Эта линия защиты кажется мне тоньше прочих, рассматриваемых в этой статье. И все же я не думаю, что Аристотеля можно оправдать подобным образом. Мне кажется, можно было бы попытаться оспорить и общий тезис о том, что человек, добросовестно совершивший исследовательскую ошибку, которая привела его к морально чудовищному тезису, никогда не подлежит осуждению. Впрочем, у меня нет уверенности на этот счет. Проще и быстрее будет показать, что аристотелевская теория рабства отнюдь не является примером хорошего и добросовестного исследования, в свете которого взятки гладки.

Начать следует с того, что представление, будто Аристотель пришел к основным положениям своего учения о природном рабстве в ходе внимательной самостоятельной теоретической работы, является в некоторой степени преувеличением. Значительная часть положений теории естественного рабства Аристотеля – как раз та, что вызывает наибольшее отторжение у современного читателя, – является, судя по всему, не более чем воспроизведением расхожих идеологических штампов

греческой культуры его времени⁴²: различие свободных людей и рабов видно по их телу⁴³; рабство одинаково выгодно и господину, и рабу⁴⁴; все варвары по природе своей являются рабами⁴⁵; греки не должны поработать греков⁴⁶.

Впрочем, нельзя сказать, что указанный факт служит решительным доводом против добросовестности теории Аристотеля. В самом деле, во-первых, метод Аристотеля вообще (и в этике в особенности) эндоксический, т.е. отталкивающийся в исследовании от распространенных представлений о некотором предмете. Во-вторых, распространенность некоторых представлений не является сама по себе признаком их ошибочности: в конце концов, куда было бы деваться Аристотелю, если бы он в ходе тщательной теоретической работы пришел к заключению, что эти распространенные представления верны? Поэтому вопрос о последовательности и добросовестности теории должен все же решаться прежде всего посредством рассмотрения ее собственного внутреннего устройства, а не сравнения с тем, насколько ее положения совпадают с предубеждениями эпохи.

Однако, как мы видели выше (§ 1.1), внутреннее устройство этой теории на первый взгляд также едва ли свидетельствует о ее последовательности и добросовестности. Впрочем, это первое впечатление может быть ошибочным. В последние 30 лет в аристотелистике получили достаточно широкое распространение попытки обосновать общую внутреннюю состоятельность и непротиворечивость теории рабства Аристотеля. Если бы какие-то из них достигли цели, это открыло бы путь к оправданию Аристотеля как добросовестно заблуждающегося (или даже просто правого) исследователя.

Попытки показать согласованность теории естественного рабства слишком многочисленны, чтобы подробно останавливаться на каждой из них. Однако большая их часть имеет

⁴² Cp. Lévy, «La théorie aristotélicienne», 213.

⁴³ Hom. *Od.* 24, 249–253; Theog. 535–538; Plat. *Rep.* VI 495 d–e.

⁴⁴ См. подборку релевантных мест в Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 187.

⁴⁵ Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 167–68.

⁴⁶ Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 187–88.

схожие черты, что позволяет объединить их в некий общий подход. Основной чертой этого подхода является попытка интерпретировать рабство как явление, которое для Аристотеля существует прежде всего в области моральной жизни, а не экономики, политики или антропологии. Я буду называть этот общий подход *этической интерпретацией* теории рабства Аристотеля⁴⁷. Этическая интерпретация не является эксплицитно сформулированной программой. Придерживающиеся подобной интерпретации теоретики не мыслят себя как представителей единого фронта и не объединяются друг с другом, чтобы противостоять кому-то другому. Тем не менее в попытке дать более внутренне согласованное прочтение теории рабства Аристотеля они предлагают весьма похожие линии ее истолкования. Складывающаяся на пересечении этих линий этическая интерпретация в общих чертах выглядит следующим образом.

Польза, которую раб получает от союза с господином, заключается не в безопасности или сохранности, которые обеспечивает ему сожителю со способным эффективно планировать его повседневную деятельность господином, а в возможности участвовать в моральной жизни и таким образом быть причастным к счастью⁴⁸. Раб лишен делиберативной способности, необходимой для полноценного морального существования, и союз с господином является единственным способом восполнить этот

⁴⁷ Уже после завершения основной работы над статьей я обнаружил, что Роман Платонов называет ту же линию интерпретации «этической трактовкой» рабства по природе (Р.С. Платонов, «Этическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля», *Этическая мысль / Ethical Thought* 20, № 2 (2020)).

⁴⁸ Pierre Pellegrin, «3. Hausverwaltung und Sklaverei (I 3–13)», in *Aristoteles: Politik*, hrsg. Otfried Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2001), 49–54; Kraut, *Aristotle*, 296–97; Pierre Pellegrin, «Aristotle's Politics», in *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012), 568–69; Pellegrin, «Natural Slavery», 108–12; Pierre Pellegrin, *L'Excellence menacée: Sur la philosophie politique d'Aristote* (Paris: Editions Classiques Garnier, 2017), 157–58; Р.С. Платонов, «Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля», *Полилог/Polylogos* 3, № 4 (2019); Платонов, «Этическая концепция рабства», 25–31; Аронсон, «Рабство. Происхождение беспокойства», 373. Ср. также Baruzzi, «Der Freie Und der Sklave», 20.

недостаток⁴⁹. При этом дефицит делиберативной способности у раба не является тотальным, но касается только ее специфической разновидности: способности к делиберации в высшем этическом смысле, позволяющей планировать и осуществлять полноценное и осмысленное *моральное* существование⁵⁰. Дефицит указанного рода делиберативной способности (в большинстве случаев) не является врожденным, но представляет собой приобретенное состояние⁵¹. Статус раба по природе, таким образом, связан не столько с отсутствием некоторых врожденных способностей, сколько с отсутствием добродетелей⁵². Как следствие, раб по природе может (в той или иной степени) приобрести необходимые моральные навыки, так что он перестанет быть рабом и будет достоин освобождения и интеграции в моральное сообщество свободных людей⁵³. Порабощение

⁴⁹ Schofield, «Ideology and Philosophy», 15–6; Darrell Dobbs, «Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery», *The Journal of Politics* 56, no. 1 (1994): 85–8; Garver, «Aristotle's Natural Slaves», 179–80; Martin Harvey, «Deliberation and Natural Slavery», *Social Theory and Practice* 27, no. 1 (2001): 53–5; Kraut, *Aristotle*, 296–98; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 107–08; Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 265–67; Pellegrin, «Natural Slavery», 102–05; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 146–47; Платонов, «Этическая трактовка рабства», 25–6, 31.

⁵⁰ Dobbs, «Natural Right», 80–6; Garver, «Aristotle's Natural Slaves», 174–77; Eugene Garver, *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together* (University of Chicago Press, 2012), 19–21; Harvey, «Deliberation and Natural Slavery», 48–51; Simpson, *Politics of Aristotle*, 37, 66; Kraut, *Aristotle*, 286–95; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 107–08; Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 244–53; Pellegrin, «Natural Slavery», 107–08, 111–12; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 152–53.

⁵¹ Dobbs, «Natural Right», 78–80; Simpson, *Politics of Aristotle*, 37; Kraut, *Aristotle*, 297–98; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 105; Pellegrin, «Natural Slavery», 106–07, 112–13.

⁵² Dobbs, «Natural Right», 80–6; Garver, «Aristotle's Natural Slaves», 175–76; Simpson, *Politics of Aristotle*, 37, 66; Harvey, «Deliberation and Natural Slavery», 52–3; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 107–08; Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 247–53; Garver, *Aristotle's Politics*, 20–1; Pellegrin, «Natural Slavery», 102–05, 108.

⁵³ Smith, «Aristotle's Theory of Natural Slavery», 115; Dobbs, «Natural Right», 86–92; Kraut, *Aristotle*, 297–98; Pellegrin, «Natural Slavery», 112–13; Simpson,

полезно для него именно потому, что представляет собой своего рода моральное воспитание со стороны обладающего добродетелями господина, готовящее его к переходу в моральное общество свободных.

Предложенное описание этической интерпретации рабства следует рассматривать скорее как общую схему направления, в котором разные авторы движутся иногда весьма по-разному. Не все сторонники этической интерпретации согласны с каждым из приведенных тезисов. И даже когда они согласны с конкретным тезисом, его специфическое понимание и аргументация в его пользу могут довольно сильно отличаться от того, каким образом его понимают и аргументируют другие сторонники этой интерпретации. Для полноценного обсуждения и опровержения этической интерпретации нужно было бы детально разобрать конкретные места из работ ее сторонников и показать невозможность интерпретировать конкретные пассажи Аристотеля предлагаемыми способами. К сожалению, в рамках настоящей статьи у меня нет такой возможности⁵⁴. Поэтому я ограничусь критикой существенных черт подхода в целом.

Для начала следует признать, что в целом предложенное направление интерпретации по-своему весьма привлекательно. Этика и политика не являются для Аристотеля отдельными областями исследования, но представляют собой единое целое (*E.N.* I.1 1094a23 – b11); его политическая мысль руководствуется в первую очередь именно этическими соображениями. Так, этическими являются и цель политического существования (напр. III.12 1282b14–23), и основания, на которых происходит выбор правильного государственного устройства (напр. IV.10 1295a34 – b1). Предположение о том, что на рабство Аристотель также смотрит прежде всего из моральной перспективы, выглядит на этом фоне достаточно правдоподобным. Однако правдоподобность такой интерпретации всецело умозрительна, поскольку она не подтверждается непосредственно текстами Аристотеля. Обосновывая справедливость рабства, он

«Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 113–14. Ср. Платонов, «Этическая трактовка рабства», 29–30.

⁵⁴ Однако я планирую сделать это в отдельной статье.

рассуждает в экономических и антропологических, а не моральных терминах. Польза раба от союза с господином, на которую эксплицитно указывает Аристотель, заключается в безопасности (σωτηρία), а не в участии в моральной жизни⁵⁵. Периодически речь действительно заходит о добродетели раба, но он говорит о ней либо чтобы обосновать ущербность рабской природы по сравнению с господской (I.6 1255a39ff.), либо пытаясь решить затруднительный вопрос о том, как у раба вообще может иметься какая-то добродетель (I.13). Ничто в текстах Аристотеля не подразумевает, что он имеет в виду, что раб черпает пользу в приобщенности к моральной жизни господина.

Впрочем, умозрительность и оторванность от текста Аристотеля не самая большая беда этической интерпретации. Значительно хуже, что она противоречит аристотелевским текстам. В частности, ее центральное утверждение о том, что раб лишен только некой специфической части делиберативной способности, просто удивительно: Аристотель прямо говорит, что раб лишен способности к делиберации *полностью* (ὅλως, I.13 1260a12). Немногим лучше обстоит дело и с утверждением, будто Аристотель не рассматривает поражение делиберативной способности и рабство в целом как врожденное состояние, но считает их приобретенными и подверженными изменению недостатками: вопреки этому Аристотель не только говорит, что его рабы являются таковыми по природе (φύσει), но и прямо указывает, что обсуждает случаи, в которых одни предназначены для господства, а другие – для подчинения *с самого рождения* (εὐθὺς ἐκ γενετῆς, I.5 1254a23; ср. также объяснение значения φύσει в E.E. II.8 1224b30–35)⁵⁶. Но даже если мы

⁵⁵ Предположение Пьера Пеллегрена (Pellegrin, «Natural slavery», 111, Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 157), что под σωτηρία в I книге «Политики» Аристотель имеет в виду «сохранение союза господина и раба» не выдерживает критики: в I.2 1252a31 сказано, что союз господина и раба возникает διὰ τὴν σωτηρίαν, «ради сохранения» (т.е. в традиционной интерпретации: ради «безопасности» или «выживания»). Если принять интерпретацию Пеллегрена, то выходит, что Аристотель говорит, что союз господина и раба возникает ради сохранения союза господина и раба: круг.

⁵⁶ Некоторые авторы (Dobbs, «Natural Right», 73–80; Goodey, «Politics, Nature, and Necessity»; Simpson, «Aristotle's Defensible Defence of Slavery», 103)

согласимся, что речь у Аристотеля действительно идет не о врожденном, а о приобретенном недостатке специфической способности, делающей возможной самостоятельную моральную жизнь, это не сделает интерпретацию многим лучше. Такая трактовка текста Аристотеля будет предполагать, что статус раба по природе связан не с недостатком когнитивных способностей, но с недостатком добродетели: дело не в том, что рабы не могут приобрести добродетель в принципе, но только в том, что они в данный момент ей не обладают. Но если они в принципе способны к добродетели, то они в принципе способны к полноценной жизни и к счастью – вопреки III.9 1280a31–34 и *E.N.* X.6 1177a8–9. Если же это так, то порабощение таких людей, т.е. тираническое господство над ними, позволяющее не учитывать их интересы, несправедливо даже согласно стандартам самого Аристотеля: тогда их случай ничем существенно не отличается от случая детей, у которых делиберативная способность (а значит, и способность к добродетели вообще) просто неразвита (*ἀτελής*, I.13 1260a13–14) и подлежит выработыванию под руководством взрослого (1260a31–33) и тираническая власть над которыми, т.е. господство как над рабами, несправедлива и несправедлива (*E.N.* VIII.12 1160b22–32).

Этическая интерпретация в своих наиболее сильных формах⁵⁷ представляет собой самую убедительную из известных мне попыток навести порядок в теории рабства Аристотеля и показать ее внутреннюю согласованность. Но эта попытка, насколько я могу судить, не достигает цели. Одни важные части этой интерпретации не подкреплены текстом Аристотеля, другие – прямо ему противоречат. Таким образом, этическая

пытаются реинтерпретировать понятие природы, представив его пластичным и никак не связанным в глазах Аристотеля с тем, что присуще кому-то от рождения или не может быть изменено. Я полагаю, что им не удастся привести удовлетворительные аргументы в пользу этого тезиса. Аргументы Доббса и Симпсона умозрительны и оторваны от текстов Аристотеля; у Гуди я вообще не могу обнаружить ничего, что можно было бы считать собственно аргументацией в пользу этого тезиса.

⁵⁷ Таковой мне кажется прежде всего ее вариант, предложенный в Heath, «Aristotle on Natural Slavery».

интерпретация не годится для того, чтобы показать, что теория Аристотеля непротиворечива, последовательна и добросовестна. И даже при самом благосклонном взгляде на это толкование теории рабства Аристотеля в его центре зияет дыра, для которой сторонники этической интерпретации не могут предложить никакой убедительной заплатки: столь же произвольный, сколь и сомнительный тезис о том, что человека с определенным когнитивным дефицитом можно сделать своей собственностью и полностью отказаться учитывать его собственные интересы (см. выше § 1.2, п. 9). Мне также неизвестна никакая другая интерпретация аристотелевской теории рабства, которая бы решала эту проблему. Между тем без упомянутого тезиса теория рабства Аристотеля разваливается: если интересами рабов нельзя пренебрегать, то власть, осуществляемая над ними, не может быть деспотической, но должна быть политической, т.е. рабы не могут быть вынесены за пределы политического сообщества и лишены доступа к благой жизни. Я не могу назвать теорию, построенную на произвольном и едва обоснованном тезисе добросовестной⁵⁸. В целом, насколько я могу судить, в отношении своей теории рабства Аристотель заслуживает критики не только за ее содержание, но и за интеллектуальную небрежность в ее построении.

3) Итак, в свете проблем и противоречий в тексте Аристотеля мы можем, с одной стороны, признать их наличие и утверждать, что оно свидетельствует о тайном замысле, который оправдывает Аристотеля (1), или, с другой, доказывать, что эти противоречия и проблемы являются мнимыми, и в действительности теория рабства Аристотеля вполне последовательна, и этот факт отводит от него осуждение как от добросовестно заблуждавшегося исследователя (2). Есть и промежуточный путь: признавая формальное наличие проблем и противоречий в тексте, одновременно немедленно отрицать их, апеллируя к тому, что «Аристотель не мог считать, что А, поскольку в другом месте он прямо утверждает, что не-А (или утверждает Б, из которого явно следует не-А)».

К этой изначально несколько сомнительной тактике редко прибегают как к основному способу отвести от Аристотеля

⁵⁸ Kahn, «Comments», 29–31.

подозрения. И все же частота подобных апелляций, сделанных между делом и брошенных вскользь, слишком высока, чтобы совершенно игнорировать их при обсуждении попыток оправдать Аристотеля. Вот лишь несколько примеров.

Аристотель не может считать рабов по природе слабоумными или имеющими врожденные интеллектуальные дефекты, поскольку «едва ли он мог убедить себя в том, что подобный портрет раба реалистичен»⁵⁹ или же потому что это противоречит его рекомендации оставлять для рабов возможность быть отпущенными на свободу⁶⁰. Он также не может считать, будто рабы лишены рациональной способности, поскольку в других местах он признает, что они умны⁶¹ и даже прямо говорит, что они обладают разумом⁶², а также поскольку он считает всех варваров рабами по природе и не может предполагать, будто они лишены рациональной способности⁶³. Или иначе: он не может буквально иметь в виду, что варвары являются рабами

⁵⁹ Kraut, *Aristotle*, 284.

⁶⁰ Dobbs, «Natural Right», 79–80.

⁶¹ Там же, 79.

⁶² Pellegrin, «Natural Slavery», 101; Платонов, «Социально-политическая трактовка рабства», разд. 12. Платонов при этом осознает, что делает выбор в пользу одного из двух противоречащих друг другу утверждений Аристотеля и в прим. 32, ссылаясь для подтверждения мысли о том, что рабы по природе у Аристотеля обладают разумом на I.13 1259b25–30, говорит: «Выше уже приводилось прямо противоположное высказывание Аристотеля – фрагмент Pol 1254 b 20. Это еще раз показывает, что для понимания концепции нужно восстанавливать контекст рассуждений, а не просто противопоставлять отдельные фразы, ловя Аристотеля на мнимых противоречиях». Я не уверен, что сам факт того, что Аристотель в одном месте говорит одно, а в другом – нечто прямо противоположное, показывает именно это, но с пафосом необходимости учитывать контекст полностью солидарен. Однако хотелось бы все же, чтобы помимо этого общего и безусловно правильного соображения было также указано, как именно оно применимо к данному случаю и почему позволяет предпочесть один тезис Аристотеля другому. В отсутствие объяснения этого общая апелляция к контексту как к ключу от всех дверей выглядит походящей на догматической предпосылке, что в текстах Аристотеля не может быть подлинных противоречий.

⁶³ Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 244–46; Pellegrin, «Natural Slavery», 107; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 152–53.

по природе, поскольку, согласно его же собственным представлениям, сообщество, полностью состоящее из рабов, было бы нежизнеспособно⁶⁴. Или еще раз в обратную сторону: он не может подразумевать, что рабы нуждаются в господах для выживания, поскольку варвары, являющиеся рабами по природе, выживают без господ⁶⁵. То же самое в случае делиберативной способности: Аристотель не может иметь в виду, что она полностью отсутствует у раба, поскольку «в других местах он едва ли настолько же категоричен в своей оценке интеллектуальной ущербности раба»⁶⁶ или же потому, что он иногда описывает даже животных как рассудительных (а значит обладающих способностью к делиберации), а что верно для животных, точно должно быть верно в случае рабов⁶⁷. И так далее.

Подобные апелляции удивительны. Нам предлагается просто игнорировать утверждение А, прямо сделанное Аристотелем в одном месте, потому что в другом месте он делает утверждение Б, которое противоречит А. Но, для начала, почему не наоборот? Почему нам, если мы позволяем себе что-то просто исключать из текста, следует убирать А, а не Б? Как можно заметить по приведенной выше подборке, пользуясь таким методом, можно сделать как вывод о том, что Аристотель не считает, будто все варвары являются рабами по природе, поскольку они не могут быть лишены делиберативной способности, так и обратное заключение: Аристотель не считает, будто рабы не могут быть лишены делиберативной способности, поскольку все варвары являются рабами по природе (а у азиатских варваров делиберативная способность явно есть).

В качестве способа обосновать выбор исключаемых утверждений Аристотеля (когда такое обоснование вообще предлагается – а это, следует заметить, происходит удивительно нечасто) обычно ссылаются на то, что мы должны в своем отборе тезисов стремиться к тому, чтобы на выходе получить наиболее связную и внутренне согласованную картину мысли Аристотеля,

⁶⁴ Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», 250.

⁶⁵ Pellegrin, «Natural Slavery», 111; Pellegrin, *L'Excellence menacée*, 155–56.

⁶⁶ Dobbs, «Natural Right», 78.

⁶⁷ Pellegrin, «Natural Slavery», 112.

поскольку (а) такова стандартная интерпретационная процедура при обнаружении в тексте противоречий – и применительно к другим теориям Аристотеля, в рамках которых мы сталкиваемся с подобными трудностями, мы имеем богатый опыт ее применения и (б) Аристотель хорошо зарекомендовал себя как человек, способный к рациональному рассуждению; следовательно, мы должны исходить из предположения о том, что и в данном случае он должен рассуждать разумно и связно⁶⁸.

В ответ на это я должен заметить следующее. Во-первых, такой способ рассуждения возвращает нас к стратегии оправдания Аристотеля через обоснование внутренней согласованности его теории рабства (и большая часть прибегающих к подобным апелляциям авторов действительно работает в этом направлении). Выше я уже показал, что эта стратегия проваливается: интерпретации, «спасающие» Аристотеля, требуют мощных усилий, крайне неестественного прочтения многих мест и додумывания за Аристотеля многого из того, чего он не говорил; более того, даже прибегая ко всем этим средствам они не достигают успеха. Во-вторых, что касается (б), то следует заметить, что случаи, когда разумные и рациональные люди делают ангажированные идеологически заряженные утверждения, когда дело касается определенного рода политических вопросов, засвидетельствованы, по крайней мере, ничуть не хуже, чем рациональность Аристотеля. В-третьих, что касается (а), то стандартная интерпретационная процедура все же едва ли подразумевает, что мы можем полностью исключать какие-то свидетельства текста, не предлагая никакого хорошего объяснения тому, почему они в тексте встречаются; между тем именно так обычно поступают апеллирующие в данном случае к тому, что «Аристотель не мог верить, что...». В целом, безусловно, следует согласиться, что Аристотель не мог верить в несовместимые тезисы, мысля взвешенно и рационально. Но именно это в данном случае и под вопросом. Отличие других случаев корпуса текстов Аристотеля, где мы можем работать над заполнением лакун и реинтерпретацией определенных тезисов для согласования, состоит прежде всего как раз в том, что в большинстве из них

⁶⁸ Heath, «Aristotle on Natural Slavery», 245.

у нас нет оснований подозревать ангажированность Аристотеля. Читая любой текст, мы, разумеется, должны быть достаточно благосклонны к автору, чтобы предполагать его базовую последовательность и разумность (principle of charity)⁶⁹, но мы не можем быть столь благосклонны, чтобы в качестве интерпретационной посылки исходить из его непогрешимости и идеальной рациональности. Наша интерпретация должна быть наиболее правдоподобной, учитывая все имеющиеся у нас свидетельства – включая свидетельства о том, что при разговоре на определенные темы люди склонны обнаруживать в своей рациональности слепые пятна. Учитывая плачевное в теоретическом смысле состояние аристотелевской теории рабства, я полагаю, что наиболее простой и правдоподобной интерпретацией имеющегося перед нами текста будет именно трактовка, исходящая из ее ангажированности.

4) Наконец, существует еще один тип интерналистской стратегии оправдания Аристотеля, который, хотя и значительно реже, но все же можно встретить. Он заключается, с одной стороны, в признании проблематичности и даже моральной предосудительности теории рабства Аристотеля, с другой стороны, в указании на то, что при внимательном рассмотрении мы увидим стоящую за ней здравую мысль, отсылку к некоторой вполне современной проблеме, в решении которой мы, возможно, продвинулись не далее, чем теория рабства Аристотеля.

Наиболее компактный и отчетливый вариант этой линии мысли, на мой взгляд, сформулировал Олоф Жигон⁷⁰. Он утверждает, что причиной, по которой Аристотеля заботит обоснование рабства, на самом деле являются сложные отношения между «жизнью» (τὸ ζῆν) и «благой жизнью» (τὸ εὖ ζῆν) в его системе мысли. Под «жизнью» Аристотель имеет в виду существование, вполне обеспеченное «необходимым» (τάναυκαῖα) для его поддержания: едой, жилищем, одеждой и т.д. Под «благой

⁶⁹ В этом стоит полностью согласиться со Скофилдом (Schofield, «Ideology and Philosophy», 14).

⁷⁰ Gigon, «Die Sklaverei bei Aristoteles», 272–74, 282–83; ср. также Barker, *The Political Thought*, 370–73; Lévy, «La théorie aristotélicienne», 208; Garnsey, *Ideas of Slavery*, 6–7; Pellegrin, «Aristotle's Politics».

жизнью» он имеет в виду полноценное человеческое существование, сопряженное с реализацией добродетелей: на практике она представляет собой жизнь, проводимую в политической и/или теоретической деятельности. «Благая жизнь» требует для себя «жизни» *simpliciter*: чтобы человек мог вести существование, связанное с реализацией добродетелей, его потребности в необходимом уже должны быть удовлетворены. Однако деятельность, направленная на обеспечение «жизни», несовместима с деятельностью, направленной на достижение «благой жизни» и, более того, губительна для последней: у того, кто вынужден заниматься трудом для обеспечения себя необходимым, не только нет досуга (σχολή), который требуется для того, чтобы практиковать добродетель и в целом заниматься делами, придающими человеческой жизни ее полноценный смысл, но и сама его «экономическая» деятельность, по Аристотелю, портит его характер, делая мелочным, расчетливым и неспособным думать об общем политическом благе (см., напр., VII.9 1328b37–1329a3). Поэтому для того, чтобы человек мог полноценно реализовать свое существование, он должен быть обеспечен необходимым для жизни, но не должен работать над добычей этого необходимого сам, поскольку такая работа делает эту реализацию невозможной. Необходимость рабства в обществе Аристотеля обусловлена сочетанием указанных фактов: чтобы одни люди могли вести полноценное существование, или «благую жизнь», должны существовать другие люди, которые лишены к такой жизни всякого доступа. По большому счету эта проблема вполне современна: не предполагает ли во все времена возможность одних людей вести полноценную в интеллектуальном, духовном и моральном плане жизнь существования других людей, лишенных такой возможности именно в силу того, что они обеспечивают ее для первых?

Отвечать на подобные соображения можно двумя способами.

Во-первых, можно вновь указать, что даже если за теорией рабства Аристотеля действительно стоят подобные соображения, в их упорядочивании и обосновании он все так же непоследователен. Стоит вспомнить, что для Аристотеля раб – это одушевленный инструмент для совершения поступков, а не для

производства вещей, тогда как добыча необходимого связана именно с последним. Кроме того, даже если предположить, что эта проблема реальна и может быть сформулирована именно таким образом, из этого никак не следует, ни что (а) людям, неспособным – в силу ли врожденных ограничений или просто в силу сложившихся обстоятельств – достичь высот полноценного существования, должно быть полностью отказано во *всякой* способности к «благой жизни», ни тем более что (б) такие люди должны быть собственностью других людей. Даже в рамках мысли самого Аристотеля нетрудно показать отсутствие подобных следствий: в частности, он не включает в число граждан своего идеального государства (т.е. тех людей, которым, собственно, будет доступна «благая жизнь») многочисленное сословие ремесленников и поденных рабочих, однако не отказывает им в статусе свободных и распоряжающихся собой самостоятельно людей. Для удовлетворения потребности в необходимом для жизни полису Аристотеля рабы отнюдь не обязательны⁷¹.

Впрочем, подобные возражения в известной степени нивелируются тем, что защищающий Аристотеля подобным образом уже признал проблематичность и непоследовательность системы Аристотеля: он просто указывает далее, что за многочисленными проблемами и противоречиями скрывается важная и здравая мысль. Но если так, то следует заметить, что какая бы здравая мысль за некоторой морально сомнительной теорией ни скрывалась, ее наличие где-то в глубинах теории едва ли может служить оправданием эксплицитного содержания этой теории. За любой морально сомнительной теорией или системой взглядов можно в итоге найти какую-то здравую мысль, от которой она отталкивается, но последней вряд ли можно оправдать первую.

⁷¹ Ср. Pellegrin, «Hausverwaltung und Sklaverei», 47.

§ 2

Перейдем теперь к экстерналистским, т.е. отталкивающимся от внешних по отношению к самой теории рабства факторов, способам оправдания этой теории. Их удобно разделить на два типа: (1) условно психологические, т.е. отсылающие к неспособности Аристотеля помыслить неприемлемость рабства, учитывая, насколько оно было распространено в его обществе, и (2) условно исторические, утверждающие, что его взгляды в контексте их исторической ситуации нельзя считать морально неприемлемыми, а возможно, даже следует рассматривать как весьма прогрессивные.

1) Взгляды Аристотеля на рабство нередко, хотя, как правило, и не слишком подробно и тщательно, оправдывают тем, что Аристотель был не более чем продуктом своей эпохи: что взять с греческих философов, когда все греки придерживались тех же взглядов. Еще Целлер завершал свое обсуждение проблем теории рабства Аристотеля словами «греческая мораль и греческий образ мысли были слишком сильны в Аристотеле, чтобы позволить ему сделать более логичное заключение о том, что человек как таковой не может быть рабом»⁷², впрочем, предлагая это скорее как объяснение, чем как оправдание взглядов Аристотеля. Роберт Шлайфер, также не горя желанием оправдать эти взгляды, все же хорошо показывает, что они в значительной степени были эпифеноменом расхожих греческих стереотипов классической эпохи о рабстве⁷³. Но есть и те, кто находит в подобных соображениях по крайней мере частичное оправдание образу мыслей Аристотеля. Так, Коплстон прямо утверждает, что оправдание Аристотелем института рабства является по большей части «исторической случайностью»⁷⁴. В той или иной мере к этому ходу мысли прибегают

⁷² Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. 2, T. 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 3. Aufl. (Leipzig: O.R. Reisland, 1879), 693.

⁷³ Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 43–6.

⁷⁴ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, *Greece and Rome* (London: Burns Oates & Washbourne, 1946), 352.

при обсуждении теории рабства Аристотеля и многие другие исследователи⁷⁵.

Я готов допустить, что в случае большинства греков классической эпохи их поддержку института рабства можно было бы оправдать подобным образом: давление распространенных в обществе и принимаемых как нечто само собой разумеющееся взглядов в отсутствие достаточной интеллектуальной оснащенности и мотивации для того, чтобы задаться вопросом об их основательности, действительно, вероятно, приводит к некритическому восприятию традиционных воззрений почти с неизбежностью. Однако применительно к Аристотелю подобный ход мысли весьма неубедителен: в конце концов, мы не можем заподозрить его в отсутствии интеллектуального инструментария, способного позволить ему преодолевать общие места греческой мысли своей эпохи. Философы в силу самой природы своего дела должны быть в состоянии критически относиться к распространенным в их обществе убеждениям и исследовать их на прочность. Чем можно было бы защитить, например, Ксенофонта, тем едва ли выйдет оправдать Аристотеля.

На это можно было бы, в свою очередь, возразить, что даже для самых тонких и добросовестных умов критическая дистанция к убеждениям их культуры возможна только до определенной степени. Так, например, расистские элементы мысли Юма или Канта подобным образом оправдать было бы нельзя, потому что в их времена было довольно людей, которые подобных взглядов не разделяли, и сама идея о непредвзятом отношении к расе в XVIII в. существовала. Но, возможно, рабство было вплетено в ткань греческого общества настолько прочно, что представить его как нечто предосудительное было для греков невозможно? Тогда действительно, осуждая Аристотеля, мы требовали бы от него слишком многого. В духе этого рассуждения Ричард Малган замечает, что никто в античности не отстаивал тезис о необходимости устранения рабства как института, и поэтому Аристотель *de facto* в своей мысли о рабстве был поставлен перед выбором: либо нужно найти некоторое

⁷⁵ Ср., например, Ross, *Aristotle*, 241, 243; Barker, *The Political Thought*, 368, 375–76, 389.

обоснование для рабства в природе человека, либо признать, что рабство обосновывается простым правом сильного; в рамках этой альтернативы Аристотель явно совершил предпочтительный выбор⁷⁶. Схожим образом, видимо, нужно понимать вопрошание Тревора Сондерса: «Но в мире, в котором рабство было широко распространено и редко ставилось под вопрос, а отношения работников и работодателей были намного менее развиты, чем сегодня, как еще было Аристотелю выразить институциональным образом его пессимизм в отношении интеллектуальных способностей некоторой части населения?»⁷⁷.

Подобные рассуждения также не кажутся мне убедительными. Лучшим источником свидетельств о том, что были и не были в состоянии представить себе греки, служит сам текст «Политики» Аристотеля⁷⁸. Все та же книга I отлично показывает: мысль о том, что рабство – нечто дурное и по самой своей природе морально недопустимое, вполне доступна как Аристотелю, так и его современникам. Аристотель прямо упоминает и обсуждает теории, согласно которым любое рабство – несправедливо и противостоит природе (I.3 1253b18–22; 1254a17–20; I.6 1255a3–12)⁷⁹. Сам он эти взгляды отвергает и утверждает, что хотя рабство может быть несправедливым, бывает и совершенно справедливое рабство – в тех случаях, когда человек по самой своей природе является рабом. В свете текста «Политики»

⁷⁶ Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, 43–4.

⁷⁷ Aristotle, *Politics*, 76.

⁷⁸ Но см. также источники в Schlaifer, «Greek Theories of Slavery», 199–201.

⁷⁹ Утверждения о том, что упоминаемые Аристотелем теории, говорящие о несправедливости рабства, нужно понимать как софистические теории, утверждающие, что справедливости вообще не существует и в обществе царит исключительно право сильного (напр. Goodey, «Politics, Nature, and Necessity», 210), не имеют под собой оснований. Предположение о том, что Аристотель говорит о софистических теориях, разумно. Однако гипотеза, согласно которой софистические теории должны быть единообразны в отрицании существования справедливости и признании права сильного, безосновательна. К тому же теория, которую описывает Аристотель, прямо говорит о противоположности и несправедливости рабства (признавая таким образом существование природного и справедливого) и эксплицитно отрицает, что справедливость определяется правом сильного.

едва ли можно усомниться в том, что Аристотель прекрасно способен помыслить идею о несправедливости рабства, и едва ли мы вправе использовать историцистский тезис о том, будто он не мог этого сделать.

2) Иногда говорят, что, хотя Аристотель был теоретиком рабства, его теория рабства была с исторической точки зрения прогрессивной на фоне распространенных в его время воззрений на этот институт. Поскольку раб является для Аристотеля одушевленным орудием (ὄργανον) для совершения поступков (πρᾶξις), а не для изготовления вещей (ποίησις, I.3 1253b27–1254a8), то рабство в его теории является патриархальным и свободно от большинства злоупотреблений, которые мы связываем с рабством индустриальным⁸⁰. Например, он рекомендует хозяевам хорошо обращаться со своими рабами (I.6 1255b9–15), вразумлять их (I.13 1260b5–7)⁸¹, а также мотивировать возможностью заслужить верной службой свободу (VII.10 1330a31–33)⁸². Кроме того, завещание Аристотеля показывает его как милосердного хозяина, действительно отпускающего некоторых рабов на свободу (D.L. *Vitae* V.11–16). Его теория также подразумевает, что значительная часть реально существующего рабства несправедлива, поскольку поработанные не являются рабами по природе (I.6 1255a21–32). Она сужает сферу поработанных до узкой категории людей, выполняющих узкую категорию работ, делая невозможным порабощение умных и интеллектуально развитых людей и греков в целом. Последний факт кажется многим особенно важным, поскольку он кладет конец варварской практике порабощения греков греками в результате завоеваний. В свете этого многим кажется, что на Аристотеля можно смотреть скорее как на «автора предложений

⁸⁰ Barker, *The Political Thought*, 360–63; Ross, *Aristotle*, 241–42.

⁸¹ Это особенно подчеркивает Фортенбо (Fortenbaugh, «Aristotle on Slaves and Women», 136), который видит в рекомендациях в I.13 1260b5–7 прогрессивную альтернативу взгляду Платона, согласно которому рабам следует просто давать приказы, не заботясь об их увещании и убеждении (*Leg.* 777e5–778a1).

⁸² John Gillies, «Introduction», in *The Politics and Economics of Aristotle*, под ред. Edward Walford (London: H.G. Bohn, 1853), XXVIII.

по реформированию рабства, чем защитника этого института»⁸³. Некоторым даже представляется, что его теорию рабства можно рассматривать в т.ч. (или даже прежде всего) как атаку на этот институт⁸⁴.

Проблема подобной стратегии оправдания Аристотеля, на мой взгляд, заключается, с одной стороны, в частных недостатках ее отдельных элементов, а с другой – в общей неудовлетворительности выбранной линии защиты.

Частные недостатки связаны с каждым (или, по крайней мере, с большинством) из конкретных утверждений, приведенных выше. Да, из описания Аристотелем сущности раба должно следовать, что подразумеваемое им рабство является патриархальным, но на деле он вполне готов допустить рабов, занимающихся не домохозяйством, а производством⁸⁵, и, более того, в его идеальном государстве земледелие полностью отдано на откуп рабам (VII.10 1330a23–26). Подобную систему трудно назвать патриархальным рабством⁸⁶. Относительно сужения сферы и общего числа рабов не похоже, что это так: куда более похоже, что Аристотель «более-менее некритически

⁸³ Newman, *The Politics of Aristotle*, 1:151. См. также в целом 1:151–55.

⁸⁴ Barker, *The Political Thought*, 369; Martha C. Nussbaum, «Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato», в *Essays on Aristotle's Ethics*, под ред. Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980), 420; Schofield, «Ideology and Philosophy», 11; Garver, *Aristotle's Politics*, 25. Экстремальной версией этой позиции служит тезис о том, что аристотелевская теория рабства в действительности представляет собой исключительно завуалированную критику рабства как явления: см. выше § 1.2, п. 1.

⁸⁵ См. выше § 1.1, п. 7.

⁸⁶ Дарел Доббс (Dobbs, «Natural Right», 88–92) пытается оправдать земледелие как занятие для рабов на том основании, что оно должно способствовать их нравственному совершенствованию. Хотя подобное представление находит частичную поддержку в популярной греческой морали, аргументация Доббса совершенно умозрительна и оторвана от текстов Аристотеля: занятия, которыми люди предаются для обеспечения себя необходимым (в их число входит и земледелие), являются по определению рабскими, отнимают у нас время, необходимое для благой жизни и, таким образом, не могут способствовать нравственному совершенствованию (см. выше § 1.2, п. 4).

полагал, что большинство рабов в его собственном обществе являются рабами по природе»⁸⁷. Наконец, многократно воспеваемая рекомендация мотивировать рабов будущей свободой, как возможный прогрессивный элемент аристотелевской теории, либо входит в противоречие с ее ядром, либо на деле оказывается еще более морально проблематичным, чем кажется на первый взгляд. Если Аристотель действительно рекомендует хозяевам отпускать рабов за верную службу, это противоречит самим основам его теории рабства: рабу самому лучше быть рабом, порабощение для него справедливо и полезно – как минимум, потому что оно способствует его «выживанию»⁸⁸. Поэтому некоторые исследователи понимают рекомендацию иначе: хозяева должны говорить рабам, что когда-нибудь их отпустят, но на самом деле этого не делать⁸⁹. В таком случае от прогрессивности остается мало.

Эти частные проблемы, однако, представляются мне второстепенными в свете общей неудовлетворительности этой линии защиты, если рассматривать ее как полноценную попытку оправдать Аристотеля (следует признать, что таковой она на практике является довольно редко). Описанная выше защита, не оспаривая, что Аристотель отстаивает справедливость рабства, равно как и того, что рабство является морально предосудительным, доказывает, что тот конкретный род рабства, который он отстаивает, не столь плох, как некоторые другие. Мне представляется, что это в некоторой степени подобно попытке защитить кого-то, утверждая, что он только ограбил прохожего, тогда как мог бы еще и убить. Возможно, указание на то, что в его обществе, грабя, обычно еще и убивают, может помочь поместить его поступок в перспективу и отнести к нему с несколько большей симпатией. Но едва ли таким образом мы можем кого-то по-настоящему оправдать.

⁸⁷ Schofield, «Ideology and Philosophy», 21.

⁸⁸ См. выше § 1.1, п. 6.

⁸⁹ Если я правильно понимаю, именно это подразумевает Скофилд (Schofield, «Ideology and Philosophy», p. 22, n. 44).

§ 3

Можно попробовать оправдать Аристотеля и еще одним способом. Иногда в ответ на выражаемую по поводу мыслей о рабстве Аристотеля тревогу приходится слышать требование прекратить морализаторство. Мол, есть нечто само по себе неуместное в том, чтобы публично выдвигать подобные моральные требования: попросту говоря, это отдает ханжеством и парткомовским публичным отчитыванием.

Нелюбовь к феномену пропесочивания на партсобраниях можно понять и ей можно симпатизировать. Однако позиция критиков морализаторства довольно неустойчива. Во-первых, нельзя не заметить, что, требуя прекратить морализаторство, они выдвигают публичное моральное требование не выдвигать публичных моральных требований, что само по себе не очень последовательно. Во-вторых, обобщая эту проблему, можно предположить, что большинство таких людей не готово было бы сказать, что предъявление моральных требований неуместно никогда и, соответственно, что апелляция к неприемлемости морализаторства является хорошей защитой против любого выдвигаемого морального требования. Например, современный рабовладелец, пытающийся защититься от моральной критики ссылкой на неуместность публичного предъявления моральных требований, выглядел бы одновременно нелепо и чудовищно. Таким образом, в каких-то случаях предъявление морального требования, вероятно, действительно будет ханжеством, но явно не во всех. Нетрудно указать *in abstracto* те случаи, в которых оно им будет: таковыми будут случаи, в которых такое предъявление будет собственно морализаторством, т.е. апелляцией к моральным соображениям в контексте, в котором они не являются релевантными. Навскидку не ясно, почему моральные соображения могли бы считаться нерелевантными в контексте обсуждения теории рабства Аристотеля и почему его критика за эту теорию, таким образом, не могла бы рассматриваться как случай предъявления вполне здравого морального требования.

Единственный возможный ответ, который приходит мне в голову, заключается в апелляции к чему-то вроде веберовского

принципа свободы от оценки: как ученые мы смотрим на Аристотеля и его теории как на предметы своего исследования, и моральная оценка этих предметов была делом вредным и неуместным, поскольку компрометировала бы чистоту и объективность нашего исследования.

Стремление к профессионализму и объективности опять же похвально, но я не думаю, что мы можем тут им прикрыться. Во-первых, принцип свободы от оценки не является неоспоримым *desideratum*’ом даже в тех сферах исследования, для которых его предлагал сам Вебер. Впрочем, чтобы не вдаваться в трудный спор об оценке в общественных науках, проще указать, что, во-вторых, он явно неприменим (поскольку делал бы ее невозможной) в моральной философии, в рамках которой разворачивается рассуждение «Политики» Аристотеля. Если мы хотим отнестись к рассуждениям Аристотеля не как к любопытным древностям, представляющим собой чисто исторический интерес, но как к полноценному исследовательскому усилию, мы должны подходить к его имеющим вполне осознанно в них вложенный моральный вес высказываниям именно как к таковым. Аристотель строит моральную теорию, и рациональная оценка моральной теории невозможна без моральных оценок. В-третьих, даже если принять принцип свободы от оценки в исследовании, то исследовательская установка явно не является единственной, в рамках которой можно смотреть на теорию рабства Аристотеля. Мы вполне можем обратиться к этому вопросу в рамках политического или собственно морального дискурса. Другое дело, что всегда лучше, чтобы этот политический и моральный дискурс разворачивался с опорой на факты и рациональные модели рассуждения – т.е. осуществлялся в русле рационального коллективного исследования вопроса. Что само по себе возвращает нас к сомнительности универсальной применимости принципа свободы от оценки (опирающегося в конечном счете на чрезвычайно узкое веберовское представление о рациональности как об инструментальной рациональности) в исследовании.

* * *

Подводя итог, я должен сказать, что не вижу способа, которым мы могли бы вполне оправдать Аристотеля в том, что касается его теории рабства. Соответственно, я полагаю, что он вполне заслуживает за нее осуждения. В заключение я хотел сказать пару слов о том, какой именно вид может принимать это осуждение. Как мы могли бы осуждать Аристотеля?

Для начала мы могли бы просто честно держать в голове, что его моральные взгляды в этом отношении оставляют желать лучшего и не избегать этой темы как чего-то пустого или недостойного обсуждения. В этом я не вижу проблемы. Многим, однако, кажется, что этого недостаточно; они склонны в таких случаях требовать более значимого и более публичного осуждения. Должны ли мы, например, изъять памятники Аристотелю из публичных общественных пространств – с улиц и площадей, из музеев? Из музеев, конечно, нет – хотя бы потому что изображения в музеях выполняют иную, отчетливо неполитическую (или, по крайней мере, совершенно иначе политическую) функцию. Насчет улиц и площадей я тоже не уверен, но вполне допускаю, что это можно обсуждать: возможно, человек, который утверждал, что рабство не просто справедливо, но благо раба заключено в его рабстве, не должен быть символическим идеалом нашей общественной жизни, какие бы другие заслуги за ним ни числились. Впрочем, повторяюсь, полной уверенности в этом вопросе у меня нет.

Но некоторым может показаться, что мало и этого, и стоит рассмотреть вопрос об изъятии Аристотеля из куррикулума и интеллектуальной традиции. С этим я определенно не согласен. Во-первых, при обдумывании *такого* решения справедливым будет рассматривать Аристотеля в целом; а когда мы рассматриваем его подобным образом, его заслуги перевешивают его прегрешения. Во-вторых, я полагаю, что в редактировании интеллектуальной истории есть нечто морально дурное само по себе. В-третьих, это просто контрпродуктивный шаг. Изъяв из интеллектуального обращения Аристотеля, мы куда больше навредим себе как обществу, чем поможем. Отказ от символической логики в силу того, что Фреге был антисемитом, или

от теории структуры молекулы ДНК, поскольку Джеймс Уотсон придерживается, мягко говоря, довольно оригинальных взглядов на вопросы расы и пола, был бы отмораживанием ушей назло маме. То же и с Аристотелем.

Допустим. Но, возможно, нам следует отказаться, исключив их из куррикулумов, именно от тех частей корпуса Аристотеля, в которых содержатся морально предосудительные взгляды, – например от «Политики»? Тоже нет. Во-первых, здесь применимы все те же возражения, что и прежде: кроме плохого, в «Политике» много хорошего, а выборочное редактирование по моральным основаниям морально сомнительно само по себе. Но есть и дополнительный момент. «Политика» – при условии качественной работы с текстом – дает преподавателям философии шанс послужить общественному интересу, в нарушении которого некоторые (не без основания) склонны обвинять Аристотеля в силу его теории рабства. Морально дурные и общественно предосудительные теории должны не замалчиваться, а опровергаться. Лучшая служба, которую здесь может сослужить Аристотель, – в тщательном анализе и демонстрации того, где, в чем, почему и как именно он ошибается; какие из его посылок сомнительны; какие *non sequitur*'ы он себе позволяет. Здесь есть что показать, и у нас не отсохнет язык лишний раз упомянуть, что Аристотель здесь не прав, и почему именно. *Amicus Aristoteles, sed magis amica veritas* и, я бы добавил, *justitia*.

Список литературы / References

- Аронсон, Д.О. «Рабство. Происхождение беспокойства». *Историко-философский ежегодник* 36 (2021): 365–83. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2021-36-365-383>.
- (Aronson, Daniil O. «Slavery and Origins of Its Discontents». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 36 (2021): 365–83. <https://doi.org/10.21146/0134-8655-2021-36-365-383>. (In Russian))
- Платонов, Р.С. «Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля». *Полилог/Polylogos* 3, № 4 (2019). <https://doi.org/10.18254/S258770110007796-7>.

- (Platonov, Roman S. «Socio-political Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy». *Polylogos* 3, no. 4 (2019). <https://doi.org/10.18254/S258770110007796-7>. (In Russian))
- Платонов, Р.С. «Этическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля». *Этическая мысль / Ethical Thought* 20, № 2 (2020): 19–36. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2020-20-2-19-36>.
- (Platonov, Roman S. «Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy». *Etiskeskaya mysl' / Ethical Thought* 20, no. 2 (2020): 19–36. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2020-20-2-19-36>. (In Russian))
- Aristote. *Politique*. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. 3 vol. Paris: Les Belles Lettres, 1960–1989.
- Ambler, Wayne. «Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery». *Political Theory* 15, no. 3 (1987): 390–410.
- Aristotle. *Politics: Books I and II*. Edited and translated by Trevor J. Saunders. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Barker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York, London: G.P. Putnam's Sons, Methuen & Co., 1906.
- Baruzzi, Arno. «Der Freie Und der Sklave in Ethik Und Politik des Aristoteles». *Philosophisches Jahrbuch* 77, Nr. 1 (1970): 15–28.
- Callard, Agnes. «Should We Cancel Aristotle?» *The New York Times*, July 21, 2020, sec. Opinion. <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html>.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol. 1. *Greece and Rome*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946.
- Dobbs, Darrell. «Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery». *The Journal of Politics* 56, no. 1 (1994): 69–94. <https://doi.org/10.2307/2132346>.
- Fortenbaugh, William W. «Aristotle on Slaves and Women». In *Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics*, edited by Jonathan Barnes, Richard Sorabji, and Malcolm Schofield, 135–39. London: Duckworth, 1976.
- Fortenbaugh, William W. «Aristotle's Natural Slave». In *Aristotle's Practical Side*, by William W. Fortenbaugh, 249–63. Leiden: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047409755_017.
- Garnsey, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.
- Garver, Eugene. «Aristotle's Natural Slaves: Incomplete *Praxeis* and Incomplete Human Beings». *Journal of the History of Philosophy* 32, no. 2 (1994): 173–95. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0038>.

- Garver, Eugene. *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Gigon, Olof. «Die Sklaverei bei Aristoteles». *Entretiens sur l'antiquité classique* XI (1965): 245–83.
- Gillies, John. «Introduction». In *The Politics and Economics of Aristotle*, edited by Edward Walford, I–XLIV. London: H.G. Bohn, 1853.
- Goodey, C.F. «Politics, Nature, and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?» *Political Theory* 27, no. 2 (1999): 203–24. <https://doi.org/10.1177/0090591799027002003>.
- Harvey, Martin. «Deliberation and Natural Slavery». *Social Theory and Practice* 27, no. 1 (2001): 41–64.
- Heath, Malcolm. «Aristotle on Natural Slavery». *Phronesis* 53, no. 3 (2008): 243–70. <https://doi.org/10.1163/156852808X307070>.
- Hildenbrandt, Karl. *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*. Bd. 1. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1860.
- Kahn, Charels H. «Comments on M. Schofield». In *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, herausgegeben von Günther Patzig, 28–31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Kraut, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.
- Lévy, Edmond. «La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions». *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité* 404, n° 1 (1989): 197–213.
- Mulgan, R.G. *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Murray, Iain. «Why Are We Even Contemplating Canceling Aristotle?» *National Review* (blog), July 22, 2020. <https://www.nationalreview.com/corner/why-are-we-even-contemplating-canceling-aristotle/>.
- Newman, W.L. *The Politics of Aristotle*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- Nichols, Mary P. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1992.
- Nichols, Mary P. «The Good Life, Slavery, and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics». *Interpretation* 11, no. 2 (1983): 171–83.
- Norden, Bryan W. Van. «Who Is Canceling Aristotle?» *Medium* (blog), August 5, 2020. https://medium.com/@bryanvannorden_14478/i-am-puzzled-by-agnes-callards-article-should-we-cancel-aristotle-92a08a4ec6de.

- Nussbaum, Martha C. «Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato». В *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty, 395–435. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980.
- Pangle, Thomas L. *Aristotle's Teaching in the Politics*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2013.
- Pellegrin, Pierre. «3. Hausverwaltung und Sklaverei (I 3–13)». In *Aristoteles: Politik*, herausgegeben von Otfried Höffe, 37–57. Berlin: Akademie Verlag, 2001.
- Pellegrin, Pierre. «Aristotle's Politics». In *The Oxford Handbook of Aristotle*, edited by Christopher Shields, 558–88. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Pellegrin, Pierre. *L'Excellence menacée: Sur la philosophie politique d'Aristote*. Paris: Editions Classiques Garnier, 2017.
- Pellegrin, Pierre. «Natural Slavery». In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, edited by Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, 92–116. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/CCO9780511791581>.
- Ross, Donald L. «Aristotle's Ambivalence on Slavery». *Hermathena*, no. 184 (2008): 53–67.
- Ross, William David. *Aristotle*. London: Methuen, 1923.
- Schlaifer, Robert. «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle». *Harvard Studies in Classical Philology* 47 (1936): 165–204. <https://doi.org/10.2307/310574>.
- Schofield, Malcolm. «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery». In *Aristoteles' «Politik»: Akten Des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25. August – 03. September 1987*, herausgegeben von Günther Patzig, 1–27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Simpson, Peter L.P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1998.
- Simpson, Peter L.P. «Aristotle's Defensible Defence of Slavery». *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 23, no. 1 (2006): 95–115. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000088>.
- Smith, Aaron. «Classics in Crisis: Why We Shouldn't "Cancel" Aristotle». *New Ideal – Reason | Individualism | Capitalism* (blog), September 21, 2020. <https://newideal.aynrand.org/classics-in-crisis-why-we-shouldnt-cancel-aristotle/>.

- Smith, Nicholas D. «Aristotle's Theory of Natural Slavery». *Phoenix* 37, no. 2 (1983): 109–22. <https://doi.org/10.2307/1087451>.
- Taylor, C.C.W. «Politics». In *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, 233–58. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Band 2, Teil 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. 3. Aufl. Leipzig: O.R. Reisland, 1879.