



ПАВЕЛ ВЛАДИМИРОВ

ЖЕНСКИЙ ВОПРОС,
БРАК И СЕМЬЯ
В ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ

КРАТКИЙ ОБЗОР ОСНОВНЫХ ИДЕЙ



П. В. Владимиров

**Женский вопрос, брак и
семья в истории философии.
Краткий обзор основных идей**

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=74016827

*Женский вопрос, брак и семья в истории философии. Краткий обзор
основных идей:
ISBN 9785392460731*

Аннотация

Какими качествами ума, характера, типичного поведения обладают женщины? Как все эти особенности влияют на модель отношений между мужчинами и женщинами, а также на социально-правовые, культурные и этические нормы общества? Какой формат таких отношений является наилучшим? Как достичь счастья в браке и построить крепкую, благополучную семью? Эти и им подобные вопросы становились важным предметом философского осмысления во все исторические эпохи. В книге описаны ключевые идеи по данной проблематике, которые содержатся в произведениях крупных философов прошлого – от ранней Античности до рубежа XX и XXI веков. Многие из этих идей оказали серьезное влияние на ход развития системы общественных представлений по вопросам пола, брака и семьи, а также на ее современное состояние. В данной работе

на основе более 1000 источников простым и понятным языком рассказывается о взглядах значимых мыслителей как западной, так и отечественной философской традиции. Проводимое описание структурируется по ключевым тезисам трудов этих авторов и подкрепляется цитатами, иллюстрирующими ход их рассуждений.

Книга может представлять интерес для широкого круга читателей, желающих получить общее представление о многообразии философских идей по указанным вопросам, а также об основных тенденциях их исторического развития.

Содержание

Введение	6
Античная философия	18
Общие комментарии	18
Досократовский период	25
Классический период	56
Эллинистическая и римская философия.	112
Поздняя Античность	
Философия Средневековья. Патристика и схоластика	191
Общие комментарии	191
Конец ознакомительного фрагмента.	193

Павел Владимиров Женский вопрос, брак и семья в истории философии Краткий обзор основных идей

Автор:

Владимиров П. В. (1981 г. р.), кандидат философских наук по специальности «История философии», выпускник философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, автор ряда работ по истории отечественной и зарубежной философии, а также по методологии исследований текстов в гуманитарных дисциплинах.

© Владимиров П. В., 2025

Введение

Изучая философию самых разных эпох, мы можем обратить внимание на то, что некоторые вопросы и проблемы сквозной нитью проходят через всю историю ее развития – начиная от самых ранних дошедших до нас фрагментов и свидетельств периода Античности и заканчивая нынешними временами. Одной из групп таких вечных вопросов можно считать всю ту тематику, которая вынесена в заглавие настоящей книги. К текстам какого бы из крупных философов прошлого мы ни обратились, практически всегда мы встречаем у него либо отдельные высказывания, либо направления идей, либо даже целые комплексные системы взглядов, связанные с женщинами (или шире – женским началом, женской природой, женственностью как таковой), характером отношений между полами, а также сферой брака и семьи.

При этом, если исходить из широкой историко-философской перспективы, все подобного рода темы вполне возможно признать неразрывными, неотделимыми друг от друга, перетекающими одна в другую. У многих, если не большинства, философов почти любые рассуждения о женщинах – например, об их главных качествах, социальных ролях, политических правах, нормах морали – переходят в рассуждения о формате их отношений с мужчинами, о браке, о семье и наоборот. Такая традиционная «мужчиноцентричность»

или «семейноцентричность» взглядов на женскую проблематику иногда сама по себе начинает становиться важным предметом для осмысления в определенные исторические периоды развития философии.

Соответственно, если мы обращаемся к философскому наследию, надеясь найти в нем те или иные идеи по «женскому вопросу», интересные для нас или же представляющиеся актуальными в современных условиях, то мы неизбежно сталкиваемся с необходимостью переходить от них к многочисленным проблемам брака и семьи. Данный принцип работает и в обратную сторону. В этой связи желательно, чтобы в рамках любого такого исследования все вышеуказанные темы рассматривались как составные части или разные аспекты одной и той же комплексной, интегральной, взаимосвязанной проблематики.

Эта книга, как я надеюсь, может оказаться полезной в качестве вспомогательного или реферативного материала при проведении некоторых подобных исследований. Кроме того, она может вызвать интерес и у тех, кто желает получить общее, панорамное представление о многообразии философских идей по указанным темам, а также о главных направлениях их исторического развития.

Основной замысел этой книги состоит в том, чтобы дать хотя бы рамочный, приблизительный, упрощенный ответ на следующий намеренно широко поставленный, общий вопрос: *какого рода идеи относительно женщин, брака и се-*

мы содержатся в философском наследии разных эпох, начиная от Античности и заканчивая современностью? Понятно, что для того, чтобы сформулировать ответ на такой вопрос даже в рамках минимально допустимой исследовательской программы, прежде всего необходимо интенсивное обращение к первоисточникам, то есть непосредственно к текстам тех или иных философов прошлого. Уже на этом этапе мы сталкиваемся с рядом трудностей и проблем методологического характера, например:

- (1) Каких именно философов было бы правильно включить в общий периметр нашего исследования?
- (2) Какие конкретно произведения этих философов стоит выбрать для дальнейшего рассмотрения?
- (3) Каким образом из отобранных произведений можно выделить, обработать и сгруппировать те идеи, которые так или иначе соответствуют заявленной нами тематике?
- (4) Как в этом процессе можно использовать уже существующие исследовательские работы?
- (5) В какой степени было бы правильно углубляться в социально-экономический, политико-правовой, религиозный или общий культурно-исторический контекст формирования тех или иных идей?
- (6) Как отнестись к биографическим сведениям о рассматриваемых нами философах? Скажем, как глубоко следует погружаться в анализ проблемы их собственного опыта семейной жизни или отношений с противоположным по-

лом?

(7) В каком виде лучше всего структурировать и представить результаты проведенного анализа?

Это только некоторые из тех вопросов, которые, что называется, лежат на поверхности, и неверный ответ на каждый из которых может серьезно сказаться на качестве исследования или даже не позволить прийти к его завершению и сформулировать итоговые результаты в хоть сколько-нибудь приемлемом виде.

В этом контексте возможно кратко обозначить следующие общие контуры использованного в данной работе методологического подхода¹.

(1) Выбор авторов, включаемых в периметр исследования, произведен исходя из следующих основных принципов и критериев: (а) ограничение по их общему количеству с учетом требований по максимально допустимому объему итоговых результатов исследования; (б) условная сбалансированность по количеству авторов при их распределении между выделенными историческими периодами или эпохами развития философии; (в) уровень значимости тех или иных авторов в рамках истории философии в целом² либо в контексте рассматриваемой проблематики; (г) уровень внимания

¹ Общие принципы этого подхода в целом соответствуют тем правилам и установкам, которые более детально описаны мной в другой работе, – см. [466].

² Здесь и далее – имеется в виду история западной и отечественной философии. Восточная философия по ряду причин не включена в периметр исследования.

того или иного философа к вопросам пола, брака и семьи; (д) принадлежность к различным философским направлениям, школам, течениям для возможности демонстрации разнообразия описываемых идей и обеспечения достаточной репрезентативности исследования.

(2) Выбор произведений, включаемых в периметр анализа, сделан исходя из следующих основных принципов и критериев: (а) максимальная широта – в первичную выборку включаются все произведения выбранного автора, доступные для анализа³; (б) формирование вторичных, уточненных выборок для более детального анализа производится по итогам рассмотрения содержания первичных выборок (в том числе с учетом исторической значимости того или иного текста, уровня внимания в нем к вопросам рассматриваемой проблематики, повторяемости или взаимосвязанности тех или иных тезисов и идей в различных произведениях одного и того же автора, этапов развития его взглядов, ограничений по формату и объему итоговых результатов анализа).

(3) Отбор и группировка тезисов по вопросам рассматриваемой проблематики произведены по принципу «снизу вверх» (то есть непосредственно от исходных текстов) на ос-

³ Основной корпус произведений, включенных в выборку, состоит из текстов (в том числе доксографических по некоторым философам античного периода), переведенных на русский язык. В случае отсутствия русского перевода того или иного произведения, как правило, использовались тексты на английском языке (исходя из того, что по всем наиболее значимым произведениям в рамках истории философии соответствующий перевод уже существует).

нове их смыслового наполнения, оценки схожести, повторяемости, значимости, последовательности и взаимосвязанности. На этом шаге использованы различные методы и инструменты⁴ в зависимости от характера и объема обрабатываемой информации, а также некоторых других факторов.

(4) Уже существующие исследовательские работы по вопросам пола, брака и семьи в наследии философов, включенных в периметр рассмотрения, частично использованы в качестве вспомогательного материала при проведении анализа. Кроме того, они указаны в соответствующих главах как потенциальные источники для дополнительного, более детального погружения в те или иные описываемые темы.

(5) Проблематика, связанная с историческим контекстом формирования рассматриваемых идей, учтена при проведении анализа, но ее описание в развернутом виде не проводилось. Такой подход использован в силу ограничений по объему итогового материала, а также выбранной методологии исследования, предполагающей фокусировку основных усилий непосредственно на работе с текстом анализируемых произведений.

(6) Аспекты, связанные с биографическими сведениями,

⁴ В том числе контекстный поиск по массиву текстов на основе единого набора ключевых слов и признаков, контент-анализ, интерпретационное моделирование, составление таблиц и метатекстов для иерархичного структурирования отобранных тезисов и фрагментов по ряду параметров, некоторые количественные инструменты работы с текстом, сравнительный историко-философский и текстологический анализ.

по ряду причин намеренно не поставлены в центр исследования, а описаны лишь частично и эпизодически – главным образом, когда отдельные факты биографии того или иного автора (в том числе касающиеся его личной жизни, семейного статуса, наличия или отсутствия детей и т. п.) сами становятся предметом философской рефлексии с его стороны.

(7) Результаты проведенного анализа представлены в виде глав (в разбивке по рассматриваемым философам), структурированных по ключевым или показательным тезисам и идеям того или иного автора, с подкреплением приводимого описания краткими цитатами из рассмотренных произведений. При этом указаны источники, нумерация которых соответствует библиографическому списку⁵.

Говоря об основном содержании этой книги и об общем составе описываемых в ней идей, возможно привести некоторые примеры тех вопросов и проблем, которые являются значимым предметом философского осмысления в различные эпохи:

(1) Какими способностями и качествами ума, характера, типичного поведения обладают (или должны обладать) женщины? Какие из этих качеств являются врожденными, а какие обусловлены средой и системой воспитания? Каковы главные отличия этих качеств от мужских? Насколько суще-

⁵ При указании источников использована следующая нотация – число в квадратных скобках означает номер источника, число после двоеточия (при его наличии) означает номер страницы в соответствующем источнике.

ственными следует признать такие отличия? В чем их причины?

(2) Можно ли говорить о каком-либо естественном социальном предназначении женщин исходя из всех этих особенностей? Какие этические нормы и ценности следует считать наиболее правильными для женщин? Каково происхождение этих норм? Как может быть устроена система женского воспитания и образования? К каким делам и занятиям более всего предрасположены женщины и должны ли существовать ограничения на виды деятельности, к которым они могут допускаться? Чем объясняются исторически существующие различия в общественно-политических правах каждого из полов? Как относиться к идеям о необходимости эмансипации женщин?

(3) На основании каких соображений человеку стоит стремиться к браку (или, наоборот, избегать его)? Что составляет суть брака? В чем его отличия от простого сожительства (и есть ли они вообще)? На какие качества в первую очередь нужно обращать внимание при выборе будущей жены или мужа? Что может стать наилучшей основой для построения отношений между мужчиной и женщиной (любовь, дружба, расчет)? В каком возрасте лучше всего заключать браки?

(4) Каким образом следует строить семейные отношения? Какими правами и обязанностями должны наделяться супруги? Должны ли жены как-либо подчиняться своим мужьям (либо наоборот)? Если да, то в каких вопросах и поче-

му? Как в целом управлять делами семьи и распоряжаться домашним хозяйством?

(5) Как человек должен относиться к страстям и влечениям, связанным с противоположным полом? Должен ли он как-то избегать этих страстей, считать их греховными, неразумными, постыдными? Как относиться к институту безбрачия? Какой должна быть степень допускаемой свободы в отношениях между полами? В каких случаях оправданы разводы между супругами? Насколько простыми и беспрепятственными они могут быть?

(6) Как относиться к вопросу о деторождении? Можно ли улучшить врожденные качества людей посредством правильного сочетания пар? Должно ли государство как-то влиять на подобные процессы? Какова роль мужского и женского начала в процессе порождения новой жизни? Какие качества передаются ребенку от отца, а какие – от матери? Как правильнее всего строить отношения между родителями и детьми?

(7) Как и почему изначально возникли и исторически менялись те или иные формы брака и семьи? Какой формат подобных отношений следует признать наилучшим (например, исходя из природных законов, божественных установлений или же конкретных общественно-исторических условий)? Что ждет эти институты в будущем?

(8) Каково значение брака и семьи в формировании социальных отношений, развитии государства и системы вла-

сти? Как связаны традиции и нормы отношения к женщинам, браку и семье, распространенные в том или ином обществе, с уровнем благополучия, прогрессивности, свободы этого общества? Какой должна быть роль государства или церкви в регулировании института брака и семьи?

На эти и им подобные вопросы философы различных эпох отвечали по-разному. В данной книге представлен краткий обзор основных направлений таких ответов, нацеленный на демонстрацию их богатого многообразия и общих тенденций их исторического развития. Однако необходимо учитывать, что любое подобное исследование будет лишь выборочным, ограниченным. Это объясняется тем, что рассматриваемая проблематика, во-первых, сама по себе является практически неисчерпаемой, а во-вторых, она нередко переходит у многих авторов в вопросы уже, скорее, не собственно философии, а несколько иных наук и областей деятельности – теологии, экономики, биологии, педагогики, теории права и т. д. Тем не менее я постарался обеспечить достаточную репрезентативность исследования с учетом всех таких сложностей и ограничений.

Кроме того, при ознакомлении с идеями и мнениями философов прошлых эпох необходимо учитывать следующее обстоятельство. Многие из этих идей, даже будучи спорными и неоднозначными, выглядят все же вполне вписывающимися в современные условия и нормы жизни общества и человека. Но некоторые другие, исходя из сегодняшних ре-

алий, могут представляться несколько странными, вызывающими, неpolitкорректными или даже оскорбительными. Все такого рода идеи и высказывания приведены в данной работе в сугубо научных целях и не должны восприниматься буквально, некритично, в отрыве от проблемы их социально-исторического генезиса, а также их обусловленности сложным и меняющимся комплексом факторов (в том числе действующих в том или ином обществе культурных традиций, правовых норм, религиозных установок, экономических условий, языковых практик, состояния научного знания и т. д.).

Современное общество исходит в своем развитии из таких базовых, фундаментальных принципов, как защита прав и свобод человека, равенство всех людей вне зависимости от их пола, поддержка института семьи, внимание к духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения. Приверженность народов подобным принципам зачастую фиксируется в основополагающих законах тех или иных государств. Отражены они и в Конституции России, получая свое развитие в российской правовой и социально-экономической системе, в различных государственных программах и национальных проектах. Однако такое положение дел, которое современному человеку может представляться чем-то само собой разумеющимся, все же является результатом долгого и трудного процесса исторического развития общественных представлений обо всех подобного рода вещах и

идеях. Некоторый, а подчас и весьма немалый, вклад в формирование и видоизменение этих представлений, безусловно, внесли те философы, о которых пойдет речь в данной книге. И поскольку, как известно, исторический прогресс далеко не всегда совершается лишь прямолинейно, на этом пути, конечно же, были и отступления, и зигзаги, и заблуждения, и отдельные «темные страницы». Но человеку, который бережно и уважительно относится к духовно-культурному наследию предков, следует изучать это наследие во всей его полноте, не игнорируя и те моменты, которые сегодня могут показаться неприглядными либо противоречащими современным социальным нормам.

Руководствуясь в своем исследовании таким принципом, я старался не допускать каких-либо приукрашиваний, искажений или существенных упущений при проводимой аналитической и интерпретационной обработке рассматриваемых произведений. Тем не менее возможность таких неточностей хотя бы только в силу обширности исходного материала, конечно же, не исключена, к чему я прошу отнестись с пониманием.

Античная философия

Общие комментарии

В наследии античных философов вопросы, связанные с отношением к женщинам, браку и семье, занимают пусть и не центральное, но все-таки довольно значимое место. Даже среди тех относительно немногочисленных фрагментов, которые дошли до нас из самого раннего периода развития философии Античности, мы обнаруживаем высказывания и рассуждения на соответствующие темы. Сама постановка подобных вопросов изначально, в досократовский период, нередко носит сугубо практический характер, обусловленный обычными жизненными потребностями человека. Так, например, один из сюжетов, встречающихся в сведениях о наиболее древних философах, может выглядеть примерно следующим образом: юноши или молодые мужчины задают мудрецу вопросы о том, стоит ли им жениться, и если да, то на ком? Обсуждаются и другие проблемы примерно такого же свойства – скажем, как супруги должны относиться друг к другу, каким знаниям и навыкам муж должен учить свою жену, как правильно воспитывать детей, как управлять домохозяйством и т. п. Эти же «житейские» темы сохраняют свою актуальность и в последующие периоды развития античной

философии. Однако они все сильнее начинают связываться с идеями более высокого порядка (в том числе религиозного, этического, политического) или даже становиться в подчиненное, зависимое положение по отношению к ним.

Говоря об этой эпохе, следует отметить разнообразие мнений античных философов практически по всем аспектам разбираемой нами проблематики. Тем не менее возможно в упрощенном виде выделить некоторые направления идей, представляющиеся условно показательными или значимыми для философии Античности в целом.

Так, мужская природа нередко признается в ней неким более высоким, разумным, активным, сильным началом по сравнению с природой женской. Соответствующая установка отражается в концепциях, согласно которым женщинам предписывается подчиненное, ведомое положение как внутри семьи, так и на уровне общества в целом. Мужчинам же, в свою очередь, предлагается брать на себя основную ответственность за воспитание и нравственное развитие женщин, контролировать их поведение, защищать их как от внешних угроз, так и от собственных неразумных склонностей и страстей. Отражается такой подход и в идеях о разделении сфер деятельности между полами. Общественно-политические, гражданские проблемы рассматриваются обычно как относящиеся к мужскому роду занятий, тогда как для женщин более подходящими называются дела, скорее, внутрисемейного, домашнего свойства.

Вместе с тем со временем приобретают значимость и идеи примерно следующего содержания. Даже при общем согласии с принципом природной иерархичности полов (например, в части умственных способностей или физической силы) сама по себе такая иерархичность может трактоваться как носящая, скорее, количественный, а не качественный характер. В этом смысле более важным становится то, что и мужчины, и женщины относятся к одному и тому же роду существ – к человеку как таковому. Это означает, что свойственные данному роду природные качества (например, разумность или способность к справедливости) принципиально распространяются на всех его представителей, даже если в каких-то конкретных случаях они получают у разных людей неодинаковое выражение. Соответственно, какой-то качественной, непреодолимой разницы между мужчинами и женщинами в этом отношении уже не делается.

В античной философии эта идея еще не достигает уровня развернутых теорий всестороннего равноправия полов, которые появятся гораздо позднее. Тем не менее данный подход все же начинает выражаться в некоторых исторически важных концепциях, например, в принципе «добродетель для мужчин и женщин одна и та же» (как у некоторых стоиков и киников) или же в установке об одинаковых видах деятельности для обоих полов в рамках проекта идеального государственного устройства у Платона.

Кроме того, определенное внимание уделяется и вопро-

су о степени допускаемой свободы в отношениях между полами. Обычным женщинам, как правило, предписываются нормы довольно скромного, сдержанного, целомудренного поведения (но еще не в такой степени, как это будет характерно для Средневековья). Подобные принципы обосновываются не только мотивами, близкими к религиозно-нравственной проблематике, но и соображениями практического свойства – в частности, необходимостью недопущения ситуаций, когда из-за женской неверности «повреждается род», а мужчины не могут быть уверены в том, что воспитывают своих, а не чужих детей.

Вместе с тем соответствующие этические нормы для женщин могут различаться в зависимости от их социального статуса. Так, например, если отношение к женам в существенной степени связывается с вопросами деторождения или ведения домохозяйства, то гетеры могут восприниматься уже преимущественно как источник удовольствий, наслаждений, доставляемых мужчине (причем не только телесных, но и духовных). Это приводит к особым, более свободным требованиям к ним. Гетеры нередко становятся значимыми действующими лицами в античных произведениях, оказываясь способными поддерживать беседы с достойными и знатными мужчинами, привлекать к себе их внимание, удерживать их в своих «сетях». В противовес этому жена (как несколько более строгий, но подчас и «приземленный» персонаж) может фигурировать в подобных историях в несколько ином каче-

стве, в том числе даже комичного свойства. Например, она может внезапно появиться в разгар затянувшегося в ее доме пира, прервать возвышенную беседу философствующих мужчин и со скандалом разогнать их. После этого ее мужу (хозяину дома) остается лишь извиниться перед посмеивающимися над ним гостями, посетовать на свою нелегкую судьбу и изречь какую-нибудь очередную мудрость на этот счет. В свою очередь, наложницы могут в этом отношении позиционироваться гораздо ниже жен и гетер (скажем, предназначаясь для удовлетворения простых плотских потребностей) или же вообще оставаться вне подобной системы нравственных координат.

Установки об определенной сдержанности в своих влечениях к противоположному полу нередко распространяются и на мужчин. Умение контролировать свои страсти с помощью разума, как правило, обозначается важным и ценным качеством, обладание которым наиболее свойственно именно мужскому полу. Однако уровень предписываемой сдержанности существенно варьируется у различных античных философов. Они формулируют свои решения на этот счет, исходя из множества факторов – таких, например, как соответствие характера и интенсивности подобных влечений природе, государственным законам, принципам добропорядочности и взаимного доверия среди граждан.

Вопросы брака, семьи и отношения к женщинам рассматриваются и в контексте концепций счастливой, благой, пра-

вильно устроенной жизни, достичь которой оказывается возможным посредством изучения философии. Важным условием для такой жизни нередко обозначается свобода мудреца от тревог, страхов, избыточной вовлеченности в повседневную суету практических, житейских дел. При таком понимании вступление в брак и рождение детей иногда позиционируются как что-то нежелательное, неоправданное, чересчур рискованное. С другой стороны, вся семейная сфера может обозначаться как нечто пусть и не самое главное в жизни, но все же необходимое, исходя из законов природы, предписаний богов или государственных потребностей. В таком случае мудрецу вполне приличествует исполнить соответствующий долг, создать семью и стойко претерпевать все связанные с этим неудобства.

Немалое внимание у ряда античных философов уделяется и проблеме разумного управления процессом деторождения. В этом отношении некоторые характеристики человека (как физические, так и нравственные) обозначаются передающимися ребенку по наследству и в существенной степени определяющимися качествами его родителей. В этой связи вопрос о браке может рассматриваться сквозь призму ярко выраженной евгенической проблематики, которой придается важное значение исходя не только из индивидуальных, но и общественных потребностей.

В качестве дополнительных материалов по вопросу о комплексном взгляде на проблемы пола, брака и семьи в ан-

тичной философской традиции возможно также использовать следующие исследовательские работы: [52], [80], [199], [316].

Досократовский период

Фалес

Фалес (Θαλῆς) из Милета (Иония, Малая Азия) — древнегреческий философ и ученый, основатель Милетской школы, один из семи мудрецов. Предположительно, род в 640 г. до н.э. и прожил 78 лет (по другим данным — 90). Предание рисует его купцом и предпринимателем, гидроинженером, тонким дипломатом и мудрым политиком, первым из семи мудрецов, провидцем, предсказывающим погоду и затмения, наконец, своего рода культурным героем греческой науки и философии [735].

В дошедших до нас фрагментах и свидетельствах о наиболее раннем периоде развития античной философии мы можем встретить некоторые высказывания о женщинах, браке и семейной жизни.

*Благодарность судьбе за то,
что не родился женщиной*

Так, например, среди того небольшого объема сведений, который сохранился об одном из первых греческих филосо-

фов – Фалесе, содержится следующее приписываемое ему изречение (здесь – в изложении Диогена Лаэртия⁶): «Он не раз говаривал, что благодарен судьбе за три вещи: „Во-первых, за то, что родился я человеком, а не зверем; во-вторых, за то, что мужчиной, а не женщиной; в-третьих – что эллином, а не варваром“» [888: 102]. Необходимо отметить, что уже в Античности существовали разные мнения насчет того, был ли действительным автором этого высказывания именно Фалес (о чем говорит и сам Лаэртий). Тем не менее данная фраза может быть весьма показательна с точки зрения обнаружения некоторых взглядов на проблему соотношения между полами, которые были характерны для указанного периода.

Прежде всего, мы можем обратить внимание на то, что оппозиции «мужчина – женщина» придается крайне важный характер. Она упоминается в ряду трех наиболее значимых, основополагающих, исходных категорий, которые определяют всю нашу жизнь и по отношению к которым мы не в состоянии ничего сделать. То понятие «судьбы» (Τύχη), о котором говорится у Фалеса, можно также воспринимать как «жребий» (или даже «удачный жребий»). Иными словами, это не то, что как-либо зависит от конкретного человека, равно как и не то, что он может преодолеть либо чем он

⁶ Диоген Лаэртий (Διογένης Λαέρτιος) – автор биографической истории греческой философии («Жизни и мнения прославленных философов вместе с сокращенным сводом воззрений каждой философской школы»). Жил в первой половине III в. н. э.

может пренебречь. Скорее, наоборот – человек сам является результатом, продуктом этого внешнего по отношению к нему жребия.

Так, скажем, Фалес не говорит, что он благодарен судьбе за такие вещи, как богатство, счастье, здоровье, слава, поскольку все это носит вторичный, производный, во многом подвластный самому человеку характер. К примеру, согласно античной традиции, Фалес «выказал свою мудрость» тем, что продемонстрировал на собственном примере, как быстро и легко могут разбогатеть философы при наличии такого желания («да только это не то, о чем они заботятся» [888: 107]). Или же у него мы можем встретить определение счастья, из которого следует, что оно вполне достижимо при определенных усилиях, в том числе посредством правильного воспитания и направления собственной души. Все подобного рода блага, по сути, зависят от самого человека, если он обладает соответствующими способностями (то есть если он от рождения, по своей природе, в состоянии стать достаточно мудрым, обладающим должной восприимчивостью души и т. п.). Но для всего этого, в свою очередь, предварительно необходим тот самый изначальный минимум или «удачный жребий», одной из составных частей которого, по Фалесу, является рождение именно мужчиной, а не женщиной.

В рассматриваемом высказывании, помимо определения самой важности оппозиции «мужчина – женщина», обращает на себя внимание и обозначение существенной неравно-

ценности ее сторон. Речь для Фалеса, по-видимому, не идет о том, что каждый из выделенных им путей, предустановливаемых для нас судьбой, хоть и различен, но одинаково ценен (то есть, например, что «путь мужчины», кардинально отличаясь от «пути женщины», тем не менее ничем не лучше и не хуже него). Напротив, в его словах виден мотив несомненной предпочтительности одного над другим – появление на свет в качестве мужчины воспринимается как нечто гораздо лучшее по сравнению с женщиной (или же как одна из главных удач в жизни, за что даже мудрец оказывается вынужденным признавать себя благодарным судьбе).

Интересна и последовательность, в которой Фалес строит свой ряд наиболее значимых, предопределенных судьбой оппозиций. Если допустить, что на первое место ставится та пара, в которой и степень различия, и предпочтительность выбора носят наиболее существенный характер (то есть «человек – зверь»), то пару «мужчина – женщина» в этом отношении Фалес ставит сразу на второе место, располагая ее перед крайне важной для ранней греческой мысли оппозицией «эллин – варвар»⁷.

⁷ Некоторые интерпретации фразы о благодарности богам за три указанных явления мы можем встретить в разных периодах последующего развития философии. См., например, у Шопенгауэра: [949: 410–411].

Женщина как символ практического, «приземленного» взгляда на мир

С именем Фалеса связана и одна легенда, в которой он со всей своей возвышенной мудростью на ровном месте попадает в неловкую бытовую ситуацию, после чего подвергается вполне справедливому осмеянию со стороны простой женщины, ставшей свидетельницей этого происшествия. Согласно данной легенде, Фалес, изучая звезды на ночном небе, не увидел однажды под своими ногами ямы (в других вариациях – колодца) и провалился вниз. Далее в этой истории появляется женская фигура служанки. В изложении Диогена Лаэртия это старуха; в версии Платона – «какая-то фракиянка, хорошенькая и остроумная» [888: 107]. Глядя сверху вниз на оказавшегося в беспомощности философа (Диоген, например, добавляет красок, упоминая «громкие стенания» несчастного), она поднимает того на смех, говоря что-то вроде: «Эх ты, Фалес! Не в силах увидеть того, что под ногами, думаешь познать то, что на небе?» [888: 103].

Данная история имеет потенциал для весьма разнообразных трактовок. Однако в любом случае мы можем обратить внимание на то, что именно женщина противопоставляется здесь «оторванному» от жизни мудрецу, попадающему в беду в силу этой оторванности. Таким образом, простая и, скорее всего, малограмотная, необразованная женщина-слу-

жанка (и неважно, пожилая или молодая, как в разных версиях данного рассказа) выступает в подобных историях в качестве символа практической, «приземленной», житейской мудрости или даже здравого смысла, превосходящего подчас самые отвлеченные умствования. Именно женщина приходит на помощь мудрецу, выручает его из опасной ситуации и даже отчасти указывает ему путь для дальнейших исследований, обращая внимание на обширность непознанного здесь, на земле, а не на небе.

Прелюбодеяние как клятвопреступление

В том, что касается взглядов Фалеса на проблему брачных отношений, возможно отметить следующий фрагмент, приводимый Диогеном Лаэртием: «На вопрос прелюбодея, не дать ли ему [на суде] клятвы в том, что он не прелюбодействовал, Фалес ответил: „Клятвопреступление не страшнее прелюбодеяния“» [888: 103]. Таким образом, брак может обозначаться неким подобием клятвы, накладывающей на тех, кто ее дает, определенные обязательства и ограничения в дальнейшем их поведении. Впрочем, этот же фрагмент можно интерпретировать и несколько иным способом: если Фалес и говорит своему собеседнику о том, что клятвопреступление – это примерно то же самое, что прелюбодеяние, то в отношении того, насколько допустимо и то и другое, он уже не высказывается – возможно, сознательно оставляя

решение этой проблемы самому вопрошающему. Однако в любом случае перед богами (как об этом говорит Фалес в другом фрагменте) никакое беззаконие не остается тайным – причем не только уже совершенное человеком, но даже и только замышленное им.

Сложность в выборе подходящего возраста для брака

О взглядах Фалеса на проблему брака также можно было бы отчасти судить и на основании биографических сведений о нем самом. Однако в этом отношении мы не обладаем какой-либо полной и точной информацией. Уже античные авторы отмечали, что не знают достоверно, был ли сам Фалес женат и имел ли он детей. Так, Диоген Лаэртий сообщает, что, по некоторым сведениям, Фалес женился и имел сына. Вместе с тем, согласно другим свидетельствам, на которые ссылается Диоген, Фалес, оставаясь холостяком, жил в одиночестве. Относительно потенциальных причин такого выбора, совершенного Фалесом, Диоген пишет: «Говорят также, что, когда мать понуждала его жениться, он отвечал: „Еще не время“, а потом, когда молодость прошла, ответил на ее настояния: „Уже не время“» [888: 101].

Возможно интерпретировать это высказывание Фалеса как обозначение того, что брак – это весьма ответственное, серьезное и сложное дело, и вступать в него нужно осознан-

но, в наиболее подходящем для этого возрастном периоде (видимо, не слишком продолжительном). Если же подходящих условий и внутренней готовности создавать семью у человека нет, то и делать этого не стоит. В пользу такой трактовки может говорить и другое известное изречение Фалеса, касающееся уже не женитьбы, а детей. Диоген говорит о нем: «Когда его [= Фалеса] спросили, почему он не заводит детей, он ответил: „Потому что люблю их“» [546: 71]. В данном ответе также можно увидеть мотив необходимости ответственного подхода к семейным отношениям и добровольного отказа от них при понимании собственной неготовности уделять им должное внимание.

Клеобул

Клеобул (Κλεόβουλος) (VI в. до н.э.) — один из семи греческих мудрецов, правитель (тиран) родосского города Линдоса.

Необходимость женского образования и воспитания

От Клеобула – еще одного, наряду с Фалесом, представителя так называемых семи греческих мудрецов древности⁸ – до нас дошли некоторые высказывания, связанные с вопросами о браке, а также об отношении к женщинам. Так,

⁸ Необходимо отметить, что в разных источниках содержатся несколько отличающиеся друг от друга составы «семи мудрецов».

Диоген Лаэртий сообщает о Клеобуле следующее: «Он говорил, что дочерей надо выдавать замуж по возрасту девицами, по разуму женщинами; это означает, что воспитание нужно и девицам» [546: 91–92]. В этом фрагменте возможно обратить внимание на то, что отличительным качеством женщины называется именно разумность (в том числе как что-то близкое к здравомыслию, некой смекалистости, житейской или практической мудрости). Кроме того, в высказывании Клеобула может быть виден и мотив потребности уделять равное внимание воспитанию и образованию людей вне зависимости от пола.

«Бери жену из ровни»

Еще одно из высказываний Клеобула связано с вопросом о правильном подходе к женитьбе, с учетом необходимости социального равенства между мужем и женой. Это изречение таково: «Бери жену из ровни, ибо, если возьмешь из тех, кто знатней тебя, приобретешь не родственников, а господ».

Другой же отчасти связанный с этой идеей фрагмент, дошедший до нас, говорит о важности ровных, умеренных, спокойных отношений между мужем и женой, особенно на людях: «С женой не бранись и не любезничай при чужих: первое – признак глупости, второе – сумасбродства» [888: 92].

Питтак

Принцип социального равенства при вступлении в брак

С именем Питтака, также относимого к числу семи мудрецов Древней Греции, связана созвучная с Клеобулом история о его совете молодым людям выбирать для себя жену с равным социальным статусом, не стремясь к женитьбе на более знатной или богатой девушке. Эта история в изложении Диогена Лаэртия звучит следующим образом: «О мудреце [= Питтаке] рассказывают, будто один юноша спросил у него совета о женитьбе и получил такой ответ, который передает Каллимах⁹ в эпиграммах:

Из Атарнея пришел к Милетину неведомый странник.
Сыну Гиррадия он задал Питтаку вопрос:
«Старче премудрый, скажи: двух невест я держу на примете,
Родом своим и добром первая выше меня,
Вровень вторая со мной; которой отдать предпочтенье?
С кем отпраздновать брак? Дай мне разумный совет».

⁹ Каллимах, Καλλιμάχος (310/305 гг. до н. э. – 243/240 гг. до н. э.) – древнегреческий поэт и ученый. Один из наиболее значительных представителей александрийской поэзии.

Поднял Питтак, отвечая, свой посох, оружие старца:
«Видишь мальчишек вдали? Вняв им, узнай обо всем».
Верно: мальчишки гурьбой на широком тройном
перепутье
Метким ударом хлыстов гнали свои кубари.
«Следуй за ними!» – промолвил Питтак. И странник
услышал:
Мальчику мальчик сказал: «Не за свое не берись!»
Слыша такие слова, оставил мечты о чрезмерном
Гость, в ребячьей игре остережению вняв;
И как на ложе свое возвел он незнатную деву,
Так и ты, мой Дион, не за свое не берись! [546: 87–88].

Диоген предполагает, что подобная позиция Питтака может объясняться его собственным неудачным опытом брака с женщиной из более высокого социального круга. Он пишет: «Сказал он [= Питтак] это, видимо, по опыту, ибо сам имел жену знатнее себя – сестру Драконта¹⁰, сына Пенфила, высокомерно презиравшую его» [546: 88]. Отчасти схожие оценки возможно встретить и у Плутарха¹¹, который передает историю о том, как жена данного философа со скандалом разогнала пришедших к нему гостей, а также в ярости перевернула стол, за которым они пировали. В ответ на это

¹⁰ Драконт (Δράκων) – древнейший афинский законодатель, составивший около 621 г. до н. э. свод законов, представлявших первую запись норм обычного права.

¹¹ Плутарх, Πλούταρχος (между 45 и 50 гг. н. э. – между 119 и 125 гг. н. э.) – древнегреческий писатель и философ.

Питтак замечает своим смутившимся сотрапезникам, что у каждого человека есть какая-нибудь беда в жизни. В его собственном случае такой главной бедой (хотя, впрочем, вполне выносимой при этом) он признает именно свою супругу [257: 203].

Пифагор и пифагорейцы

Пифагор (Πυθαγόρας) (ок. 570 г. до н.э. — ок. 497 г. до н.э.) — древнегреческий философ, ученый, религиозно-нравственный реформатор и политик. Основные элементы этического и социального учения: идеи гармонии, порядка и соразмерности, почитание богов и родителей, забота о воспитании детей, верность дружбе, умеренный образ жизни, нравственная и телесная чистота, приверженность к «отеческим законам», нелюбовь к тирании и анархии и т.п. [735].

Говоря о философском наследии Пифагора, следует отметить сложность в отделении его собственных высказываний и идей от более позднего учения его последователей. Еще античные авторы указывали на эту затруднительность, вызванную тем, что, во-первых, философия пифагорейцев долгое время носила закрытый характер (то есть ее содержание раскрывалось только для «посвященных»), а во-вторых, среди самих представителей этой школы существовал (как, например, об этом пишет Ямвлих¹²) «замечательный обычай

¹² Ямвлих, Ἰάμβλιχος (не позже 280 г., вероятно, в 245 г. — ок. 325 г.) — антич-

приписывать все Пифагору и нисколько не присваивать себе славы первооткрывателей» [1009: 117]. В этой связи в тезисах о женщинах и браке, которые приведены в настоящей главе, не делается строгого разграничения между самим Пифагором и его последователями.

Развитие семейных отношений через совместное обучение и воспитание

Вопросам о правильном подходе к организации семейной жизни в учении пифагорейцев, вероятно, придавалось немаловажное значение. Так, например, традиционный образ Пифагора, как правило, содержит упоминание о необычайно хорошем воспитании, которое он сумел дать своей собственной дочери: «Свою дочь <...> он воспитал так, что до замужества она была первой в хороводе девушек, а став замужней женщиной, первой подходила к алтарям» [1009: 105]. С одобрением античные авторы отзывались также о мудрости и образованности жены Пифагора (Феано¹³), оставившей после себя ряд философских сочинений, а также изречений о должном поведении женщины. Скажем, Диоген Лаэртский приводит о ней следующий рассказ: «Она же [= Феано], говорят, на вопрос „На который день очищается женщина по-

ный философ-неоплатоник.

¹³ Феано (также Теано) из Кротона – ученица, а затем жена Пифагора, одна из первых женщин-философов.

сле мужчины?“ сказала: „После своего мужа – тотчас, а после чужого – никогда“. Женщине, которая идет к своему мужу, она советовала вместе с одеждой совлекать и стыд, а, вставая, вместе с одеждой облекаться и в стыд» и т. п. [546: 344].

Мотивы дружных, взаимно уважительных, почти семейных отношений видны и в рассказах об образе жизни пифагорейских общин. К примеру, Ямвлих сообщает, что последователи Пифагора шли за ним «вместе с женами и детьми», имели общую собственность, строили огромные дома для совместного обучения и вообще считались в глазах окружающих счастливыми и благополучными [1009: 35–36]. Он утверждает, в частности: «Пифагорейцы чуждались жалоб, слез и подобных вещей, и ни корысть, ни стремление к чему-либо, ни гнев, ни тщеславие, ни что-либо другое в таком роде не становилось причиной раздора, но все они относились друг к другу так, как заботливый отец относится к детям» [1009: 116–117].

Договор мужчины с женщиной состоит в их детях

О некоторых идеях пифагорейской философии по поводу семьи и брака мы можем судить на основании ряда речей, приписываемых Пифагору. Скажем, в его обращении к собранию мужчин города Кротона по вопросу о правильном построении внутрисемейных отношений говорится сле-

дующее: «С женой, разделяющей с мужем жизнь, следует общаться исходя из того соображения, что как договоры с другими людьми бывают записаны или высечены на камне, так договоры с женщинами состоят в детях» [1009: 43]. Таким образом, именно дети обозначаются в качестве той основы, на которой строятся и развиваются отношения между мужем и женой.

Принцип взаимной благожелательности и добровольности

При этом, с учетом ряда иных высказываний Пифагора, мы можем также говорить об обозначаемой им условной схожести двух типов внутрисемейных отношений – между супругами и между родителями и детьми. Соответственно, некоторые идеи Пифагора касательно правильного обращения с детьми могут распространяться и на отношения между мужем и женой. К примеру, он призывает горожан относиться к своим детям благожелательно и стараться, «чтобы дети любили нас не из-за родства, за которое они не ответственны, а по собственной воле, ведь это деяние добровольно» [1009: 43]. Этот же принцип, по-видимому, мог применяться и для решения вопросов о предпочтительном характере иных внутрисемейных связей.

Отказ от внебрачных отношений

Пифагору приписывается и ряд утверждений о необходимости исключить какие-либо любовные отношения вне брака. Так, скажем, в его речи ко взрослым мужчинам Кротона говорится: «Они [= мужчины] должны заботиться также и вот о чем: чтобы жить лишь с законными женами, и чтобы женщины не имели внебрачного потомства из-за пренебрежения и порочности своих мужей» [1009: 43–44]. Ямвлих также приводит следующую информацию о Пифагоре: «Считается, что Пифагор заставил кротонцев отказаться от наложниц и вообще от незаконных связей» [1009: 87]. Подобная установка, согласно Ямвлиху, была характерна и для последующих представителей пифагорейской школы.

Этот принцип обосновывался в том числе и в качестве значимого проявления такой важной для пифагорейцев добродетели, как умеренность или благоразумие. Умению контролировать себя, обуздывать собственные страсти, сдерживать порывы своей души пифагорейцы придавали существенное значение. В этом отношении любовная страсть (в том числе и приводящая к связям вне семьи) могла обозначаться как нечто, противоречащее добродетели сдержанности, или же как душевное заболевание, которое следует исцелять посредством ряда упражнений и духовных практик. К примеру, в одном из рассказов о Пифагоре говорится о том,

как он «привел к благоразумию безумного от любви юношу» с помощью «исправления музыкой» [1009: 115].

Другой причиной установки об отказе от внебрачных связей являлось серьезное внимание, которое пифагорейцы уделяли вопросу о необходимости контролируемого, планируемого, заранее просчитанного деторождения (вплоть до реализации ряда евристических принципов, направленных на воспроизводство и закрепление в потомстве наилучших качеств родителей).

Потенциальная близость женщин к области божественного

Также возможно обратить внимание на речь Пифагора к женщинам Кротона. Он отмечает, что боги более всего обращают внимание на таких людей, которые являются прекрасными и благонравными. Соответственно, если женщины, как наиболее близкие к области прекрасного, станут развивать в себе еще и такое качество, как благонравие (а также ставить его выше всего остального), то боги будут расположены к тому, чтобы охотно выслушивать их мольбы и помогать всем тем, за кого они просят. В то же время именно к благонравию (или благочестию), по Пифагору, «более всего склонна женская природа» (что доказывается в том числе через факт наличия в языке божественных имен для каждого женского возраста) [1009: 47]. Таким образом, отмечается по-

тенциальная близость женщин к области божественного, то есть женщина имеет в себе повышенные способности стать неким связующим звеном или посредником между мирами людей и богов. Это, по словам Пифагора, подтверждается и тем, что оракулы или прорицания в главных греческих храмах традиционно провозглашаются через женщин.

В этом контексте Пифагор дает ряд религиозно-церемониальных предписаний для женщин, например: жертвоприношения (лепешки, пироги и т. п.) они должны готовить только сами, своими собственными руками; все эти жертвоприношения никак не должны быть связаны со смертью и убийством (то есть не должны содержать мяса) и т. д. Кроме того, он излагает женщинам свою оценку по вопросу о достаточном периоде воздержания для возможности участия в религиозных обрядах. Ямвлих пишет об ответе Пифагора (отмечая, что эта мысль стала впоследствии широко известной): «После законного мужа не будет богопротивным посещение храма в тот же день, а после сожителя этого никогда не следует делать» [1009: 47].

Справедливость и верность как природные женские качества

Пифагор также в своем обращении к женщинам призывает тех «всю жизнь не говорить дурного и следить за тем, чтобы другие не говорили дурного в отношении их са-

мих» [1009: 47]. В развитие этой мысли он отмечает, что такие качества характера, как справедливость, взаимное доверие без последующих ссор, тяжб и вражды, издавна связывались именно с женщинами. Так, например, Пифагор отмечает, что они могут легко давать друг другу на время свои наряды или украшения, не требуя при этом каких-либо свидетелей или расписок. Другой пример: он обращает внимание на то, что древний миф о трех женщинах, которые пользовались одним глазом на троих, по очереди уступая его друг другу¹⁴, совершенно невозможно было сочинить о мужчинах, так как подобная степень взаимного доверия не соответствует мужской природе. В этой связи Пифагор призывает своих слушательниц «не разрушать доставшуюся от предков славу» и стараться всегда соответствовать этим традиционным представлениям о природной справедливости и верности женщин.

Отношение жены к мужу: согласие, уважение, любовь

Пифагор также объясняет в своей речи, обращенной к собравшимся женщинам, что им необходимо «задуматься об отношении к мужьям». Это отношение, исходя из женской природы, должно приводить к любви, почитанию и ува-

¹⁴ Миф о Грейях – трех старухах-сестрах, единственный глаз которых похитил Персей.

жению своих мужей. Согласно Пифагору, вполне соответствующим природе является и то, что женщинам позволено даже «больше любить мужей, чем своих родителей».

В этой связи женщинам необходимо избегать конфликтов с мужьями, не спорить с ними, уважать их мнение. Ямвлих отмечает следующую мысль Пифагора: «Поэтому хорошо не противиться мужьям и, уступая, считать себя победившей» [1009: 46–47].

Сдержанность во внешнем виде как выражение благонравия

Одним из внешних признаков наличия того благочестия или благонравия, которым может и должна обладать женщина (в качестве наиболее важной для нее ценности), согласно некоторым дошедшим до нас трактовкам Пифагора, является скромный, сдержанный внешний вид без излишних украшений. К примеру, Ямвлих пишет об этом: «Передают, что похвалой благочестию Пифагор произвел такую перемену в сторону простоты в одежде, что ни одна из них [= женщин Кротона] уже не осмеливалась надевать роскошные одеяния, и все сложили огромное количество одежды в храме Геры» [1009: 47]. Схожие мотивы звучат и в других высказываниях и правилах Пифагора – например, о том, что золотые украшения следует позволять носить лишь одним гетерам, но не благородным женщинам [1009: 113], или же о том, что

«с женщиной, имеющей на себе золото, для деторождения не сходиться» [1009: 62].

В качестве материала для более подробного рассмотрения вопросов женской и семейной проблематики в учении пифагорейцев возможно также обратить внимание на следующие специализированные исследования: [95], [118], [149], [259].

Гераклит

Гераклит (Ἡράκλειτος) из Эфеса (ок. 540 г. — ок. 480 г. до н.э.) — древнегреческий философ-пантеист; политический и религиозно-этический мыслитель пророческо-реформаторского склада. Автор единственного сочинения (в одной книге из трех глав: «О Вселенной, о государстве, о богословии»); сохранилось более 100 фрагментов-цитат. Книга Гераклита написана метафорическим языком, с намеренной многозначностью, притчами, аллегориями и загадками (отсюда прозвище Темный и трудности интерпретации) [735].

Среди наследия Гераклита возможно обратить внимание на как минимум несколько фрагментов, связанных, пусть и косвенно, с вопросами о женщинах (или женском начале) и браке.

Мужское и женское как взаимодействующие противоположности

Идея брака как соединения мужчины и женщины может рассматриваться во взаимосвязи с учением Гераклита в контексте некоторых его высказываний об универсальном принципе взаимодействия и гармонии противоположных начал, присущих Вселенной. Это взаимодействие носит порождающий, созидательный характер – точно так же, как и рождение людей происходит в результате объединения двух противоположностей (мужской и женской).

Так, у Аристотеля мы можем встретить следующие тезисы из учения Гераклита: «И Гераклит говорит: враждебное полезно, и из противоположных начал – наилучшая слаженность (гармония), и все возникает в силу вражды» и «По его [= Гераклита] мнению, не было бы музыкальной гармонии без высоких и низких звуков, равно как и живых существ без женского и мужского пола, которые друг другу противоположны» [615: 156]. Похожая трактовка Гераклита звучит и в псевдоаристотелевском сочинении «О мире»¹⁵: «Надо думать, природа стремится к противоположностям и из них, а не из подобного, образует согласное. Так, она свела мужчину с женщиной, а не с однополым существом (равно как и

¹⁵ Предположительный период написания данного трактата – в период между I в. до н. э. и серединой II в. н. э.

женщину), и сочетала первое согласие из противоположных, а не подобных друг другу существ» [615: 209].

Схожий мотив присутствует у Гераклита и при упоминании другой пары противоположностей – отца и сына (или, шире, родителей и детей). Эту оппозицию можно рассматривать, во-первых, как выражение принципа последовательной сменяемости противоположностей или их перехода друг в друга (то есть сын, как противопоставление отца, со временем приходит ему на смену) либо же как пример относительного единства и тождества противоположностей (то есть один и тот же человек может быть одновременно и отцом, и сыном) [615: 432].

Кроме того, возможно отметить и обращение к оппозиции «мужское – женское» при обозначении в учении Гераклита различных частей души (божественная, «огненная» часть как мужская, а также влажная, темная, чувственная часть как женская [615: 123–124]) или космических стихий (Огонь и Воздух как активные, мужские стихии, а также Море и Земля как пассивные, женские [615: 432]).

Трактовки вопроса о деторождении

Возможно обратить внимание на еще один фрагмент, связанный с вопросом о рождении детей. Климент Алексан-

дрийский¹⁶ в «Строматах» пишет: «Гераклит, несомненно, считает рождение злом, так говоря: „Будучи рожденными, они стремятся жить и достигнуть своей доли (скорее, успокоения), да еще и оставляют после себя детей, чтобы осуществилась и их доля“» [595: 412]. В другом варианте русского перевода это высказывание выглядит следующим образом: «Рожденные жить, они обречены на смерть (а вернее на отдохновение), и еще детей после себя оставляют, чтобы родилась новая смерть» [615: 182].

Этот фрагмент, так же как и многое иное у Гераклита, можно трактовать различными способами. Во-первых, мы можем говорить о прямом, буквальном призыве Гераклита воздержаться от деторождения (как, например, интерпретирует данное высказывание Климент Александрийский). Другое же потенциальное прочтение данного фрагмента носит, скорее, образный, иносказательный характер, связанный с обозначением идеи о единстве таких противоположностей, как жизнь и смерть.

Вот, например, о какой возможной интерпретации в этой связи пишет отечественный исследователь А. В. Лебедев¹⁷: «Гераклит хочет сказать, что люди предрасположены к смерти, поскольку они „смертные“ (θνητοί), а вовсе не „желают“

¹⁶ Климент Александрийский, Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, Clemens Alexandrinus, Тит Флавий Климент (II–III вв.) – раннехристианский церковный учитель и писатель, богослов, философ; один из основателей Александрийской богословской школы.

¹⁷ Лебедев Андрей Валентинович, род. в 1951 г.

смерти, что абсурдно. „Деторождение“ (παῖδογονία), или „делание детей“ по греческой идиоме (παῖδοποιεῖν), для Гераклита было своего рода „искусством“ (τέχνη), то есть установленной практикой. Как и во всех остальных практиках, люди не осознают то, что они делают, то есть не замечают, что их действия воспроизводят („подражают“, μιμείται) космический закон тождества противоположностей. Детей рожают для воспроизводства жизни, но при этом воспроизводят смерть, которая неотделима от жизни. При такой интерпретации фрагмент не обязательно выражает пессимистическое осуждение деторождения» [615: 400–401].

Демокрит

Демокрит (Δημόκριτος) из Абдеры во Фракии (ок. 470/60 гг. — 360-е гг. до н.э.) — греческий философ, основоположник атомистического учения. С именем Демокрита связывают возникновение атомизма как универсального философского учения, включающего физику и космологию, эпистемологию, психологию и этику. Этика Демокрита — продолжение его атомистической физики: как атом есть полное и самодостаточное бытие, так и человек есть самодостаточное бытие, тем более счастливое, чем более замкнутое на себе самом [735].

Брак и дети как сложное, хлопотное, нежелательное дело

Взгляды Демокрита на вопросы, связанные с браком и семейными отношениями, требуют рассмотрения в контексте основных этических установок его учения. В этой связи необходимо обратить внимание на предлагаемую им концепцию благого состояния духа человека (эвтюмия, εὐθυμία). Это состояние связывалось не столько напрямую с какими-то чувствами наслаждений, сколько со спокойствием души, с ее уравновешенностью, внутренней гармонией, отсутствием страданий, страхов, терзаний и т. п. В качестве одного из способов достижения такого состояния Демокрит рекомендовал в том числе воздерживаться от избыточного вовлечения в какие-либо дела, которые могут стать источником постоянных беспокойств и тревог для человека. Так, например, мы встречаем у него следующее высказывание: «Тот, кто хочет спокойно жить, пусть не будет слишком деятельным ни в частных, ни в общественных делах» [659: 373].

Подобные общие установки, по-видимому, влияли в некоторой степени и на отношение Демокрита к вопросам брака и семьи. Во всяком случае, мы можем увидеть среди дошедших до нас фрагментов и пересказов его учения отдельные тезисы, связанные с идеей о нежелательности создания семьи и рождения детей. Кроме того, у Демокрита речь в неко-

торых отрывках может идти о таком образе семейной жизни, который, по крайней мере, не создавал бы серьезных препятствий на пути человека к счастью и благому расположению духа.

В этом отношении, прежде всего, стоит обратить внимание на следующие высказывания Демокрита, приводимые Стобеем¹⁸: «Воспитание детей – ненадежное дело: ибо удача достигается ценой борьбы и забот, в случае же неудачи страдание ни с чем не сравнимо»; «Не следует, по-моему, растить детей. Ибо я вижу, что с этим сопряжены многие и большие опасности и огорчения, благ же – мало, да и те слабы и незначительны». Схожее свидетельство содержится и у Климента Александрийского: «Демокрит отвергает брак и деторождение из-за того, что они связаны со многими неприятностями и отвлекают от более важных занятий». В том же ключе о Демокрите говорит и Феодорет¹⁹: «Мы очень порицаем Демокрита и Эпикура, которые предписывают отказаться от брака и деторождения. Определив, что высшей целью является наслаждение, они решительно отвергли то, что связано с какими-либо тревогами и неприятностями» [659: 371].

Эти фрагменты трактовались впоследствии различными

¹⁸ Стобей Иоанн, Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος (нач. V в. н. э.) – греческий писатель, педагог, ученый. Основное произведение – «Выдержки, изречения и поучения», представляющее собой собрание выдержек из трудов большого числа греческих писателей, поэтов, философов, ораторов, историков.

¹⁹ Феодорет Кирский, Феодорит, Теодорет, Θεοδώρητος ὁ Κύρου (386/393 гг. – ок. 466 г. н. э.), греческий теолог.

способами. Согласно некоторым интерпретациям, Демокрит якобы выступает здесь с идеей крайнего пессимизма, выражающегося в призыве положить конец человеческому обществу путем повсеместного отказа от создания семей и тотального прекращения деторождения. Другие же исследователи придерживались более сдержанных трактовок: согласно их пониманию, Демокрит в целом проводит в рамках своей этики общее разграничение между правилами поведения для мудрецов и для обычных людей. Те высказывания о нежелательности рождения детей, о которых идет речь, согласно подобным интерпретациям, должны были относиться лишь к немногим мудрецам (или, по крайней мере, к тем, кто осознанно стремится к достижению мудрости и счастья), но не к большинству населения [659: 600].

В пользу подобной версии говорит и ряд высказываний Демокрита, в которых он обращает внимание на важность правильного воспитания детей и юношей. Кроме того, иногда он все же высказывается о детях как о том, что может быть благом, пользой, ценным приобретением для родителей. Так, скажем, мы можем встретить такое его изречение: «Кто удачно нашел себе зятя – приобрел сына, а кто неудачно – потерял также и дочь» [659: 370]. Звучит у него и следующий мотив: если затрачивать усилия на рождение и воспитание собственных детей рискованно и неразумно (поскольку нет никакой гарантии, что эти усилия окупятся должным образом), то возможно, по крайней мере, усыновить ребен-

ка, сделав осознанный, рациональный выбор на основе оценки его уже сформировавшихся качеств. У Стобея содержится следующее высказывание о взглядах Демокрита по этому вопросу: «Если у человека есть желание иметь ребенка, то, по-моему, лучше всего взять его у кого-либо из своих друзей. Поскольку он сможет выбрать по своему желанию, ребенок будет таким, какого он хочет. Тот, кто покажется подходящим, подойдет всего лучше и по природным качествам. Усыновление ребенка имеет то преимущество, что при этом можно выбрать себе по сердцу из многих такого, какой нужен. Если же родить своего ребенка, то это связано с большими опасностями. Ведь в этом случае придется довольствоваться таким, какой родится» [659: 371].

О возможном отношении Демокрита к проблеме брака и деторождения может отчасти говорить и так называемая «легенда о смеющемся философе», согласно которой Демокрит традиционно изображался в образе мудреца, который видел и остро чувствовал всю порочность и глупость большинства людей, но относился при этом к такому состоянию общества со смехом (в отличие от Гераклита, который обозначался как «плачущий философ»). В некоторых вариациях этой легенды фокусом насмешливой критики Демокрита становится в том числе и институт брака. Так, например, в псевдогиппократовых письмах²⁰ мы можем встретить следующие относимые к Демокриту строки: «Я же над одним только смеюсь:

²⁰ Ориентировочно начало I в. н. э. [659: 402].

над человеком, преисполненным безумия, чуждым справедливым делам, предающимся всяким глупым выдумкам <...>. Спешат жениться, чтобы вскоре затем развестись, влюбляются, а затем ненавидят, радуются рождению детей, а затем, когда они вырастают, выбрасывают их. Что за пустые и бессмысленные хлопоты, ничем не отличающиеся от помешательства!» [659: 198–199].

Искусность женщин в злословии. Молчаливость как украшение

С именем Демокрита связываются и некоторые высказывания, в которых отмечается различие типичных характеров мужчины и женщины, что может приводить к определенным конфликтам между ними. Так, например, Стобей приводит следующее изречение Демокрита на данный счет: «Женщина много искуснее мужчины в злословии». В дополнение к этому можно отметить и такое высказывание, приписываемое Демокриту: «Самое ужасное унижение для мужчины – быть под властью женщины». Кроме того, можно в этой связи обратить внимание и на следующее свидетельство о нем: «Некто сказал Демокриту: „Почему ты, будучи высокого роста, женился на маленькой женщине?“ А тот ответил: „Я выбрал наименьшее из зол“» [659: 369–370].

Те рекомендации для женщин, которые могли звучать от Демокрита в данном отношении, вероятно, были близ-

ки к идее о необходимости быть сдержанными, скромными, умеющими контролировать свои высказывания и эмоции. К примеру, до нас дошло такое утверждение о нем: «Согласно Демокриту, украшение женщины – молчаливость; похвальна также и простота наряда». В несколько более грубой форме близкий в целом по смыслу мотив звучит и в таком приписываемом Демокриту изречении: «Пусть женщина не рассуждает: это – ужасно» [659: 369].

Классический период

Сократ

Сократ (Σωκράτης) из Афин (469—399 гг. до н.э.) — легендарный античный философ, учитель Платона, воплощенный идеал истинного мудреца в исторической памяти человечества. С именем Сократа связано первое фундаментальное деление истории античной философии на до- и послесократовскую, отражающее интерес ранних философов VI — начала V в. к натурфилософии и последующего поколения софистов V в. — к этико-политическим темам, главная из которых — воспитание добродетельного человека и гражданина. Учение Сократа было устным; все свободное время он проводил в беседах с приезжими софистами и местными гражданами, политиками и обывателями, друзьями и незнакомыми на темы, ставшие традиционными для софистической практики: что добро и что зло, что прекрасно, а что безобразно, что добродетель и что порок, можно ли научить быть хорошим и как приобретается знание и т.п. [735]

Говоря о взглядах Сократа на вопросы, связанные с женщинами, браком и семьей, необходимо учитывать сложности, возникающие из-за того, что, во-первых, сам он не оставил после себя никаких сочинений, а во-вторых, фигура Со-

крата нередко вводилась в последующей традиции в философские произведения в качестве определенного символа или условного персонажа, излагающего от своего имени те или иные идеи соответствующих авторов. С учетом этих сложностей, в данной главе обозначены лишь некоторые контуры возможных взглядов Сократа по указанной теме (главным образом на основе сократических сочинений Ксенофонта²¹ и отдельных ранних диалогов Платона).

Женишься или нет – в любом случае пожалеешь

В одном из наиболее известных высказываний, относимых к имени Сократа, говорится о неминуемых сложностях и разочарованиях, связанных как со вступлением в брак, так и с отказом от него. Диоген Лаэртий передает эту историю следующим образом: «Человеку, который спросил, жениться ему или не жениться, он [= Сократ] ответил: „Делай, что хочешь, – все равно раскаешься“» [546: 114]. Возможно, на такую позицию Сократа повлиял и его собственный опыт семейной жизни – о сложных взаимоотношениях философа с его женой, Ксантиппой²², сохранился целый ряд свидетельств и историй, причем подчас весьма анекдотического свойства.

²¹ Ксенофонт, Ξενοφῶν (ок. 445 г. – ок. 355 г. до н. э.), ученик Сократа, писатель, историк.

²² Годы жизни: около 440 г. – после 399 г. до н. э.

Сложные отношения с женой и терпеливость Сократа

Прежде всего, можно отметить, что Сократ, как считается, женился на Ксантиппе довольно поздно – когда ему было уже под пятьдесят (а Ксантиппе – около двадцати), в то время как наилучшим для мужчины периодом для женитьбы тогда в Греции обычно обозначался возраст около тридцати лет. Таким образом, у Сократа был длительный опыт как жизни вне брака, так и семейных отношений (что, быть может, и приводило его к затруднениям в оценке того, что же из этого предпочтительнее). Некоторые исследователи допускают, что Сократ не столько сам стремился к женитьбе, сколько «в конце концов сделал, так сказать, уступку общественному мнению», поскольку «на закоренелых холостяков смотрели косо» [835: 143]. Кроме того, в различных античных источниках о Сократе иногда упоминается и вторая его жена (Мирто). Однако про эту сторону его биографии известно довольно мало (так как вся имеющаяся информация довольно противоречива: была ли она вообще или это более поздние домыслы; если да, то была ли она женой или наложницей; если она была женой, то когда: до Ксантиппы, после нее или Сократ был женат на обеих сразу и т. п.).

Тем не менее основной мотив, по которому мы обращаем внимание на проблему семейной жизни Сократа, связан

именно с Ксантиппой, само имя которой стало во многом нарицательным, как крайне сварливой и вредной женщины, постоянно ругающейся на своего терпеливого мужа. Среди рассказов о Сократе и Ксантиппе следует выделить как минимум несколько историй, в которых могут быть видны некоторые аспекты потенциальных представлений Сократа о проблеме брака и женщин.

Дети как причина терпеть сварливую жену

Так, Диоген Лаэртий приводит следующий рассказ: «Алкивиад²³ твердил ему [= Сократу], что ругань Ксантиппы непереносима; он ответил: „А я к ней привык, как к вечному скрипу колеса. Переносишь ведь ты гусиный гогот?“ – „Но от гусей я получаю яйца и птенцов к столу“, – сказал Алкивиад. „А Ксантиппа рождает мне детей“, – отвечал Сократ» [546: 115]. Таким образом, дети обозначаются в качестве одной из основных причин для того, чтобы сохранять даже весьма сложные отношения внутри брака.

²³ Алкивиад, Ἀλκιβιάδης (ок. 451 г. – 404 г. до н. э.) – древнегреческий государственный деятель, оратор и полководец. В молодости был некоторое время учеником Сократа.

Отношения в браке как развитие навыков общения с людьми

Еще одна история, на которую мы можем обратить внимание, такова (здесь – в варианте Ксенофонта). В ней собеседник задает Сократу вопрос: почему тот живет с женщиной, «сварливее которой ни одной нет на свете, да, думаю, не было и не будет?». Ответ звучит следующим образом: «Потому что, отвечал Сократ, и люди, желающие стать хорошими наездниками, как я вижу, берут себе лошадей не самых смиренных, а горячих: они думают, что если сумеют укрощать таких, то легко справятся со всеми. Вот и я, желая быть в общении с людьми, взял ее [= Ксантиппу] себе в том убеждении, что если буду переносить ее, то мне легко будет иметь дело со всеми людьми» [613: 212]. Тем самым отмечается, что даже из сложных, конфликтных, тягостных отношений внутри брака можно и нужно учиться извлекать для себя пользу, рассматривая эти отношения в качестве некоторого постоянного упражнения по развитию навыков общения с людьми.

Материнство и нравственность. Почтение к матери как справедливость

Некоторые из сократических диалогов, приводимых Ксе-

нофонтом и Платоном, связаны с осмыслением вопросов о женщинах (в том числе о женском начале, женской природе) и семейных отношениях. К примеру, мы можем обратиться в этой связи внимание на разговор Сократа с его сыном Лампроклом, содержащийся в «Воспоминаниях» Ксенофонта.

Весь этот диалог посвящен вопросу о необходимости признательности к родителям и прежде всего к матери. Сократ обозначает материнство в качестве ключевой, крайне значимой роли для женщин, рассматривая сквозь призму этого понятия некоторые особенности женской природы.

Рассуждения Сократа в данном диалоге являются ответом на то, что Лампрокл сердится и жалуется на свою мать, постоянно ругающую и упрекающую его. Сократ, прежде всего, связывает в своей речи понятия «справедливость», «благодарность» и «благодеение» (то есть несправедливым следует называть неблагодарность в ответ на благодеение и наоборот). Вместе с тем самое большое благодеение, которое в принципе испытывает человек, это то, которое получают дети от своих родителей (то есть сама жизнь, дарованная родителями, как первичное благо, дающее возможность приобщиться к какому-либо благу вообще). Главная роль в даровании жизни принадлежит матери – и, следовательно, любая неблагодарность по отношению к ней будет несправедливостью.

Сократ отмечает также, что через материнство проявляется важная черта женского характера – готовность творить

добро, в том числе путем перенесения собственных страданий и риска для жизни, даже без ожидания какой-либо благодарности или награды взамен. Он говорит, в частности: «А женщина после зачатия не только носит это бремя [= ребенка] с отягощением для себя и с опасностью для жизни, уделяя ребенку пищу, которой сама питается, но и по окончании ношения, с большим страданием родив ребенка, кормит его и заботится о нем, хотя еще не видала от него никакого добра; <...> долгое время она кормит его, и днем и ночью неся труды и не зная, какую получит за это благодарность» [611: 66]. Последующее воспитание детей тоже связано со многими заботами, хлопотами и страданиями матери, претерпеваемыми ею во имя добра для ребенка.

Такой врожденной, природной особенности женщин (сознательно идти на собственные страдания ради добра для другого, без каких-либо гарантий благодарности от него) Сократ придает высокое нравственное значение. Он отмечает и отчасти религиозный, божественный характер таких явлений. Кроме того, подобные качества крайне важны и для общественно-государственных отношений (законности, обеспечения справедливости и т. п.). Соответственно, непочтительность к матери становится признаком неблагоразумия, несправедливости, антисоциальности человека и, как следствие, его невозможности достичь счастливой и благой жизни. Сократ утверждает, к примеру: «Когда мать говорит тебе что-нибудь [= в том числе ругает тебя], то у нее нет на уме

никакого зла, а напротив, она желает тебе добра, как никому другому <...>. Если ты не можешь выносить такой матери, то не можешь выносить счастья. <...> Если ты благоразумен, у богов проси прощения за непочтительность к матери» [611: 67–69].

«Женская природа нисколько не ниже мужской»

Еще один источник, значимый для определения некоторых позиций Сократа по вопросу о женской природе, – это диалог «Пир» Ксенофонта. В нем Сократ в ходе общего разговора о любви, красоте, удовольствиях и добродетелях делает и отдельные высказывания о женщинах. Так, наблюдая за ловкими движениями танцовщицы, напоминающими гимнастические упражнения для юношей, он проводит сравнение мужской и женской природы, приходя к выводу об их схожести. Это означает, что для женщины принципиально доступны все те знания, навыки, умения (и, шире, добродетели), которые требуются и мужчине. Соответственно, никаких препятствий и ограничений для того, чтобы женщина училась чему-либо, что важно и для мужчины, быть не должно. Сократ говорит, в частности: «Как многое другое, так и то, что делает эта девушка, друзья мои, показывает, что женская природа нисколько не ниже мужской, только ей не хватает силы и крепости. Поэтому у кого из вас есть жена, тот пусть учит ее смело тем занятиям, которые он желал бы

в ней видеть» [613: 212].

О схожих взглядах Сократа сообщает и Платон. В частности, в раннем диалоге «Менон» Сократ возражает своему собеседнику, заявившему о различности добродетелей для мужчин и женщин. В ответ на данные утверждения Сократ доказывает, что и для тех, и для других добродетель одна и та же. Если, скажем, мужчина занимается вопросами государственного управления, а женщина – домашними делами, то оба этих рода занятий, для того чтобы быть успешными (добродетельными), требуют одного и того же – справедливости и рассудительности. Значит, какой-либо принципиальной разницы между мужчиной и женщиной в этом отношении не существует [748: 576–578].

Более того, Сократу представляется вполне правильной и разумной такая ситуация, при которой мужчина сознательно и добровольно подчиняется в каких-либо делах женщине – тогда, когда ее знания, относящиеся к этому делу, превосходят мужские [611: 121].

Желательность для женщин трудиться наравне с мужчинами

Эта общая установка о принципиальном равенстве отражается у Сократа и в некоторых частных следствиях – например, связанных с вопросом о труде. Так, в его разговоре с Аристархом (в «Воспоминаниях» Ксенофонта) Сократ

говорит о желательности для женщин работать, трудиться, делать что-то полезное наравне с мужчинами, даже если чисто материальной необходимости в этом нет. Он отмечает, что знания и навыки могут приносить благо вне зависимости от того, кто ими обладает: мужчина или женщина. Соответственно, применение этих знаний и навыков на практике (в том числе и в трудовой деятельности) делает как мужчин, так и женщин более нравственными и справедливыми. А это, в свою очередь, улучшает отношения внутри семьи, то есть взаимная симпатия и любовь будут выше в той ситуации, когда все (и мужчины, и женщины) в равной степени приносят пользу домашнему хозяйству и друг другу. Сократ утверждает: «Если благодаря твоей инициативе они [= родственницы Аристарха, о которых идет речь] станут работать, ты будешь любить их, видя в них полезных членов семьи, а они будут тебя ценить, заметив, что ты радуешься, глядя на них <...>. Если бы они вздумали заниматься каким-нибудь позорным промыслом, тогда лучше было бы предпочесть смерть; но, как видно, их знания вполне честные, вполне подходящие для женщины <...>. Итак, не думай долго и предложи им заняться работой, которая будет на пользу и тебе, и им» [611: 87].

Ответственность мужа за развитие жены

О некоторых взглядах Сократа, хоть и с большей осторож-

ностью, мы можем также потенциально судить и на основании сочинения «Домострой» Ксенофонта. Это произведение посвящено вопросу о правильной организации домашнего хозяйства, и в нем отмечается ключевая роль жены (то есть хозяйки) в этом отношении. Фигура Сократа в данном диалоге, вероятно, носит во многом условный, художественный характер. Тем не менее она важна для формулирования общего посыла о требуемых качествах жены, в ответ на который и разворачиваются дальнейшие рассуждения по этому вопросу.

Прежде всего, Сократ отмечает, что одни жены могут быть помощницами своим мужьям, способствуя приумножению их состояния, а другие (и таких большинство) могут лишь разорять и мужа, и домашнее хозяйство. Разница между первыми и вторыми объясняется главным образом характером поведения мужа по отношению к своей жене. Во-первых, нужно изначально брать в жены девушку, в которой видны как уже имеющиеся навыки и задатки для успешного ведения домашних дел, так и потенциал их дальнейшего развития. Сократ, в частности, сравнивая людей с лошадьми, отмечает, что и у тех и у других «есть некоторый возраст, когда они уже бывают полезны и вместе с тем постоянно улучшаются» [612: 261]. Нечто похожее на подобную оценку и рекомендуется проводить при выборе жены.

Во-вторых, все задатки и навыки жены в отношении домашних дел следует постоянно развивать, и главная ответ-

ственность за это лежит на муже. Тем не менее если жена, несмотря на должные усилия мужа, не может или не хочет успешным образом вести домашнее хозяйство, то ответственной за это становится уже она сама. Сократ говорит, в частности: «Если овца плоха, то обыкновенно мы виним пастуха, и у лошади если есть недостатки, мы браним всадника; что же касается женщины, то если муж ее учит добру, а она дурно ведет хозяйство, то, конечно, по справедливости на жену падает вина; но если он не станет учить ее хорошему, и она ничего не будет знать, тогда не падет ли по справедливости вина на мужа?» [612: 262]. Подробному ответу на вопрос о том, как именно муж должен учить или развивать жену, посвящена одна из глав «Домостроя», но фигура Сократа в соответствующем диалоге (с Исхомахом) носит, скорее, лишь вторичный, вспомогательный характер.

Тело и душа женщины в контексте вопроса о любви

Кроме того, в некоторых диалогах Сократа, связанных с вопросами о женщинах, затрагивается и аспект соотношения тела и души в контексте любовной проблематики. Так, например, в «Воспоминаниях» Ксенофонта пересказывается разговор с одной афинской женщиной (Феодотой), в рамках которого Сократ дает ей свои рекомендации о том, как выглядеть наиболее привлекательной и желанной для муж-

чины. Сократ говорит, что его собеседница, как женщина, обладает «сетью», с помощью которой она может успешно «ловить» мужчин. Этой сетью является «тело, а в нем душа» [611: 128]. При этом именно душе Сократ отводит лидирующую, направляющую роль в том, что касается любви – по его словам, «она учит тебя, как смотреть на человека, чтоб ему доставить удовольствие», подсказывает, с кем и как нужно вести себя, «сообразуясь с его характером», как правильно «делать добро» тому, кто в эту «сеть» должен попасть (причем так, чтобы не захотеть вырываться из нее после этого). Иными словами, женщине желательно уметь любить мужчину «не только чувственной любовью, но и духовной». Такое умение, в свою очередь, вызывает и встречное чувство любви у мужчин (и телесное, и духовное), что особенно важно, когда речь идет о наиболее благородных, достойных, состоятельных из них (так как с помощью одной лишь чувственной любви женщина далеко не всегда может их удержать) [611: 129–130].

Схожий мотив звучит у Сократа и в «Пире» Ксенофонта. В нем Сократ, рассуждая о первичной значимости души в любовных отношениях (по сравнению с телом), говорит, в частности, следующее: «Зевс, например, влюбляясь в прелести смертных женщин, после сочетания с ними оставлял их смертными; а в ком он восторгался добродетелями души, тех делал бессмертными» [613: 240].

Соблюдение запретов относительно прелюбодеяний

Кроме того, говоря о Сократе, необходимо отметить его общую позицию о необходимости соблюдения добродетельным, разумным гражданином государственных законов и предписаний. Эта позиция, по-видимому, распространялась и на вопрос о запрете прелюбодеяний (как связей с замужними женщинами), поскольку такие действия обычно рассматривались как покушение на чужое, нарушение принципов справедливости, добрососедства и дружелюбия среди граждан, о предосудительности чего Сократ говорит довольно часто. Некоторые следы такого отношения видны и в биографических сведениях о самом Сократе. Традиция нередко предписывала ему воздержание от подобных связей. Так, например, Порфирий сообщает следующее мнение о нем: «Он [= Сократ] был умерен во всем, что требовалось в жизни, и нуждался в очень немногом имуществе для каждодневного использования; в любовных же утехах был весьма неистов, но без того, чтобы чинить обиды: ведь он сожительствовал только со [своими] женами или с публичными [женщинами]» [751: 43].

Киренская школа: Аристипп, Феодор

Аристипп (Ἀρίστιππος) из Кирены (ок. 435 г. — ок. 355 г. до н.э.) — греческий философ, ученик Сократа, считается основателем киренской школы. Аристипп, подобно киникам, сосредоточен на демонстрируемой в поступках практической этике, хотя в отличие от них ориентируется не на ригористическое противостояние условиям, а на гибкую к ним адаптацию — легкую перемену ролей, легкое отношение к превратностям судьбы, позволяющее в конечном счете подчинить себе обстоятельства.

Феодор (Θεόδωρος) из Кирены, по прозвищу Безбожник (ὁ ἄθεος) (ок. 300 г. до н.э.) — греческий философ, представитель киренской школы, ученик Аристиппа Младшего [735].

Женщины как источник наслаждений и блага

Воззрения философа Аристиппа – ученика Сократа и основателя киренской гедонистической школы – еще в Античности зачастую воспринимались как во многом низменные, распутные, аморальные. С его именем связывалось множество историй, в том числе потенциально отражающих и некоторые его представления о женщинах и браке. Основные идеи Аристиппа и его последователей базировались на концепции максимального получения доступных, конечных, существующих в моменте наслаждений, трактуемых как благо само по себе. Вот как, например, пишет об основах уче-

ния Аристиппа Диоген Лаэртий: «[Ученики Аристиппа, сохранившие верность его учению], придерживались следующих положений. Они принимали два состояния души – боль и наслаждение <...>. Конечное благо есть частное наслаждение, а счастье – совокупность частных наслаждений, включающая также наслаждения прошлые и будущие. К частным наслаждениям следует стремиться ради них самих, а к счастью – не ради него самого, но ради частных наслаждений. <...> Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами» [546: 131].

Эта общая установка выражалась и в том, что некоторые женщины, как составная часть роскошного образа жизни, могли обозначаться в учении Аристиппа в качестве одного из главных потенциальных источников наслаждений для мужчины (и, соответственно, в качестве блага). Так, Афиней²⁴ в «Пире мудрецов» говорит о нем следующим образом: «У философов даже целые школы объявляли роскошь главной жизненной целью. Прежде всего это киренская, берущая начало от ученика Сократа Аристиппа, который, признавая наслаждение конечной целью, говорил, что на нем-то и зиждется счастье. <...> В согласии с этим учением была и вся его жизнь, которую провел в роскоши и расточительстве на благовония, наряды и женщин» [404: 235].

²⁴ Афиней, Ἀθηναῖος – древнегреческий писатель II–III вв. н. э. Наиболее известен своим обширным сочинением «Пир мудрецов» в 15 книгах, которое содержит огромное количество цитат, пересказов, историй и извлечений, связанных с разнообразными текстами и фигурами древнегреческой культуры.

Или же одна из типичных историй об Аристиппе, приводимая Диогеном Лаэртием, тоже связана с женщинами и роскошью: «Однажды к нему зашел софист Поликсен и, увидев у него женщин и роскошный стол, начал всячески бранить его. Аристипп, подождав немного, спросил: „А не можешь ли нынче и ты побыть с нами?“ – и когда тот согласился, то сказал: – „Что же ты ругаешься? Как видно, не роскошь тебе претит, а расходы!“» [546: 128].

Женская раскрепощенность и доступность

Вместе с тем философия Аристиппа учила человека фокусироваться преимущественно на настоящем времени, извлекая из каждого момента те наслаждения (как телесные, так и духовные), которые в этот момент оказываются наиболее доступными. Соответственно, и в том, что касается женщин, рассматриваемых как источник наслаждений (или блага), речь у Аристиппа идет, как правило, о женщинах наиболее легкодоступного характера (например, о гетерах). При этом, согласно учению Аристиппа, «между наслаждением и наслаждением нет никакой разницы, ни одно не сладостнее другого» [546: 131]. Это означает, что и в отношениях с женщинами, воспринимаемыми как источник соответствующих удовольствий, не должно быть какой-либо излишней разборчивости, тревоги из-за возможных нарушений моральных норм, обеспокоенности общественным мнением и т. п.

Так, например, Диоген Лаэртий рассказывает следующую весьма показательную в этом смысле историю об Аристиппе: «Кто-то осуждал его за то, что он живет с гетерой. „Но разве не все равно, – сказал Аристипп, – занять ли такой дом, в котором жили многие, или такой, в котором никто не жил?“ – „Все равно“, – отвечал тот. „И не все ли равно, плыть ли на корабле, где уж плавали тысячи людей, или где еще никто не плавал?“ – „Конечно, все равно“. – „Вот так же, – сказал Аристипп, – все равно, жить ли с женщиной, которую уже знавали многие, или с такой, которую никто не трогал“» [546: 127].

Принцип легких, неустойчивых отношений

В рамках учения Аристиппа в качестве еще одного важного для человека навыка обозначалось умение легко, без сожалений и тревог отказываться от тех наслаждений, которые не доступны ему в текущем моменте времени либо же достижение которых требует от него каких-то существенных хлопот, неудобств, затрат энергии и сил. Само по себе естественное и здоровое стремление к наслаждениям не должно переходить в свою противоположность и причинять боль на пути к ним.

Иными словами, человеку необходим постоянный контроль за собственной потребностью к наслаждениям, но не такой, о котором, например, говорит Сократ (контроль как

преодоление тяги к ним, как борьба с ними посредством разума), а контроль иного рода: если наслаждение легкодоступно, то его следует принять; если же оно отдалено во времени или вынуждает делать что-то тяжелое, неприятное, причиняющее боль, то от такого наслаждения нужно отказаться, но не печалиться и не сожалеть об этом. В подобном смысле та тяга к роскоши, за которую часто критиковалась философия Аристиппа, не должна была, согласно его принципам, становиться самодовлеющей, первичной, заставляющей человека страдать на пути к этой роскоши и к соответствующим наслаждениям.

Этот общий принцип отражался и в некоторых дошедших до нас историях об отношении Аристиппа к женщинам. К примеру, Диоген Лаэртий приводит следующий рассказ о нем: «Однажды Дионисий²⁵ предложил ему из трех гетер выбрать одну; Аристипп увел с собою всех троих, сказав: „Парису²⁶ плохо пришлось за то, что он отдал предпочтение одной из трех²⁷“. Впрочем, говорят, что он довел их только до дверей и отпустил. Так легко ему было и принять, и прене-

²⁵ Вероятно, имеется в виду тиран Сиракуз Дионисий Младший (397–337 гг. до н. э.), но не исключены трактовки, связанные и с Дионисием Старшим (431/430—367 гг. до н. э.) – см. [546: 124, прим. 84].

²⁶ Герой древнегреческой мифологии, виновник развязывания Троянской войны.

²⁷ Имеется в виду миф об участии Париса в разрешении спора богинь Геры, Афины и Афродиты о том, кто из них прекраснейшая.

бречь. Поэтому и сказал ему Стратон²⁸ (а по мнению других, Платон): „Тебе одному дано ходить одинаково как в мантии, так и в лохмотьях“» [546: 124].

Таким образом, восприятие женщин как источника для удовольствий не должно было приводить к утрате человеком контроля над собственным стремлением к соответствующим наслаждениям или же становиться формой его зависимости, способной причинять в дальнейшем тревогу и беспокойства. Эта установка отражена, например, и в таком фрагменте об Аристиппе: «Он был любовником гетеры Лаиды, как утверждает Сотийон²⁹ во второй книге „Преемств“³⁰. Тем, кто осуждал его, он говорил: „Ведь я владею Лаидой, а не она мною; а лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им“» [546: 127]. Или же другой пример соответствующего высказывания Аристиппа, приведенный Диогеном: «Однажды, когда он [= Аристипп] входил с мальчиками в дом к гетере, и один из мальчиков покраснел, он сказал: „Не позорно входить, позорно не найти сил, чтобы выйти“» [546: 124].

²⁸ Возможно, имеется в виду философ-перипатетик Стратон Лампсакский (340–268 гг. до н. э.), но он жил позже Аристиппа.

²⁹ Сотийон из Александрии, Σωτίων – древнегреческий ученый, философ и биограф (кон. III в. – нач. II в. до н. э.).

³⁰ Между 200 и 170 гг. до н. э.

Простое, попустительское отношение к деторождению

Общий принцип извлечения из каждого момента доступных наслаждений, в том числе посредством связей с женщинами соответствующего склада характера, выражался и в легкомысленном, необременительном отношении к детям, рождающимся в результате таких связей. Если у ряда других античных философов (в том числе пифагорейцев, Платона, Аристотеля) вопрос о необходимости контроля за деторождением становился важным обоснованием для предлагаемых ими принципов регулирования брачных и внебрачных отношений, то для Аристиппа подобные мотивы, по-видимому, не имели существенного значения.

Так, мы можем встретить у Диогена Лаэртия следующую показательную историю об Аристиппе: «Гетера сказала ему: „У меня от тебя ребенок“. – „Тебе это так же неизвестно, – возразил Аристипп, – как если бы ты шла по тростнику и сказала: „Вот эта колючка меня уколола“. Кто-то упрекал его за то, что он отказался от своего сына, словно тот не им был порожден. „И мокрота, и вши тоже порождаются нами, – сказал Аристипп, – но мы, зная это, все же отбрасываем их как можно дальше за ненадобностью“» [546: 129].

Впрочем, подобный подход, видимо, все же распространялся не на всех детей. Так, в рассказах об Аристиппе при-

сутствуют и мотивы заботливого, внимательного отношения к его дочери (Арете³¹), которой философ давал «превосходные наставления» и которая впоследствии стала продолжательницей его учения. Или же мы можем встретить среди дошедших до нас высказываний Аристиппа некоторые советы по вопросу о правильном воспитании детей (например: «Надо снабжать детей таким имуществом и давать им на дорогу то, что может выплыть вместе с ними даже после кораблекрушения»³² [464: 109]).

Дальнейшее развитие идей о свободных отношениях

Среди других, более поздних представителей киренской школы в контексте рассматриваемых вопросов возможно отметить также философа Феодора по прозвищу Безбожник. В его учении получили дальнейшее развитие мотивы эгоизма, аморализма и космополитизма, присутствующие у Аристиппа. Так, у Епифания Кипрского³³ мы можем встретить следующую общую оценку его взглядов³⁴: «Феодор, прозванный

³¹ Арета Киренская, Ἀρήτη (IV в. до н. э.) – древнегреческий философ киренской школы, дочь Аристиппа.

³² Следует отметить, что это же высказывание в различных его вариациях могло приписываться и другим философам, например Антисфену.

³³ Христианский богослов, один из ранних отцов Церкви (ок. 315 г. – 403 г.).

³⁴ Вопрос о том, насколько такая оценка является объективной и непредвзятой,

атеистом, утверждал, что слова о Боге – пустословие, ибо он думал, что Божества нет, и ради этого убеждал всех красть, нарушать клятву, грабить и не умирать за отечество; он говорил, что одно для всех отечество – мир; говорил, что только счастливый хорош, но что несчастного должно избегать, хотя бы он был и мудрец» [548].

Общая установка Феодора и его последователей, близкая к отрицанию традиционных представлений о морали, выражалась и в свободных, раскрепощенных взглядах на любовные связи. Согласно Диогену Лаэртию, Феодор говорил о предпочтительности любви «открытой» и «без всякой оглядки». Он следующим образом относился к тому, что было принято называть «блудом»: «Все это при случае допустимо, ибо по природе в этом ничего мерзкого нет, нужно только не считаться с обычным мнением об этих поступках, которое установлено только ради обуздания неразумных» [546: 135].

Или же в одном из примеров типичных рассуждений Феодора, приводимых Диогеном, также отражается идея правильности, полезности, благотворности свободных любовных связей, если они делают человека счастливее. Феодор, говоря о том, что грамотный человек полезен ровно для того, зачем в принципе и нужна грамота (то есть для чтения), приходит по аналогии к выводу, что и красивая женщина

в данном контексте выводится за скобки: здесь важно то, что оценку эту можно считать весьма показательным отражением общего характера восприятия учения киренаиков в последующей традиции.

полезна (по отношению к мужчине, испытывающему к ней влечение) тем, для чего она красива — а красота нужна для любви. Феодор делает следующий вывод: «Стало быть, кто пользуется любовью, поскольку она полезна, тот поступает правильно, и кто пользуется красотой, поскольку она полезна, тот поступает правильно» [546: 135].

Для более детального рассмотрения идей киренской школы в целом возможно обратиться к книге Курта Лампе (род. в 1977 г.) “The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life” (2015, [183]).

Платон

Платон (Πλάτων) Афинский (427—347 гг. до н.э.) — древнегреческий философ. Первый философ, чьи сочинения дошли до нас не в кратких отрывках, цитируемых другими, а полностью. Сердцевина философии Платона — учение об идеях как тени относятся к реальным существам, их отбрасывающим, так вся область чувственно воспринимаемого в целом относится к вещам умопостигаемым: идея настолько же реальнее и живее зримой вещи, насколько вещь подлиннее своей тени; и в той же мере идея — источник бытия эмпирической вещи [735].

Говоря о произведениях Платона, в наибольшей степени затрагивающих вопросы о браке, семье, а также женскую проблематику, возможно прежде всего обратиться к сочине-

ниям «Пир», «Государство» и «Законы».

Типы любви, происходящие от женского и мужского начал

Так, в диалоге «Пир» речь одного из героев – Павсания – касается двух различных типов любви. Первый тип – это любовь, которой, по словам Платона, «любят люди ничтожные». Она идет от так называемой Афродиты Пошлой (или Всенародной – Пандемос). В рамках такого чувства люди, как правило, «любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души» [749: 109]. Этот тип любви связывается Платоном как с мужским, так и с женским началом. Второй же, более возвышенный тип любви происходит от Афродиты Небесной, а она, как утверждается, «причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому» (поскольку именно мужское начало обозначается в качестве более высокого – оно «сильней от природы и наделено бóльшим умом»). Таким образом, женщины в целом, как объект влюбленности, оказываются потенциально ближе к первому типу любви, то есть в таком чувстве обычно превалирует именно телесная составляющая.

Любовь как стремление к изначальной целостности

В другой части диалога «Пир» (речь Аристофана) Платон использует художественный образ андрогинов как одного из типов предков современных людей (наряду с обычными женщинами и мужчинами). Про андрогинов, которые сочетали в себе качества обоих полов, говорится, что «страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов» [749: 119]. В ответ на эту угрозу боги разделили андрогинов на две половины: мужчин и женщин. Соответственно, любовь и брак можно рассматривать как результат природного стремления человека к воссоединению с соответствующей ему половиной и к восстановлению своей изначальной целостности, силы и мощи. Платон устами своего героя Аристофана говорит: «Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь из-за нашей несправедливости мы поселены богом порознь <...>. Я имею в виду вообще всех мужчин и всех женщин и хочу сказать, что наш род достигнет блаженства тогда, когда мы вполне удовлетворим Эрота и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе» [749: 122–123].

Брак как выражение стремления к бессмертию

С вопросами любви, брака и деторождения связана и еще одна речь, содержащаяся в «Пире». Платон от имени жрицы Диотимы говорит в ней о том, что брачные отношения (или, точнее, «соитие мужчины и женщины») можно рассматривать как «дело божественное», поскольку их результатом является «зачатие и рождение», а они, в свою очередь, «суть проявления бессмертного начала в существе смертном». Он пишет: «Рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь – это стремление и к бессмертию» [749: 140].

Эта врожденная жажда бессмертия сравнивается с бременем, от которого человек стремится разрешиться. Вместе с тем данное бремя может быть свойственно в большей степени либо телу, либо душе. Первый тип выражается, как правило, в обычном браке между мужчиной и женщиной, сводящемся к цели рождения детей. Второй же тип бремени (то есть духовный) приводит к более крепким и возвышенным отношениям (но в том числе и семейным, с рождением и воспитанием детей), основанным на добродетелях (разуме, справедливости и др.), а также на взаимном стремлении душ к прекрасному и в том числе к рождению на свет всего того

прекрасного, что вынашивается в душе каждого.

Платон пишет, в частности: «Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, – продолжала она [= Диотима], – обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и счастье и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно – ведь есть и такие, – пояснила она, – которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, – беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели. <...> Они [= люди с прекрасными, добродетельными душами] гораздо ближе друг другу, чем мать и отец, и дружба между ними прочнее, потому что связывающие их дети прекраснее и бессмертнее» [749: 143].

Проблема воспитания мальчиков и юношей женщинами

Некоторые тезисы, связанные с женской проблематикой, а также вопросами брака и семьи, содержатся в произведении «Государство», в котором Платон предлагает проект идеального государственного устройства. К примеру, говоря о системе воспитания стражей (то есть представителей основного, стержневого сословия в таком государстве), Платон высказывается и о женщинах. Он утверждает, что стражи должны с малых лет подражать только наиболее достойным лю-

дям («мужественным, рассудительным, свободным и так далее»), перенимая от них наилучшие качества. Это означает, что они не должны подражать ни, например, «дурным людям», ни ремесленникам, ни рабам. В этом же ряду оказываются и женщины. Платон пишет: «Мы не допустим, чтобы те, о ком, повторяю, мы заботимся и кто должен стать добродетельным, подражали бы женщине, хотя сами они мужчины, – все равно, молода ли женщина или уже пожилая, бранится ли она с мужем или спорит с богами, заносчиво воображая себя счастливой, либо, напротив, бедствует и изливает свое горе в жалобных песнях» [746: 192].

Определенные критические высказывания о воспитании мальчиков и юношей женщинами содержатся и в некоторых других сочинениях Платона. Скажем, в «Законах» затрагивается проблема неправильного воспитания детей персидского царя Кира, что привело затем к тяжелым последствиям для государства: «Видно, он [= Кир] с юных лет и в продолжение всей своей жизни был в военных походах, воспитание же своих детей поручил женщинам. А те воспитали их в сознании, что они счастливы и блаженны от рождения и ни в чем более не нуждаются. Эти женщины принуждали всех ни в чем не противоречить детям и делать вид, точно они вполне счастливы, а также восхвалять все их слова и поступки. <...> Это женское воспитание – женщин царского двора, недавно разбогатевших <...>. Кир просмотрел, что его сыновьям было женщинами и евнухами дано гибельное воспи-

тание, сливающее счастливым» [747: 178–179].

***Проявления худшей части души
легче всего наблюдать у женщин***

Платон в «Государстве» говорит также о том, что в душе человека обычно есть «некая лучшая часть и некая худшая» [746: 239]. Если лучшая часть обуздывает худшую, то про такого человека можно с похвалой сказать, что он преодолевает самого себя, что он рассудительный и т. п. Если же побеждает худшее, что есть в душе (а его, как правило, гораздо больше, чем лучшего), и человек постоянно «уступает самому себе», то про него отзываются с порицанием и упреком, называют невоздержным и т. д.

Среди наиболее типичных проявлений этой худшей части души Платон называет некоторые качества, которые легче всего видны, по его мнению, у женщин (но также присущи и большинству обычных, заурядных людей вообще). Он пишет про такие проявления: «Множество самых разнообразных вожделений, удовольствий и страданий легче всего наблюдать у женщин и у домашней челяди, а среди тех, кого называют свободными людьми, — у ничтожных представителей большинства» [746: 240]. Обозначение преимущественной связи подобного рода качеств именно с типичным женским характером можно встретить у Платона и в некоторых других главах «Государства» (так, например, он говорит о

«женском, мелочном образе мысли» [746: 292]).

Общность жен и детей в идеальном государстве

Платон, описывая проект идеальной республики, предлагает также концепцию общности жен и детей для представителей ее ключевого сословия – стражей. Он говорит о справедливости древней пословицы «У друзей все общее». Вместе с тем стражи, составляя основу государства, и должны находиться между собой во взаимной дружбе и согласии. Соответственно, принцип дружеской общности должен распространяться не только на жилища, трапезы или упражнения стражей, но и на их отношения с женщинами. Платон пишет, в частности: «Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок – кто его отец» [746: 275].

Это, однако, не должно означать, что такое государство будет допускать «беспорядочное совокупление или какие-нибудь такие [= нечестивые] дела» [746: 277]. Речь, скорее, идет о реализации некоторых евристических принципов путем создания системы государственного регулирования в области планирования деторождения. Такое регулирование производится главным образом через правильный подбор

пар³⁵, потомство которых будет обладать требуемыми качествами. Данные пары, создаваемые для зачатия, не должны быть постоянными. Делается это среди прочего и для того, чтобы закрепление нужных признаков не было ограничено одной семьей – так, например, желательно, чтобы наилучший воин имел возможность зачать как можно больше детей. Вместе с тем государством допускаются и свободные отношения, если они не приводят к деторождению – в частности, при выходе из детородного возраста.

Равенство женщин и мужчин в идеальном государстве

Платон отмечает, что мужская и женская природа различны – несмотря на то, что «многие женщины во многих отношениях лучше многих мужчин», но все же, как общее правило, «женщина во всем немогуще мужчины» [746: 272]. Вместе с тем эти отличия не должны вызывать принципиальной разницы между мужскими и женскими занятиями (в части сословия стражей и их жен). Женщины в проекте Платона принимают участие во всех делах, необходимых для государства, наравне с мужчинами (например, участвуют в военных походах и т. п.). Это означает, что и система обучения и воспитания для юношей и девушек должна, по Платону, быть

³⁵ В том числе по жребию, но с тайным регулированием исходов со стороны государства.

одинаковой – все они вместе, сообща упражняются в одном и том же. Их дальнейшее «продвижение» и «возвышение» внутри государства зависит от проявленных способностей и успехов, а не от пола.

Таким образом, устанавливается общий принцип равенства между мужчинами и женщинами. И несмотря на то, что само понятие стражей изначально применяется Платоном все же по отношению к мужчинам, он приравнивает к ним также и женщин с нужными для государства качествами (например, когда говорит о задаче «чтобы женщина стала стражем» [746: 273] или о том, что во главе государства могут быть не только правители, но и правительницы – если речь идет о женщинах, «у которых есть на то природные способности» [746: 384]).

Система правильного подбора партнеров для брака

О желательности регулирования брачных отношений Платон говорит и в позднем диалоге «Политик». Так, например, он отмечает, что человек обычно склонен искать себе пару из тех, кто похож на него своей природой или нравом. Однако более правильный подход, по Платону, носит обратный характер – лучше, если в брак будут вступать люди с противоположными, взаимно уравнивающими качествами. Благодаря этому в детях, рождающихся вследствие таких браков, лучшие признаки родителей будут смешивать-

ся, дополнять друг друга, а недостатки станут сдерживаться, компенсироваться. Противная же ситуация приводит род к вырождению. Так, например, чистое мужество или сила, как качество, все более закрепляемое в поколениях, становится постепенно безумием (если не добавлять к нему благородие), скромность переходит в вялость и трусость и т. п. Соответственно, хорошая система государственного устройства должна не просто оставлять вопрос о заключении браков на решение самих граждан (поскольку, по словам Платона, «большинство людей неправильно соединяются для рождения детей» [750: 87]), а она должна стимулировать, «подталкивать» именно к нужным, полезным для государства бракам, в результате которых каждое следующее поколение народа будет более совершенным, чем предыдущее.

Главные законы государства должны быть о браке и деторождении

В еще одном своем позднем сочинении – «Законы» – Платон также предлагает проект преобразования греческого государства-полиса, но уже в несколько «смягченном», более реалистичном виде по сравнению с идеальной моделью, изложенной в сочинении «Государство». В «Законах» Платон хоть и не отстаивает уже принцип общности жен, тем не менее уделяет достаточно много внимания вопросу о необходимости государственного регулирования брачных отноше-

ний. Так, например, в этом отношении показателен такой фрагмент из беседы героев этого сочинения:

«Афинянин. Скажи же, ради богов, какой закон установил бы законодатель первым? Не естественно ли, что он прежде всего упорядочит рождение детей – эту первооснову государств?»

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Основа же для рождения детей во всех государствах – это брачные отношения и союзы.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Следовательно, первыми во всяком государстве будут по праву законы о браке» [747: 210].

***«Каждый человек должен заключать
брак, полезный для государства»***

Платон предлагает довольно много детальных установлений о браке – в том числе о том, в каком возрасте людям следует жениться (опять-таки исходя из принципа наилучших условий для деторождения: для женщин это период от 18 до 20 лет, для мужчин – от 30 до 35), каких юношей и девушек следует «подталкивать» друг к другу для заключения брака (здесь предлагается тот же, что и в «Политике», принцип подбора противоположных качеств), как согласовывать с представителями государства вступление в брак, как наказывать за измену, как разводиться и т. п. [747: 210–

211, 267–270, 276–284 и др.]. В целом, все эти установления близки по своему обоснованию к некоторым евристическим принципам, то есть одной из главных целей института брака становится организованная система появления на свет детей с наилучшими (в том числе наиболее востребованными государством) качествами, а также их последующего воспитания. Платон, в частности, говорит о следующем основополагающем подходе в этом вопросе: «Относительно всякого брака пусть соблюдается одно предписание: каждый человек должен заключать брак, полезный для государства, а не только очень приятный ему самому» [747: 268].

Участие женщин в делах государства делает его сильнее и счастливее

В «Законах» Платон снова говорит о необходимости принципиального равенства женщин и мужчин. При этом речь в данном отношении идет, скорее, не столько о каких-либо частных, индивидуальных правах, сколько об общественных обязанностях, которые должны распространяться на всех граждан вне зависимости от их пола. К примеру, Платон, выдвигая принцип «дети больше принадлежат государству, чем своим родителям» [747: 305], говорит в этой связи об обязательности обучения и воспитания всех детей (и мальчиков, и девочек наравне друг с другом) в государственных училищах вне зависимости от воли их роди-

телей.

Этот же принцип распространяется и на взрослых мужчин и женщин: и тех, и других следует законодательно обязать постоянно упражняться в развитии навыков, полезных для государства (в том числе и военных). Платон от имени основного героя диалога (Афинянина) говорит, в частности: «Все это мой закон предписал бы одинаково и для женщин, и для мужчин: первые таким же образом должны упражняться. Я ничуть не побоялся бы утверждать то же самое о верховой езде и гимнастике; разве это подобает только мужчинам, а женщинам нет? <...> В высшей степени неразумно поступают теперь в наших местах, когда не приучаются к этому изо всех сил единодушно и одинаково как мужчины, так и женщины. Чуть ли не всякое государство становится таким образом половинным, вместо того чтобы быть вдвое бóльшим благодаря единству трудов и цели <...>. Законодатель должен быть последовательным до конца, а не останавливаться на полдороге. Поэтому он не должен допускать, чтобы женщины предавались неге, расточительности и вели беспорядочный образ жизни; ведь до конца позаботившись лишь о мужчинах, законодатель тем самым дает государству, пожалуй, половину счастливой жизни вместо двойной» [747: 305–308].

Для более детального рассмотрения идей Платона по вопросам о семье, браке и положении женщин возможно обратиться внимание на следующие крупные исследовательские работы и сборники: [43], [55], [61], [334], [348].

Аристотель

Аристотель (Ἀριστοτέλης) из Стагиры (384—322 гг. до н.э.) — греческий философ и ученый-энциклопедист, основатель перипатетической школы. «Политические» взгляды Аристотеля продолжают сократо-платоновскую аретологическую традицию, однако отличаются от Платона большей гибкостью, реалистичностью и ориентированностью на исторически сложившиеся формы социально-политической жизни греков, что, в частности, объясняется теорией «естественного» происхождения государства (подобно живым организмам) [735].

Аристотель обращается к вопросам о женщинах, браке и семье главным образом в своих политических и этических сочинениях.

Исходные формы общения: «мужчина – женщина» и «господин – раб»

Так, в произведении «Политика» он говорит об особенностях женской и мужской природы в контексте проблем общественно-политического и государственного устройства. Прежде всего Аристотель замечает, что «всякое государство представляет собой своего рода общение» [400: 376]. Основным, первичным, исходным элементом системы такого об-

щения, предустановленным самой природой, являются отношения между мужчиной и женщиной. Аристотель пишет: «Необходимость побуждает прежде всего сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга, – женщину и мужчину в целях продолжения потомства; и сочетание это обуславливается не сознательным решением, но зависит от естественного стремления, свойственного и остальным живым существам и растениям, – оставить после себя другое подобное себе существо» [400: 377].

Вторая исходная форма общения между людьми, осуществляемая «в целях взаимного самосохранения», – это объединение того, кто по своей природе властвует (то есть господина), и того, кто ему подчиняется (то есть подвластного или раба). Однако такая форма объединения доступна уже не всем – например, у варваров, в понимании Аристотеля, прирожденное господствующее начало отсутствует, и, соответственно, взаимосвязь между мужчиной и женщиной у них представляет собой только «общение раба и рабыни».

Устойчивое сочетание этих двух первичных форм общения создает семью. Система долгосрочного общения семей формирует селение, а, в свою очередь, «общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство» [400: 388]. Таким образом, в основе государства лежит взаимосвязанная, симметричная реализация двух типов отношений: (а) «мужчина – женщина» и (б) «властвующий – подвластный» (или «господин – раб»).

Женщина по своей природе предрасположена к подчинению мужчине

Аристотель говорит также о том, что любая система, состоящая из взаимосвязанных частей, объединенных в единое целое, должна иметь «властвующее начало и начало подчиненное», поскольку таков общий закон природы, действующий как минимум в отношении одушевленных существ [400: 382]. При этом подчинение того, кто по природе должен подчиняться, тому, кто по природе должен властвовать, является полезным и правильным для самого подчиненного (как, например, в отношениях «сын – отец» или «раб – господин»).

Этот же принцип Аристотель распространяет и на отношения между женщиной и мужчиной. Женская природа обозначается Аристотелем как в целом уступающая мужской, и поэтому подчинение женщины мужчине (например, внутри семьи) будет, во-первых, соответствовать общему закону природы, а во-вторых, оно будет по умолчанию полезным для самой женщины (то есть приводящим ее к ее же собственному благу).

Например, Аристотель пишет: «Так, домашние животные по своей природе стоят выше, чем дикие, и для всех домашних животных предпочтительнее находиться в подчинении у человека: так они приобщаются к своему благу. Так же и

мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая – ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении. Тот же самый принцип неминуемо должен господствовать и во всем человечестве» [400: 383]. Вместе с тем Аристотель отмечает, что власть мужа над женой (если речь идет о свободных гражданах) все же существенно отличается от отношений «господин – раб». Он утверждает: «Властвуют и над женой, и над детьми как существами свободными <...>. Власть мужа над женой можно сравнить с властью политического деятеля <...>. Ведь мужчина по своей природе, исключая лишь те или иные ненормальные отклонения, более призван к руководительству, чем женщина» [400: 398].

Аристотель иногда обращается к разделению «мужчина – женщина» и при разборе некоторых конкретных, частных качеств или черт характера, зачастую подчеркивая при этом превосходство мужских черт над женскими. К примеру, он говорит о том, что «истинные мужи по своей природе острее реагируют сострадания к ним самим <...> и вообще не допускают к себе плакальщиков, потому что и сами отнюдь не плакальщики; а женщины и подобные им мужчины радуются тем, кто рыдает вместе с ними». Из таких наблюдений делается вывод, что во всех подобных случаях «подражать следует лучшему» (то есть мужскому) [398: 264].

Дружеское подчинение женщины в браке ради общей пользы

Аристотель отмечает также, что лучшей, более правильной и полезной как для властвующего, так и для подвластного (в данном случае – как для мужчины, так и для женщины) будет такая форма господства и подчинения, которая, происходя из естественных начал, будет выражаться во взаимных дружеских отношениях (то есть осуществляться добровольно, по дружескому согласию), а не основываться на «законе и насилии» [400: 386].

Мотив желательности дружеских, взаимовыгодных отношений между мужем и женой (но с сохранением общего принципа главенствования мужчины) звучит и в некоторых других сочинениях Аристотеля. Так, например, в «Никомаховой этике» он пишет: «Мужу и жене дружба, по-видимому, дана от природы, ибо от природы человек склонен образовывать, скорее, пары, а не государства – настолько же, насколько семья первичнее и необходимее государства <...>. Люди живут вместе не только ради рождения детей, но и ради других [надобностей] жизни. Действительно, дела с самого начала распределены [между супругами] так, что у мужа одни дела, а у жены другие; таким образом муж и жена поддерживают друг друга, внося свою [долю участия] в общее [дело]. Этим объясняется, видимо, то, что в данной

дружбе присутствует как польза, так и удовольствие» [398: 238–239].

Отличия добродетелей для мужчины и женщины

Общая идея о естественном законе подчинения женщины мужчине развивается в «Политике» Аристотеля применительно к вопросу о различии их добродетелей. Он отмечает, что эти отличия носят, скорее, качественный, а не количественный характер, поскольку существует качественное различие между состояниями властвования и подчинения [400: 399]. Начальствующий (то есть в данном случае – мужчина) должен, по словам Аристотеля, «обладать нравственной добродетелью во всей полноте», тогда как подчиненный (то есть женщина) – лишь в той части, которая соответствует доле участия в выполнении общих задач (то есть задач, определяемых властвующим мужчиной).

Он пишет, в частности: «Так, очевидно, существует особая добродетель у всех названных выше [= у разных типов господствующих и подчиняющихся], и не одна и та же скромность женщины и мужчины, не одно и то же мужество и справедливость, как полагал Сократ, но одно мужество свойственно начальнику, другое – слуге; так же и с остальными добродетелями. <...> И, например, слова поэта о жен-

щине: „Убором женщине молчание служит“³⁶ – в одинаковой степени должны быть приложимы ко всем женщинам вообще, но к мужчине они уже не подходят» [400: 401].

Или же другой пример высказывания Аристотеля, на которое можно обратить внимание в этом отношении: «Она [= добродетель] распадается на несколько видов в соответствии с тем, будет ли человек властвовать или подчиняться, подобно тому, как различаются воздержность и мужество мужчины и женщины: мужчина, если бы он был храбр настолько, насколько храбра мужественная женщина, показался бы трусом, а женщина, если бы она была так же скромна, как скромненький добрый мужчина, показалась бы болтливой; и умение управлять хозяйством не в одном и том же сказывается у мужчины и женщины; его дело – наживать, ее – сохранять» [400: 452].

Положение женщин как вопрос государственной важности

Аристотель, так же, как и Платон, связывает вопрос о роли и положении женщин с целями и задачами государства. Он пишет, в частности: «Так как всякая семья составляет часть государства, а все указанные выше люди [= муж и жена, родитель и ребенок] являются частями семьи и так

³⁶ Софокл. Аякс. Эп. 1.

как добродетели отдельных частей должны соответствовать добродетелям целого, то необходимо и воспитание детей и женщин поставить в соответствующее отношение к государственному строю; и если это не безразлично для государства, стремящегося к достойному устройению, то надо иметь также достойных детей и достойных женщин. И с этим необходимо считаться, потому что женщины составляют половину всего свободного населения, а из детей потом вырастают участники политической жизни» [400: 401–402].

Аристотель говорит и о том, что государство в принципе возможно считать состоящим из двух частей: мужской и женской (как отражение того, что и семья, лежащая в основе государства, тоже состоит из мужчины и женщины). Вместе с тем занятия, связанные с законодательством, государственным устройством, политикой, управлением, более присущи, как правило, именно мужской части. Однако если мужчины-законодатели игнорируют или неправильно подходят к вопросам, связанным с положением женщин (то есть как бы предоставляют женскую часть общества в распоряжение самой себе), то это приводит к тяжелым последствиям для государства в целом.

Аристотель рассматривает это явление на примере спартанцев. Он пишет, в частности: «При том государственном строе, где плохо обстоит дело с положением женщин, половина государства неизбежно оказывается незаконной. Это и случилось в Лакедемонии: законодатель, желая, чтобы все

государство в целом стало закаленным, вполне достиг своей цели по отношению к мужскому населению, но пренебрег сделать это по отношению к женскому населению: женщины в Лакедемонe в полном смысле слова ведут своевольный образ жизни и предаются роскоши» [400: 429].

Проблема участия женщин в государственном управлении

Аристотель говорит и о некоторых проблемах, проистекающих из практики неправильного или избыточного участия женщин в государственном управлении. Прежде всего он отмечает, что такое часто случается у воинственных народов – в то время, как основная часть мужчин занимается военными занятиями (участвует в походах, готовится в лагерях и т. п.), политические и экономические дела оказываются под существенным влиянием женщин. Кроме того, в данном отношении становится не столь важным, занимают ли женщины при этом какие-либо формальные посты или же эти посты занимают мужчины, находящиеся под воздействием со стороны женщин. Аристотель пишет, в частности: «И действительно, в чем разница: правят ли женщины или должностные лица управляются женщинами? Результат получается один и тот же» [400: 429].

Аристотель отмечает некоторые негативные последствия от избыточного вовлечения женщин (без должной подготов-

ки и воспитания) в государственные дела. Он упоминает в этой связи такие воспринимаемые преимущественно женскими качества, как склонность к корыстолюбию, дерзость и своенравие, неполная готовность подчиняться законам и т. п. К примеру, Аристотель пишет: «При таком государственном строе [= со своеволием женщин] богатство должно иметь большое значение, в особенности если мужчинами управляют женщины <...>. Дерзость в повседневной жизни ни в чем пользы не приносит, она нужна разве только на войне, но лакедемонские женщины и здесь принесли очень много вреда; это ясно проявилось при вторжении фиванцев: пользы тут, как и в других государствах, женщины не принесли никакой, а произвели большее смятение, чем враги <...>. Ненормальное положение женщин не только вносит нечто неподобающее в самый государственный строй, как сказано раньше, но до некоторой степени содействует и развитию корыстолюбия» [400: 429–430].

Критика платоновской концепции общности жен

Соглашаясь с Платоном в вопросе о важности государственного регулирования вопросов брака и семьи, Аристотель вместе с тем критикует и многие предложения Платона, изложенные им в «Государстве» и в «Законах». Прежде всего, объектом этой критики становится концепция общности жен и детей в идеальном государстве. Аристотель утвер-

ждает, что предполагаемое Платоном внутреннее единство граждан вследствие такой общности еще не следует считать чем-то желанным для государства. Более того, полное внутреннее единство будет означать лишь уничтожение государства, которое по своей природе, наоборот, представляет собой множество – как союз отличающихся и взаимно дополняющих друг друга элементов (граждан, семей и т. д.) [400: 404–405]. Соответственно, даже если допустить, что общность жен (а также детей и имущества) приведет граждан к некоему большему единению, то государство от этого станет только слабее – оно потеряет свое внутреннее разнообразие и будет менее самодовлеющим.

Кроме того, такая общность будет означать и подавление личных, частных чувств привязанности людей друг к другу. По словам Аристотеля, состоится повсеместный переход от отношения «это мое» к «это наше». А такое отношение (то есть коллективное, когда все вокруг «наши», но не «мои»), в свою очередь, выразится в том, что люди будут небрежно, без должного внимания и заботы относиться друг к другу, начнут чаще ссориться и т. п. Аристотель говорит, что тем самым дружба, которая происходит из отношений внутри обычной, традиционной семьи (то есть дружба между мужем и женой или родителем и ребенком), окажется повсеместно «разбавленной», что негативно скажется на состоянии государства в целом [400: 407–408].

Проблема свободных отношений и внебрачных связей

Аристотель в рамках своей критики платоновской концепции общности жен (или же в целом свободных, непостоянных отношений между мужчинами и женщинами) говорит еще и о том, что реализация данного принципа подорвет возможность проявления гражданами такой прекрасной добродетели, как целомудрие (и, шире, воздержность от чужого, что крайне важно для государственных отношений вообще) [400: 411]. Традиционный брак в этом смысле обозначается Аристотелем в качестве более предпочтительного и способствующего развитию данной добродетели. Он отмечает в этой связи и правильность практики общественного порицания в отношении уличенных в супружеской неверности.

Вместе с тем аргументация в пользу отказа от внебрачных связей строится Аристотелем среди прочего на основе проблемы контроля за рождаемостью детей. Так, например, говоря о порицании измен, он упоминает и деторождение: «Что же касается посторонних связей мужа или жены, то такие связи нигде и никоим образом не должны считаться благопристойными, пока люди являются и называются законными супругами. И если кто-нибудь будет изобличен в том, что он так поступает в течение периода деторождения, то он должен подвергнуться бесчестью в качестве кары, соответству-

ющей его проступку» [400: 624].

При этом к некоторым отношениям, не создающим подобного рода проблемы, Аристотель относится более терпимо. Например, он говорит о возможности для тех, кто «отказался от явного деторождения», вступать в сексуальные связи «ради здоровья или по какой-либо подобной причине» [400: 624]. Или же он обособляет разовые внебрачные отношения (например, под действием порыва страсти) от общей порочности человека и его распутства как такового. Например, в «Никомаховой этике» он приводит следующий пример: «Пусть даже человек сошелся с [замужней] женщиной, зная, кто она, однако источник [поступка] – не сознательный выбор, а страсть. И вот, поступая неправомерно, [человек все-таки] не является неправомерным [по устоям], например, не вор, хотя украл, и не блудник, хотя блудил» [398: 158].

Вместе с тем для этической оценки подобных ситуаций Аристотель в целом обращается к такому критерию, как благоразумие. В данном контексте оно обозначается в качестве «середины между распушенностью и бесчувствием к удовольствиям» [397: 307]. Соответственно, в упомянутых отношениях между мужчинами и женщинами их распушенность (то есть уход от благоразумия) может проявляться как разврат, а это, по Аристотелю, следует уже считать некоей предосудительной страстью вне зависимости от конкретных форм ее проявления. В частности, он пишет: «Есть и другие

движения чувств, которые, по-видимому, нехороши независимо от того, слишком их много или слишком мало, как, например, разврат: развратник – не тот, кто сворачивает свободных женщин больше, чем следует, но предосудительна и эта страсть, и любая подобная ей, заключающаяся в распушенности по отношению к удовольствиям» [397: 307].

Главные занятия для женщин связаны с домохозяйством

Аристотель в «Политике» также критикует предложенный Платоном принцип участия женщин в делах, необходимых для государства, наравне с мужчинами и совместно с ними. Аристотель в целом высказывается в пользу определенного разделения видов занятий на мужские и женские. В качестве главного ориентира для женщин обозначаются дела домашние, хозяйственные. Так, например, Аристотель пишет: «Допустим, что жены у земледельцев будут общие, собственность же будет принадлежать каждому отдельно, – кто будет управлять домом, подобно тому, как мужья распоряжаются всем, что касается полей? <...> Было бы нелепо брать пример с животных, думая, что жены должны заниматься тем же, что и мужья, ведь у животных нет никакого домохозяйства» [400: 413].

Аристотелевская критика Платона в части вопроса о равенстве занятий для мужчин и женщин связывается еще и с

экономической проблематикой. Если женщины будут и воспитываться, и принимать участие в общественных или военных делах наравне с мужчинами, то это создаст дополнительную экономическую нагрузку на государство. Так, Аристотель предполагает, что общее освобождение женщин от «повседневных работ» в пользу равенства их занятий с мужчинами потребует огромных территорий только для того, чтобы прокормить всех граждан. Он утверждает, в частности: «Для указанной массы населения потребуется территория Вавилонии или какая-нибудь другая огромных размеров; только при таком условии пять тысяч ничего не делающих людей [= в государственном проекте Платона] да, сверх того, относящаяся к ним во много раз бóльшая толпа женщин и прислуги могли бы получить пропитание» [400: 415].

Наилучший возраст для брака и деторождения

Критикуя проекты Платона, Аристотель предлагает ряд собственных принципов в части государственного регулирования вопросов о браке. Большое внимание в этом отношении он уделяет теме деторождения, принимая соответствующие биологические свойства людей в качестве некоей отправной точки для дальнейших рассуждений. В частности, он пишет: «Так как законодателю с самого начала надлежит обращать внимание на то, чтобы физические свойства воспитываемых достигли высшего совершенства, то прежде

всего ему следует позаботиться о брачном соединении – именно когда и обладая какими свойствами люди должны вступать в брачное сожителство. Следует устанавливать законы относительно этого соединения, имея в виду самих вступающих в брак и их возраст; они должны подходить друг другу по возрасту, и их потенция должна быть одинаковой» [400: 621].

Аристотель в целом выступает против как ранних, так и поздних браков – главным образом из-за убежденности в негативных последствиях для деторождения в рамках подобных браков. Например, он говорит об умственных и физических несовершенствах детей «перезрелых родителей» (равно как и слишком молодых); о том, что роды в раннем возрасте опасны для жизни женщин и т. п. Или же он пишет: «В целях выработки воздержности полезно выдавать замуж девушек постарше, так как, по-видимому, вступив в половые сношения в ранней молодости, они проявляют большую страстность» и т. п. [400: 622].

В итоге наилучшим возрастом для брака Аристотель называет восемнадцать лет для женщин и тридцать семь (или немногим раньше) для мужчин. Он пишет также о том, что законодательно следует установить и предельный срок, до которого мужчине и женщине «подобает в интересах государства производить потомство», – такой верхней границей называется возраст около пятидесяти лет. Аристотель предлагает также и ряд других довольно детальных правил и ре-

комендаций по вопросам, связанным с беременностью, родами, обращением с новорожденными, воспитанием детей.

«Женщина есть как бы бесплодный мужчина»

Говоря о наследии Аристотеля, необходимо также сказать несколько слов о его естественнонаучных сочинениях. Из них в контексте рассматриваемых нами тем, пожалуй, наибольший интерес может представлять трактат «О возникновении животных». В этом произведении среди прочего Аристотель разбирает вопросы о биологических свойствах мужчин и женщин, а также о таких процессах, как зачатие, определение пола будущего ребенка, его эмбриональное развитие, протекание беременности и родов, передача наследственных свойств от родителей детям и т. п. Не вдаваясь в детали этого текста, в рамках настоящего краткого обзора возможно выделить в нем лишь один довольно показательный аспект.

Аристотель в ходе своих рассуждений приходит к выводу о том, что при порождении новой жизни мужчина «доставляет форму и начало движения» будущему ребенку. В свою очередь, женский организм выступает в роли материи, из которой этот ребенок в дальнейшем и образуется в соответствии с приданной ему (то есть полученной от мужчины-отца) формой [399: 83–86]. Таким образом, мужской пол обозначается началом активным, движущим, действующим,

формообразующим. Женский же пол, напротив, признается началом страдательным, воспринимающим, движимым, рецептивным. Из соединения этих двух начал (формы и материи) и образуется новая жизнь – подобно тому, как, скажем, «из плотника [= задающего форму и движущего] и дерева [= материи] – ложе» [399: 84].

Вместе с тем, согласно Аристотелю, «первая движущая причина, содержащая разумное основание и форму, лучше и божественнее материи по своей природе» [399: 90]. Соответственно, несмотря на то что и мужской, и женский пол являются «началами порождения», все-таки наибольшую ценность (вклад, суть) в соответствующий процесс вносит именно мужчина. В этом смысле, по словам Аристотеля, «женщина есть как бы бесплодный³⁷ мужчина» (то есть недоделанный, недовершенный, не способный к формообразованию новой жизни) [399: 81].

Следует отметить, что к данным идеям Аристотеля философская мысль более поздних эпох будет возвращаться еще не раз, в том числе придавая им ярко выраженную социальную направленность.

Для более полного рассмотрения идей Аристотеля по во-

³⁷ Аристотель применяет эпитет *reperomenon*. В русском переводе В. П. Карпова (1870–1943 гг.) используется слово «бесплодный», но этот термин может также переводиться как израненный, покалеченный, выхолощенный. Также следует отметить, что у Аристотеля речь идет о женских организмах вообще, то есть не только среди людей, но и животных. В качестве примера подробного исследования по этой проблематике см. [233].

просам женской и семейной проблематики возможно также обратиться к следующим специализированным исследованиям и сборникам: [72], [73], [114], [232], [348], [547].

Эллинистическая и римская философия. Поздняя Античность

Эпикур

Эпикур (Επίκουρος) (341/342 гг. — 271/270 гг. до н.э.) — древнегреческий философ, основатель эпикуреизма — философского учения, популярного в Античности и имевшего последователей и почитателей в Новое время. Философское учение Эпикура имело практическую цель — указать людям путь к счастью. Он писал, что пусты слова того философа, которыми не врачуются человеческое страдание. Этику Эпикура относят к натуралистическим моральным учениям, выводящим нравственность из потребности человека в удовольствии. Эпикур считал естественным стремление человека к наслаждению, понимаемому как уклонение от страданий, и к достижению спокойного и радостного, умиротворенного состояния духа. Он признавал добродетельными и приятными только удовольствия, сообразные с природой, и отвергал порочные удовольствия, за которыми следует страдание, как несообразные с природой [735].

При рассмотрении вопроса о проблеме брака, семьи и отношения к женщинам в философии Эпикура необходимо принять во внимание некоторые общие этические установки

его учения.

Общие этические принципы

Устранение страхов и тревог

В упрощенном, схематичном виде эти установки можно охарактеризовать следующим образом. Важное значение у Эпикура имеет принцип стремления к спокойной, безмятежной, бестревожной жизни. Достижение такого состояния возможно на пути философского познания, благодаря которому человек избавляется от разного рода суеверий, страхов и тревог, в первую очередь связанных с явлениями природы, представлениями о богах, смерти и загробной жизни. Устранение всех этих главных, общих источников для страданий (то есть страхов перед природой, богами, смертью) избавляет человека и от второстепенных, частных тревог и страхов перед любыми жизненными обстоятельствами. Когда же все эти страдания и тревоги устранены, то, как выражается Эпикур, «всякая буря души рассеивается», и человек обретает чувство безмятежности, начинает получать удовольствие от жизни и становится счастливым. Эпикур называет в этой связи удовольствие «началом и концом счастливой жизни», прирожденным первым благом, мерилем для всякого выбора [993: 211].

Различные типы удовольствий

Не вдаваясь в подробности различных типов удоволь-

ствий, выделяемых Эпикуром, можно в целом сказать, что они, согласно его принципам:

(а) не сводятся только к чувственным наслаждениям, но могут быть и духовными;

(б) не должны вызывать у человека такое стремление к ним, которое приведет его к страданиям, превышающим эти удовольствия;

(в) в разной степени способствуют счастью: так называемые «удовольствия покоя» (безмятежность духа и отсутствие страданий тела) более ценны с этой точки зрения, чем «активные удовольствия»;

(г) должны быть умеренными и соответствующими естественным, природным желаниям и потребностям человека;

(д) в том, что касается удовлетворения естественных желаний (например, в отношении пищи), все удовольствия равноценны – как простые, минимально необходимые, так и избыточные, превышающие уровень минимальной необходимости (то есть, скажем, от простого хлеба можно получить наслаждения не меньше, чем от самого изысканного блюда, притом что простые удовольствия обрести гораздо проще, и поэтому лучше ориентироваться на них).

Благоразумие при выборе удовольствий

При этом, чтобы правильно выбирать доступные удовольствия, способствующие счастливому состоянию, человеку необходимо благоразумие и «трезвое рассуждение». Эпикур говорит в этой связи: «От благоразумия произошли все

остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» [993: 212]. Вот как, например, пишет о соответствующем подходе отечественный исследователь А. С. Шакир-Заде³⁸: «Разумное использование удовольствий является важнейшим требованием эпикурейской этики. <...> Истинные наслаждения, ведущие к прочному и непреходящему счастью, обеспечиваются посредством благоразумия благодаря разумному отношению к выбору удовольствий. <...> Благоразумие служит в эпикурейской этике средством для обеспечения человеку максимального удовольствия и счастья, выступая своего рода мерилom вполне нравственной и приятной жизни» [942: 102–103].

Брак и дети: двойственное отношение

Эти общие принципы отражались по отношению к вопросам брака и семьи неоднозначным, двойственным образом. С одной стороны, женитьба, семейная жизнь, воспитание детей – все это могло обозначаться в качестве: (а) серьезного источника для страхов, тревог, беспокойств и неприятностей; (б) того, что отвлекает от более важных занятий, подobaющих мудрецу; (в) того, что мешает получать от жизни

³⁸ Шакир-Заде Аддин Садриддинович – автор биографии Эпикура в серии «Мыслители прошлого» (1963 г.).

удовольствия и быть счастливым. Соответственно, мудрец в такой логике должен был стараться держаться в стороне от заключения брака и создания семьи. Свидетельство о наличии таких взглядов у Эпикура мы можем увидеть, например, у Климента Александрийского или Феодорета, которые ставят его в этом отношении в один ряд с Демокритом³⁹ [659: 371]. Об общей установке по отказу от создания семей среди эпикурейцев говорит также и Эпиктет, называя соответствующие мнения негодными, пагубными и разрушительными [989: 166].

С другой стороны, в учении Эпикура важное значение придавалось такому явлению, как дружба. До нас, в частности, дошло такое его изречение в этой связи: «Из всего, что мудрость доставляет себе для счастья всей жизни, самое важное есть обладание дружбой» [992: 216]. Данному принципу соответствуют и некоторые сведения об образе жизни как самого Эпикура, так и его последователей, согласно которым эпикурейцы объединялись в кружки, оказывали помощь друг другу, поддерживали между собой переписку, организовывали регулярные встречи и философские дискуссии.

Принцип важности дружбы и наличия хороших, теплых, устойчивых отношений с близкими людьми мог приобретать и семейное измерение. В некоторых дошедших до нас фраг-

³⁹ В античной традиции Эпикур в целом нередко обозначался в качестве последователя учения Демокрита.

ментах из сочинений и писем Эпикура с одобрением говорится о родственных связях подобного типа: о заботливом участии в воспитании детей, о радости человека от новостей о здравии матери или отца и т. п. К примеру, Эпикур пишет: «Прекрасно и лицезрение близких людей, когда близкие родственники живут в согласии: лицезрение оказывает сильное влияние на это» [991: 223].

Равноправное отношение к женщинам

Обращаясь к истории эпикуреизма, необходимо отметить также и то, что некоторые женщины принимали активное участие в деятельности данной школы. Это может говорить об установке по равноправному отношению к ним, а также о принципе одинаковой доступности философского знания вне зависимости от пола. Так, А. С. Шакир-Заде отмечает в этой связи следующее: «Участие рабов и женщин в деятельности школы Эпикура, несомненно, свидетельствует о том, что в ней царили сравнительно демократические порядки» [942: 141].

«Мы разумеем не удовольствия распутников»

Серьезное внимание, которое уделялось в эпикурейской школе вопросу об удовольствиях или наслаждениях, при-

водило иногда к критическому восприятию представителей этой школы в качестве апологетов различных низменных чувств, разврата, беспорядочных сексуальных связей и т. п.

Однако в этом отношении все же, пожалуй, следует отделять учение самого Эпикура от сведений об образе жизни некоторых его последователей. И если различных свидетельств о невоздержном поведении ряда эпикурейцев довольно много (в том числе, например, рассказов об их изгнании из городов за соответствующие явления [404: 238]), то сам Эпикур в целом пишет о подобных вопросах несколько более сдержанно.

К примеру, мы можем встретить у него следующие строки: «Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение» [993: 211–212].

«Любовные наслаждения» как благо

Вместе с тем некоторые дошедшие до нас сведения о высказываниях Эпикура содержат в себе мотив одобрительного, позитивного отношения к различным (в том числе и случайным, непостоянным) любовным связям с женщинами, если все это не отягощается какими-либо неприятными и нежелательными последствиями. В данном смысле такие связи могут рассматриваться и у Эпикура, и у некоторых представителей эпикурейской школы как источник естественного, доступного, предусмотренного самой природой наслаждения (и, соответственно, как благо).

Вот, например, каким образом подобные сведения передает Афиней в «Пире мудрецов»: «Хрисипп, истинный философ и муж, говорит, что Архестрат⁴⁰ стал вожатым Эпикура и всех, кто вслед за ним учит развращающему наслаждению. И ведь не таясь, но во весь голос говорит Эпикур: „Я и не знаю, что считать благом, если не удовольствие от вкуса и от любовных наслаждений“. Таким образом, этот мудрец сочтет безупречной и жизнь распутного мота, если тот проводит ее весело и без страха» [403: 346]. О чем-то похожем

⁴⁰ Архестрат, Αρχέστρατος (IV в. до н. э.), греческий поэт. Наиболее известен как исследователь в области гастрономии и кулинарии, а также как автор поэмы, в которой описываются различные изысканные блюда и воспеваются наслаждения от их употребления.

говорится и в следующем фрагменте того же сочинения: «И опять Эпикур: „Начало и корень всякого блага – наслаждение утробы: и к нему восходит и мудрость, и все прочее“. И опять в книге „О конечной цели“ говорит: „Красоту, добродетель и тому подобное следует ценить, если они доставляют наслаждение; если же не доставляют, то надо с ними распрощаться“. Этим он [= Эпикур] ясно показывает, что добродетель есть лишь подспорье, как бы служанка наслаждения. И в другом месте он говорит: „Мне плевать на красоту и на ее праздных поклонников, если от нее нет никакого наслаждения“» [404: 238].

О том, что учение Эпикура подчас воспринималось именно в качестве некоего философского оправдания для свободного, распущенного поведения, Афинея свидетельствует также, приводя строки из сатирических сочинений поэта Батона⁴¹:

Сам Эпикур сказал, что удовольствие
Есть благо величайшее. Его ж нельзя
Никак поймать иначе – только вольностью:
Сам будешь счастлив и других порадуешь!
<...>
Коль есть красотка – с ней ложись, позволено!
Коль есть вино – горшками пей лесбосское!
Да, это – благо, достоянье мудрого.

⁴¹ Батон Синопский, Βάτων (III–II вв. до н. э.) – древнегреческий поэт, автор литературно-исторических биографий.

То не мое ученье – Эпикурово.

И если б все так жили, как сейчас живу,

Никто б не звался вором и развратником! [403: 347].

Осторожность и благоразумие в любовных влечениях

Таким образом, в учении Эпикура присутствует тот же потенциал для двойственного, противоречивого отношения к принципу свободных любовных связей, что и в установках относительно брака и семьи. С одной стороны, подобные отношения могут восприниматься как благо и естественное удовольствие, но с другой – как потенциальный источник различных беспокойств, тревог и неприятностей. Вместе с тем при прочих равных Эпикур рекомендует человеку делать выбор в пользу удовольствий наиболее простых и безопасных. Этот принцип сдержанности и осторожности в общем и целом распространяется и на восприятие любовных влечений. Иными словами, в них самих по себе нет ничего плохого или предосудительного, но к ним не следует стремиться сверх меры, поскольку это может привести человека к нежелательным последствиям.

О таком принципе Эпикур, в частности, пишет в одном из своих писем: «Я узнал от тебя, что у тебя довольно сильно вожделение плоти к любовным наслаждениям. Когда ты не

нарушаешь законов, не колеблешь добрых обычаев, не огорчаешь никого из близких людей, не вредишь плоти, не расстачаешь необходимого, удовлетворяй свои желания, как хочешь. Однако невозможно не вступить в столкновение с каким-нибудь из выше указанных явлений: ведь любовные наслаждения никогда не приносят пользы; довольно того, если они не повредят» [991: 222]. В несколько более позитивном ключе примерно о том же говорится и в другом дошедшем до нас фрагменте: «Если бы то, что производит удовольствия распутников, рассеивало страхи ума относительно небесных явлений, смерти и ее страданий, а также научало бы пределу страстей и страданий, то мы никогда не имели бы причины порицать их, так как они отовсюду наполняли бы себя удовольствиями и ниоткуда не имели бы ни страдания, ни печали, что и есть зло» [992: 214].

О подобной же двойственности, противоречивости в части свободных любовных отношений с женщинами иногда говорится и в некоторых рассказах о самом Эпикуре. К примеру, можно обратить внимание на следующий фрагмент в «Пире мудрецов» Афиней: «И разве не держал Эпикур любовницей Леонтию, известную гетеру? Она и придя к философии, не оставила своего промысла, отдаваясь всем эпикурейцам в Саду на глазах у самого Эпикура. Ему было от этого много забот, как мы видим из „Писем к Гермарху⁴²“» [404:

⁴² Гермарх, Ἑρμαρχος из Митилены (конец IV – сер. III в. до н. э.) – греческий философ, ученик и друг Эпикура.

290]. Таким образом, подобные отношения могли рассматриваться, с одной стороны, как возможные и допустимые, но с другой – как причиняющие «много забот» и потому нежелательные.

Для более подробного рассмотрения вопроса об отражении описываемой нами проблематики в учении Эпикура и его учеников, равно как и о проблеме последующей рецепции их идей, возможно обратиться к следующим специализированным исследованиям: [124], [125], [276].

Киники

Киники (греч. οἱ Κυνικοί, лат. cynici — циники) — школа киников, одна из так называемых сократических философских школ; основателями считаются, по разным данным, сократик Антисфен Афинский и Диоген Синопский. Для киников характерны радикально асоциальные установки (отказ от соблюдения принятых в полисе моральных норм и правил поведения, странничество, нищенство, эпатаж и т.п.). Кинический дискурс отличало морализаторство, признание целью жизни добродетели, всякое отклонение от которой воспринималось как порок [394].

Такое античное философское направление, как кинизм, существовало на протяжении очень длительного периода времени (более восьми веков [89]), отчасти видоизменяясь в своем развитии. В этой связи говорить о какой-либо еди-

ной позиции киников по рассматриваемым нами вопросам, пожалуй, было бы не вполне корректно. Тем не менее можно отметить определенные характерные черты данного философского учения на примере некоторых наиболее известных его представителей.

Общие установки кинизма

Добродетель как главная цель

Среди общих установок философии кинизма, значимых в контексте интересующей нас проблематики, можно условно выделить следующие. Важнейшее значение в кинизме уделялось вопросу о добродетели – она могла обозначаться как главный жизненный (ценностный) ориентир, а также как то, чего самого по себе должно быть достаточно для счастливой жизни (вне зависимости от материальных благ, общественного положения и т. п.). Например, можно обратить внимание на следующие ключевые тезисы философии киников: «Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым. <...> Мудрец ни в ком и ни в чем не нуждается» [546: 237], «Конечная цель философии – „жить в согласии с добродетелью“. <...> Все, что лежит между добродетелью и злом они [= киники] <...> считали безразличным» [395: 92].

Необходимо избегать порочных наслаждений

Следует отметить, что идея киников о том, что одной лишь добродетели достаточно для счастья, является также и

ключевым принципом этики стоицизма. Вместе с тем в стоицизме (в его, если так можно выразиться, «ортодоксальной» версии – например, у Зенона) все, что связано с наслаждениями или страданиями, богатством или бедностью, здоровьем или болезнями, не является ни благом (добродетелью), ни злом (пороком), а относится к категории безразличного [891: 80–81]. У киников же можно увидеть более жесткие позиции, близкие к обозначению наслаждения (в его привычном, обыденном понимании) и богатства в качестве чего-то злого и порочного, а бедности и телесного здоровья (в том числе происходящего из «закалки» человека вследствие его аскетизма и постоянного труда) – в качестве блага, добра и, соответственно, счастья.

К примеру, мы можем встретить в «Письмах Кратета»⁴³ такое обращение этого философа к своим ученикам: «Избегайте не только наихудших из пороков – несправедливости и распутства, но и наслаждений, из которых они рождаются, ибо вы будете предаваться им и ничему другому. Стремитесь не только к высшим из благ – воздержанности и твердости, но и к тому, что их порождает, – к трудам, и не избегайте их только потому, что они тяжелы. Прилагая большие усилия, не ожидайте получить еще бóльшие доходы, но как медь помогает добыть золото, так труды – достичь добродетели» [395: 256]. Или же в рассказе Лаэртия о кинике

⁴³ Часть цикла так называемых «Писем киников», написанных неизвестными киническими авторами ориентировочно с I в. до н. э. по II в. н. э. [719: 38–39].

Диогене Синопском⁴⁴ мы можем увидеть следующий показательный в этом отношении фрагмент: «И когда мы привыкнем [= к киническому образу жизни в бедности и трудах], то презрение к наслаждению само по себе будет доставлять высочайшее удовольствие. И как те, кто привык жить, испытывая наслаждения, с отвращением относятся к неудовольствиям, так приучившие себя к последним извлекают радости из презрения к самим удовольствиям» [395: 168–169].

Вместе с тем хоть киники и связывают, как правило, обычные человеческие наслаждения с пороками (в том числе в контексте порицания распутства, похоти, избыточного влечения к женщинам), они все же иногда говорят с одобрением и о настоящих, подлинных и великих по своей силе «наслаждениях», которые может обрести мудрец в своем добровольном аскетизме. Так, например, Максим Тирский⁴⁵ пишет о том, что Диоген Синопский «наслаждался в своей бочке не меньше, чем Ксеркс в Вавилоне» [719: 40]. Или же в «Письмах Диогена»⁴⁶ говорится о прекраснейших пирах из воды и кардамона, которые доставляют философу необычайное удовольствие на его пути к счастью [395: 243] и т. п.

Жить в согласии с природой, как варвары или животные

⁴⁴ Диоген Синопский, Διογένης ὁ Σινωπεύς (ок. 412 г. – 323 г. до н. э.) – древнегреческий философ-киник, ученик Антисфена.

⁴⁵ Максим Тирский, Μάξιμος Τύριος (середина – вторая половина II в. н. э.) – древнегреческий ритор и философ-платоник, представитель так называемой второй софистики.

⁴⁶ Часть цикла «Писем киников» (см. примечание выше к «Письмам Кратета»).

В своем описании правильного, добродетельного, счастливого образа жизни киники могли обращаться к таким мотивам, как идеализированные представления о древних, первобытных людях («золотой век», «времена Крона»⁴⁷ и др.) или же о варварах, живущих простой, неприхотливой жизнью в согласии с природой (как, например, в киническом сочинении «Письма Анахарсиса»⁴⁸). Киники могли говорить и о том, что для людей в качестве ориентира правильного образа жизни могут выступать дикие животные, находящиеся в своей естественной, природной среде обитания и не нуждающиеся при этом ни в домах, ни в огне, ни в одежде, ни в иных благах, постоянный поиск которых свойственен для человека [395: 165–166]. В этом контексте даже сам Сократ, известный своим крайне скромным образом жизни, мог критиковаться за излишнее стремление к роскоши, потому что он «заботился о своем маленьком доме, ложе и даже о своих сандалиях, которые иногда надевал» [395: 162].

Нищета как сознательный выбор

У киников постоянно звучит мотив очистительной, благотворной, возвышающей силы крайней бедности или даже нищеты. В их сочинениях можно встретить повторяющиеся упоминания их небогатых пожитков: посохов, мисок, грубых

⁴⁷ В греческой мифологии – древнее верховное божество, отец Зевса, свергнутый им.

⁴⁸ Анахарсис, Ἀναχάρσις (нач. VI в. до н. э.) – легендарный странствующий мудрец, родом из Скифии. Указанное киническое сочинение относится к III в. до н. э.

плащей, нищенских сум, корок хлеба. Именно бедность, согласно киническому учению, позволяет человеку преобразиться, перейти в своих упражнениях в добродетели от слов к делу, открыть себя для истинной философии и, таким образом, стать счастливым.

Диоген Синопский называет в этой связи бедность «самоучкой добродетели» и говорит, что «бедность сама пролагает путь к философии» [395: 140]. Телет⁴⁹ доказывает, что лучше быть бедным, потому что «богатым из-за их постоянной занятости своими делами некогда заняться ничем иным, а бедные, не имея подобных дел, обращаются к философии» [395: 195]. Кратет⁵⁰ заявляет, что лишь пожертвовав все свое состояние городу и став нищим, он почувствовал себя по-настоящему свободным [395: 173].

Эти и им подобные установки имели важное значение для дальнейшего развития античной этики. Они выражали в себе революционную переоценку традиционных полисных ценностей – бедные и богатые у киников словно менялись местами: богатые, знатные, знаменитые, находящиеся у власти люди объявлялись несчастными, а бедняки, рабы, безвестные – истинно счастливыми [720: 39].

Индивидуальная свобода, независимость, отстранен-

⁴⁹ Телет Мегарский, Τελες, Τέλης (III в. до н. э.) – древнегреческий философ-киник.

⁵⁰ Кратет Фиванский, Κράτης ὁ Θηβαῖος (IV в. до н. э.) – греческий философ и поэт, представитель старшего поколения киников.

В качестве одного из важных ценностных ориентиров в философии киников выступала также идея свободы. В их понимании эта категория включает в себе весьма широкое содержание. Так, киники говорят о необходимости свободы человека и от собственности, и от страхов, и от тревог, и от желаний, и от предрассудков и даже от надежды. Мотив свободы приобретает иногда у киников определенное общественно-политическое измерение. Они высказываются о необходимости некоего дистанцирования человека от традиционных форматов общественно-гражданской деятельности; о важности сохранения им своей собственной, отстраненной, независимой позиции; о сознательном отказе от погружения в политическую атмосферу распрей, несправедливости, борьбы за власть, прислуживания тиранам.

Законы природы выше законов государства

Такая общая установка начинает выражаться также в форме идей о том, что мудрец должен ставить себя выше сферы действия государственных законов или предписаний правителей. Все эти законы и предписания могут рассматриваться как нечто случайное, переменчивое, неразумное, мешающее личной свободе. Так, например, Лаэртий говорит о Диогене Синопском, что «он меньше всего считался с законами государства, предпочитая им законы природы», а «пример единственно совершенного государственного устройства он находил только во Вселенной» [395: 169].

Космополитизм, скитальческий образ жизни

Идея свободы отражается у некоторых киников и в установке о необходимости отказа человека от излишней привязанности к своему дому, городу, отечеству. У них видны определенные космополитические тенденции, а также мотивы допустимости или даже предпочтительности такого образа жизни, который выражается в постоянных странствиях, бездомности, добровольном принятии на себя участи изгнанника и скитальца.

К примеру, Телет говорит о том, что, подобно тому, как хороший флейтист не начинает играть хуже на флейте во время своего пребывания на чужбине, так и добродетельный человек не лишается своей добродетели вне зависимости от того, где он находится. Следовательно, мудрец может быть счастлив не только у себя на родине, но и в изгнании – и если горожане или правители мешают мудрецу жить честно и независимо, то лучше уйти из такого города. Телет утверждает: «Подобно тому, как, перейдя с одного корабля на другой, можно и на нем совершить удачное путешествие, так, сменив один город на другой, я могу и там быть счастливым» [395: 187]. Или же в «Письмах Диогена» говорится о скитаниях и бездомности как о сознательном выборе во имя свободы и счастья: «Моя цель – повергнуть в прах ложные ценности, из-за которых мы терпим над собой так много господ, избежать болезней и базарных сикофантов, бродить по всей земле под открытым небом свободным челове-

ком, не боясь никаких, даже самых могущественных властелинов» [395: 237].

*«Добродетель и для мужчины,
и для женщины одна»*

Все эти общие установки киников отражались на их взглядах относительно вопросов пола, брака и семьи. Так, скажем, с именем философа Антисфена⁵¹, традиционно обозначаемого основателем кинизма, связывалось высказывание «добродетель и для мужчины, и для женщины одна»⁵² [546: 237]. Данную идею, наряду с некоторыми другими подобного рода, возможно интерпретировать в качестве позиции о принципиальном равенстве между мужчинами и женщинами – по крайней мере, в части самой способности приобщиться к добродетели благодаря философии и образу жизни киников. В пользу такого отношения говорит и кинический принцип «добродетели возможно научиться», распространившийся не только на мужчин, но и на женщин.

⁵¹ Антисфен (Ἀντισθένης) из Афин (ок. 455 г. – ок. 360 г. до н. э.) – греческий философ, ученик Сократа.

⁵² Как и во многих других случаях с доксографическими текстами, точное отнесение высказывания к тому или иному автору можно ставить под сомнение – не исключено, что здесь мы имеем дело с более поздним отнесением к Антисфену одного из принципов стоицизма.

Эмансипация женщин как вызов традиционным устоям

В этой связи можно также обратить внимание на знаковую для киников историю о любви и браке между философом Кратетом и его ученицей Гиппархией⁵³. Вот как, например, оценивает значение этой истории советский исследователь философии кинизма И. М. Нахов⁵⁴: «Гиппархия происходила из богатой и знатной семьи, но из любви к Кратету и его идеалам она вопреки воле родителей бросила все и избрала нелегкую долю жены бродячего проповедника и аскета. Свя-зав судьбу с Кратетом, она вступила в конфликт не только со своими родителями, но и с вековыми „домостроевскими“ устоями. Киники стояли также за эмансипацию женщин, за их равенство с мужчинами. Брак Кратета и Гиппархии – равноправный, добровольный брак по любви, брак единомышленников – был по форме и содержанию протестом против семейных устоев рабовладельческого общества» [719: 26].

⁵³ Гиппархия (Ἰππαρχία) из Маронеи (2-я пол. IV в. до н. э.) – философ-киник.

⁵⁴ Нахов Исая Михайлович (1920–2006 гг.).

Элементы критического восприятия женщин, брака и семьи

Вместе с тем у киников можно встретить и немало настояренных, критических или нелестных высказываний как о женщинах, так и о браке. Например, это видно в некоторых историях о Диогене Синопском – скажем, таких: «Увидев женщин, удавившихся на оливковом дереве, он воскликнул: „О если бы все деревья приносили такие плоды!“» [546: 250]; «Увидев судачивших женщин, Диоген сказал: „Одна гадюка у другой берет яд взаймы“» [395: 139]; «На вопрос, в каком возрасте следует жениться, Диоген ответил: „Молодым еще рано, старым уже поздно“» [546: 251]; «Он хвалил тех, кто собирался жениться и не женился» [395: 143] и др.

О сознательном отказе киников от создания семей сообщает и Эпиктет, объясняя этот подход следующим образом. Если представить себе идеальный «град мудрецов», то в нем кинику ничто не мешало бы начать семейную жизнь, поскольку «и жена его будет второй такой [= как он сам], и тесть вторым таким, и дети так будут воспитываться» [989: 192]. Однако до тех пор, пока общество не достигнет подобного состояния, киник должен постоянно находиться «в боевом строю», представляя собой «вестника, лазутчика и глашатая богов» и проповедника добродетели. Создание же семьи приведет к тому, что данная высокая цель киника будет вы-

теснена необходимостью повседневных забот о жене и детях, проблемами добывания средств для их пропитания и т. п. Этим Эпиктет и объясняет отказ киников от семейной жизни (уточняя, впрочем, что речь идет о «браках обычных», а не о таких, как у киника Кратета, который сумел найти себе «второго Кратета» – Гиппархию).

Критические высказывания о браке и семейной жизни встречаются и в эпистолографическом наследии киников первых веков Римской империи. К примеру, в «Письмах Диогена» говорится: «Не следует ни жениться, ни воспитывать детей, так как род людской немощен, а брак и дети обременяют человеческую слабость всякими огорчениями. Те, кто вступил в брак и, готовя себе помощников, принялся растить детей, но, почувствовав, с каким множеством беспокойств это связано, раскаивается, могли бы первоначально всего этого избежать. А человек, лишенный страстей, считающий достаточным для перенесения любых лишений владеть тем, что имеет, избегает заводить семью и производить на свет детей» [395: 250].

Вместе с тем подобные высказывания возможно рассматривать не столько как специфично направленные именно против института брака и семьи как такового, сколько в качестве части более широкой и общей критики традиционных норм поведения, распространенных моральных ценностей и правил, устоявшихся форм семейной жизни и т. д.

Неприхотливое и спокойное отношение к любовным связям

Некоторые аспекты кинического понимания добродетели (в том числе согласие с природой, неприхотливость, воздержность от наслаждений и т. п.) выражались в двойственном, отчасти противоречивом отношении к любовным связям. С одной стороны, такие связи могли обозначаться как естественные, предусмотренные самой природой (в том числе и для рождения детей) и потому никак не противоречащие добродетели. С другой стороны, если они переходили в страсть, в тягу к наслаждениям, то это уже воспринималось как порок. Соответственно, каких-либо особых ограничений на подобные связи, если они вызывались природной потребностью и не превращались в стремление к наслаждению, этикой киников, по-видимому, не устанавливалось. Этот принцип мог действовать не только внутри брака, но и вне его – как, скажем, об этом говорит Антисфен: «Не следует отказываться от так называемого прелюбодеяния» [395: 129]».

У этого же философа мы можем встретить следующий значимый принцип: «В общественной жизни мудрец руководится не общепринятыми законами, а законами добродетели. Он женится, чтобы иметь детей, притом от самых красивых женщин; он не будет избегать и любовных связей – ибо только мудрец знает, кого стоит любить» [546: 237]. В

данном фрагменте можно обратить внимание на следующий момент: если целью женитьбы называются дети (и поэтому высказывается требование о красоте женщины), то в отношении любовных связей вообще каких-либо дополнительных условий и ограничений не ставится (то есть если мудрец на кого-то обратил внимание, то этого уже достаточно для оправдания его выбора).

Это могло означать в том числе и некоторую неприхотливость в таком выборе. Показательными в данном отношении могут быть некоторые высказывания о важности умения довольствоваться имеющимся, относимые к Антисфену. Так, Ксенофонт в «Пире» передает следующие его слова: «Когда тело мое почувствует потребность в наслаждении любовью, я так бываю доволен тем, что есть, что женщины, к которым я обращаюсь, принимают меня с восторгом, поскольку никто другой не хочет иметь с ними дела» [395: 109]. Примечательно, что Антисфен в данном разговоре замечает, что подобные связи иногда кажутся ему доставляющими даже слишком много наслаждений («приятнее, чем это полезно») – то есть он сам опасается, чтобы подобные отношения не перешли ту черту, когда они становятся порочными. Примерно о той же неприхотливости Антисфена говорит и Диоген Лаэртий, передавая его высказывание: «Сходиться нужно с теми женщинами, которые сами за это будут благодарны» [546: 235].

Любовь как стремление к наслаждениям есть болезнь и порок

У киников можно встретить и немало высказываний об обратной, порочной стороне любви и влечения к женщинам. Иногда подобные чувства даже обозначаются в качестве природного порока – то есть киники различали: (а) «нормальное», умеренное природное влечение к противоположному полу, и (б) чрезмерное, которое тоже может быть природным, но является уже вредным, неправильным, порочным (как, например, и болезнь тоже может порождаться чисто природными, естественными факторами).

Скажем, у Климента Александрийского мы можем встретить следующее высказывание о киниках: «Я согласен с Антисфеном, который говорит, что, если бы ему попалась сама Афродита, он пронзил бы ее стрелой, потому что она погубила много наших прекрасных и достойнейших женщин, а также называет любовь пороком природы. Несчастные, попав под ее власть, называют болезнь божеством. Таким образом доказывается, что невежественные люди из-за незнания подчиняются наслаждению, которое не следует допускать, хотя оно зовется божеством и дано богами для потребностей продолжения рода» [395: 102]. Примерно о той же позиции Антисфена пишет и Феодорет, утверждая, что тот «более всего ценил благоразумие», испытывал «отвращение

к наслаждениям» и поэтому «предпочитал скорее сойти с ума, чем предаваться любви [= в качестве порочного наслаждения]» [395: 128].

Подобные критические высказывания о порочной, опасной стороне любви встречаются и у киника Диогена Синопского, например: «Добродетельных людей он называл подобиями богов, любовь – делом бездельников» [546: 250]; «Увидев олимпийского победителя, жадно поглядывающего на гетеру, он сказал: „Смотрите на этого Аресова барана: первая встречная девка ведет его на поводу“. Красивых гетер он сравнивал с медовым возлиянием подземным богам» [546: 253] и др.

Самоконтроль за влечением к женщинам

Киники также учили человека контролировать свои эмоции, влечения, позывы, страсти – чем бы они ни вызывались. Делать это можно было в том числе и посредством использования имеющихся, доступных средств для того, чтобы унять, утихомиривать эти влечения и позывы. Так, к примеру, Диоген Синопский провозглашал, что «боги даровали людям легкую жизнь». Это означало следующее: все, что человеку по-настоящему необходимо по его природе, получить возможно довольно легко (если научиться довольствоваться малым), удовлетворив тем самым возникающую потребность.

Этот общий принцип отражался и в установках относительно любовных влечений к женщинам. Для того, чтобы такие влечения не приводили человека к каким-либо порочным, глупым, постыдным или опасным поступкам, киники допускали снятие соответствующего напряжения наиболее доступными способами. Так, скажем, Антисфен говорит о правильности и разумности посещения гетер (причем, видимо, самых недорогих) вместо поиска более сложных отношений: «Увидев прелюбодея, спасавшегося от погони, он сказал ему: „Несчастный! От какой опасности мог бы ты избавиться за какой-нибудь обол⁵⁵!“» [546: 235].

Диоген Синопский идет еще дальше: «То и дело занимаюсь рукоблудием у всех на виду, он говаривал: „Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот!“» [546: 256]. Этот же принцип развивается в «Письмах Диогена»: «Не только хлеб, вода, соломенная подстилка и старый плащ учат благоразумию и терпеливости, но, если можно так выразиться, и пастушеская рука. О, если бы раньше я знал, какой она отличный волопас! Позаботься о ней во всех своих предприятиях: она очень нужна при нашем образе жизни. Разнузданным отношениям с женщинами, которые требуют так много праздного времени, скажи „прощай“» [395: 249]⁵⁶.

⁵⁵ Мелкая денежная единица в Древней Греции.

⁵⁶ См. также: [395: 317–319].

Открытые, свободные отношения вместо традиционного брака

Среди дошедших до нас историй о киниках присутствуют и некоторые рассказы, связанные с якобы их бесстыдными, публичными, открытыми любовными связями, так называемыми «собачьими свадьбами» и т. п. Насколько эти рассказы имели под собой реальную основу и насколько распространены среди киников были подобные отношения, сегодня достоверно оценить сложно. Вместе с тем, если судить об этом вопросе по общим принципам учения киников, вероятно, отдельные проявления таких отношений были отчасти возможными. Или же, по крайней мере, характер рецепции философии кинизма и в античной, и в более поздней традиции нередко допускал нечто подобное.

Так, например, Лаэртий пишет о Гиппархии, жене киника Кратета, в этой связи следующее: «Она [= Гиппархия] сделала свой выбор: оделась так же, как он [= Кратет], и стала сопровождать мужа повсюду, ложиться с ним у всех на глазах и побираться по чужим застольям» [546: 266]. Другой пример оценки этих отношений таков: «А Эратосфен⁵⁷ сообщает, что от Гиппархии (о которой будет речь далее) у него [=

⁵⁷ Эратосфен Киренский, Ἐρατοσθένης ὁ Κυρηναῖος (ок. 276 г. – 194 г. до н. э.) – греческий математик, астроном, географ, филолог, поэт. Начиная с 245/246 гг. – глава Александрийской библиотеки.

Кратета] был сын по имени Пасикл, и когда он стал юношей, то Кратет отвел его к блуднице и сказал: „Так и отец твой женился“» [546: 263].

Или же (опять-таки у Диогена Лаэртия) мы также видим упоминание некоторых свободных, открытых отношений киников, противоречащих традиционным представлениям о браке:

«А Менандр⁵⁸ в комедии „Сестры-близнецы“ упоминает о нем [= Кратете] так:

Пойдешь со мною, в грубый плащ закутана,
Как некогда жена Кратета-кинника,
Который хвастал, будто бы и дочь свою
Давал на месяц в пробное замужество» [546: 264].

Нечто подобное можно встретить и в утверждениях о Диогене Синопском, например: «Все дела совершал он при всех: и дела Деметры⁵⁹, и дела Афродиты⁶⁰. Рассуждал он так: если завтракать прилично, то прилично и завтракать на площади; но завтракать прилично, следовательно, прилично и завтракать на площади» [546: 256]. Кроме того, Диогену приписы-

⁵⁸ Менандр, Μένανδρος (342–291 гг. до н. э.) – древнегреческий комедиограф.

⁵⁹ Деметра – богиня плодородия и земледелия. «Дела Деметры» обычно трактуются как прием пищи. Встречаются также более широкие интерпретации, в том числе связанные с отравлением соответствующих физиологических процессов [119: 134].

⁶⁰ Афродита – богиня красоты и любви. «Дела Афродиты» обозначают здесь все, что относится к сфере секса, любовных связей и т. п.

вали и следующие взгляды: «Он говорил, что жены должны быть общими, и отрицал законный брак: кто какую склонит, тот с тою и сожительствует; поэтому же и сыновья должны быть общими» [546: 257].

Ранняя Стоя

Стоя, стоическая школа (Στοά, Στωϊκὴ αἵρεσις) — одна из ведущих школ античной философии с III в. до н.э. по II в. н.э. Основатель — Зенон из Кития. По сложившейся в XIX в. традиции, историю Стои принято делить на три периода: Ранний (III—II вв. до н.э.), Средний (II—I вв. до н.э.) и Поздний (I—II вв. н.э.) [394].

Говоря о вопросе отношения к женщинам, браку и семье в философии раннего стоицизма, необходимо обратить внимание на некоторые общие установки этого течения, оказавшие влияние на рассматриваемую проблематику.

Общие этические установки стоицизма

Родоначальник стоической школы Зенон Китийский⁶¹ воспринимался в античной традиции как человек в высшей степени воздержный, аскетичный. Его неприхотливость, выносливость, безразличие к материальным благам вошли в поговорку («Воздержнее, чем сам Зенон-философ»). Так,

⁶¹ Зенон (Ζήνων) из Кития (334/333—262/261 гг. до н. э.).

например, античный поэт Филемон⁶² писал про него:

Сухая смоква, корка да глоток воды —
Вот философия его новейшая;
И мчат ученики учиться голоду [891: 6].

Несмотря на подобные оценки, Зенон мог в то же время обозначаться и как человек, превзошедший всех степенью своего счастья. К примеру, Диоген Лаэртий пишет про него: «Действительно, он всех превосходил этим качеством [= воздержностью], и величием, и Зевс свидетель, счастьем» [891: 6]. О том же говорит и царь Антигон⁶³ в своем письме к самому Зенону: «Удачею и славою, как мне думается, я выше тебя, но разумом и воспитанием ниже, равно как и тем совершенным счастьем, какое ты имеешь в обладании» [891: 3].

Главные этические установки Зенона в схематичном и упрощенном виде можно представить следующим образом. Он утверждает, что конечная цель человека – жить *согласно с природой*. Вместе с тем «природа сама ведет нас к добродетели», и поэтому человек, живущий согласно с природой, будет жить также согласно *добродетели*. При этом «жизнь согласно добродетели» означает также и жизнь в соответ-

⁶² Филемон из Сиракуз, Филимон, Φιλίμων (ок. 361 г. – ок. 262 г. до н. э.) – древнегреческий поэт, комедиограф.

⁶³ Антигон II Гонат, Ἀντίγονος Β' Γονατᾶς (ок. 319–240/239 гг. до н. э.) – царь Македонии (правил в 277–239 гг. до н. э.).

ствии с требованиями некоего единого, природного, общего для всех *морально-нравственного разума*. В свою очередь, подобное состояние можно назвать *благим течением жизни*, которое и есть *счастье* [891: 77–79].

Таким образом, ключевой идеей, вокруг которой строится этика стоиков, является идея добродетели. В этом отношении для Зенона характерен принцип *«одной лишь добродетели достаточно для счастья»*. Понятия «добродетель» и «счастье» становятся сопутствующими, практически тождественными – тот, кто живет добродетельно, является счастливым, и, наоборот, счастливая жизнь – лишь та, которая ведется добродетельно [891: 79–80].

Кроме того, можно обратить внимание также на следующий важный для стоицизма принцип. Все вещи, явления, события, качества (одним словом, «все, причастное сущности») Зенон делит на три базовых, фундаментальных категории: (а) *благо*, (б) *зло* и (в) *безразличное*. Это деление не носит какого-то относительного, переменчивого или субъективного характера. Основанием для него служит опять-таки понятие природы – то, что согласно с природой, является благом; то, что ей противно, является злом; то, что не причастно ни к первой, ни ко второй категории, является безразличным.

Соответственно, добродетель в такой схеме относится к благу; порок относится ко злу; все остальное не является ни добром, ни злом. Некоторые пояснения к этой идее и

примеры подобного деления, проводимого Зеноном, можно встретить, например, у Стобея в «Эклогах»: «Благом является следующее: разумность, здравомыслие, справедливость, мужество и все, что является добродетелью или причастно ей. Злом же является следующее: неразумие, распущенность, несправедливость, трусость и все причастное пороку. К безразличному относится следующее: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и все тому подобное» [891: 80–81].

Добродетель для мужчин и женщин одна и та же

Эти общие принципы (ориентация человека на добродетель и восприятие природы как ее основы) выражались, в частности, в идее о равенстве полов в отношении добродетели. Так, у Климента Александрийского возможно встретить следующее описание данного подхода стоиков: «Мы признаем, что те, кто по родовой принадлежности имеет одну и ту же природу, те имеют одну и ту же добродетель. Поскольку по принадлежности своей к роду человеческому женщины и мужчины обладают одной и той же природой, а не разной, то и добродетель у них одна и та же» [889: 94–95]. Или же одно из сочинений стоика Клеанфа так и называется: «О том, что у мужчины и женщины одна добродетель» [891: 165].

Это могло означать и принципиальное равенство доступных или предпочтительных занятий (или образа жизни) для

мужчин и женщин. Например, если к добродетели возможно прийти благодаря изучению философии (и соответствующему правильному поведению), то этот путь становится желательным для всех, вне зависимости от пола: «Женщинам так же подобает философствовать, как и мужчинам» [889: 95].

Нейтральное или позитивное отношение к браку и деторождению

Общие принципы этики стоиков могли выражаться на уровне конкретных, практических ситуаций разнообразными, подчас противоречивыми способами. Понимание того, что именно соответствует природе (и вместе с тем добродетели), а что ей противоречит или является безразличным, могло быть несколько отличающимся в разные периоды и у разных представителей этого течения.

Так и в части всей проблематики, связанной с браком и семьей, мы можем встретить в философии стоицизма не вполне однородные взгляды. Сами по себе все подобные явления могли относиться к категории ни блага, ни зла – как, например, об этом прямо пишет Климент Александрийский: «Приверженцы Стои считают брак и возвращение детей вещами безразличными» [889: 61]. Вместе с тем такие отношения могли рассматриваться и в качестве соответствующих предписаниям природы (или общего морально-законодательного разума) – и тогда делался вывод о желательности

вступать в брак.

Например, мы можем встретить в этой связи следующие дошедшие до нас оценки принципов стоицизма: «Хрисипп⁶⁴ предписывает мудрецу жениться, чтобы не оскорбить Юпитера, покровительствующего браку и деторождению» [889: 271]; «Людам достойным свойственно вступать в брак, производить детей и ради себя, и ради отчизны и терпеть ради нее, если она того достойна, страдания и смерть» [889: 238]; «Чтобы жить по природе, желает он [= мудрец] иметь жену и детей от нее» [889: 239]; «Мудрец будет заниматься государственными делами на основе разумного выбора, а также вступит в брак и произведет детей, поскольку все это соответствует природе существа разумного, общественного и расположенного к ему подобным» [889: 258]; «Одной из необходимейших и главнейших обязанностей они [= лучшие люди] считают вступление в брак, стремясь совершить все то, что возложено на них природой [= деторождение], а в первую очередь то, что способствует благополучию и приращению отчизны и, самое главное, почитанию богов» [890: 54] и др.

Иногда данная концепция выражается у ранних стоиков и в форме идей о предпочтительности свободных, добровольных и необязывающих брачных отношений (как, например, и у некоторых киников). Так, Диоген Лаэртий приводит сле-

⁶⁴ Хрисипп из Сол, Χρύσιππος ὁ Σολεὺς (ок. 277 г. – ок. 208 г. до н. э.) – философ-стоик. Глава школы после Клеанфа.

дующее высказывание о стоиках: «По их мнению, у мудрецов и жены должны быть общие – так, чтобы всякий сходил с той, какая ему встретится, как говорит Зенон в „Государстве“ и Хрисипп в сочинении „О государстве“... Тогда ко всем детям мы будем относиться с равной отеческой заботой, и прекратится ревность из-за прелюбодеяний» [891: 104–105].

Критика традиционных норм в отношении любовных связей

Ту же неоднородность взглядов можно обнаружить у стоиков и в отношении оценок по поводу любовных связей в целом. Сами по себе подобного рода связи могли позиционироваться как нечто безразличное, то есть не являющееся ни благом, ни злом. Такое восприятие приводило к выводу о принципиальной допустимости любых типов отношений, без каких-либо искусственных моральных или законодательных ограничений в этой части. Следы такой позиции видны в некоторых дошедших до нас фрагментах учения ранних стоиков, где говорится о возможности подобных связей. К примеру, Секст Эмпирик⁶⁵ пишет об этом: «Также и разврат, запрещенный у нас под страхом проклятья, Зенон не

⁶⁵ Секст Эмпирик, Σέξτος ὁ Ἐμπειρικός (2-я пол. II в. н. э.) – греческий философ, последователь скептика Пиррона (ок. 365 г. – 275 г. до н. э.), систематизатор идей античного скептицизма.

отвергает» [891: 101]; «Да и стоики, как мы видим, не считают нелепым сходиться с гетерой или существовать на ее заработки» [889: 278] и т. п. Схожие оценки в отношении стоиков звучат и у Оригена⁶⁶: «А те, кто спокойно сходится с непотребными женщинами, даже доказывают, что это отнюдь не является каким-то совершенно ненадлежащим действием» [889: 278].

Иногда речь о допустимости различных любовных связей ведется у ранних стоиков в рамках более широкой критики традиционных моральных норм в целом. Они говорят, что во многом из того, что люди обычно считают недопустимым или предосудительным, на самом деле никакой порочности нет (если судить об этом на основании законов природы). В этом смысле для них теоретически возможными становятся, например, такие немыслимые для общественной морали явления, как отказ от устоявшихся ритуалов захоронения умерших людей или даже поедание их трупов. В данном контексте и любые добровольные сексуальные связи между взрослыми людьми тоже могут обозначаться как ни в чем сами по себе не противоречащие природе и потому не являющиеся порочными. В качестве риторического приема в соответствующей аргументации стоиков используются даже такие крайние случаи, как инцест [891: 101].

Вместе с тем рассмотрение вопроса о допустимости раз-

⁶⁶ Ориген, Ὀριγένης (ок. 185 г. – ок. 254 г.) – раннехристианский философ, богослов и экзегет.

личных любовных связей могло проводиться у стоиков и сквозь призму представлений о разумных, правильных общественных отношениях. В подобном контексте у них звучат уже более сдержанные, строгие оценки, близкие к традиционным моральным нормам. Например, Ориген говорит о соответствующей части учения Зенона следующим образом: «Сторонники философии Зенона Китийского отвергают прелюбодеяние... по соображениям общественного блага. Да ведь и противоестественно для разумного существа сожительствовать с женщиной, по закону уже принадлежащей другому, и губить семью другого человека» [891: 99].

Женолюбие и женоненавистничество как пороки и болезни

В дошедших до нас фрагментах из учения ранних стоиков вопрос об отношении к женщинам иногда звучит и в контексте разбора проблематики порочности человека или же его душевных болезней. Упрощенная логика этих высказываний примерно такова. Согласно требованиям природы, некоторые вещи являются необходимыми, но только до определенного уровня (и поэтому такие вещи, взятые в должной степени, являются благом по природе). Пороком или душевным недугом можно назвать такое состояние человека, когда он: (а) или *считает* за благо то, что *не* является таковым по самой своей природе (и стремится к соответствующим вещам);

(б) или же когда он *не* считает за благо то, что *является* таковым по своей природе (и избегает соответствующих вещей); (в) или же когда он стремится к вещам, которые, будучи взятыми в *правильной степени*, являются благом, но когда при этом уровень его личного стремления к данному благу *не* соответствует общей, должной, установленной природой степени (то есть его стремление чрезмерно или недостаточно).

В этом контексте женщины могут обозначаться в качестве предусмотренной природой необходимости для мужчины, но только до определенного уровня, до определенной степени. То есть стремление или влечение мужчины к женщине, соответствующее уровню этой природной необходимости, является стремлением к благу или же, иными словами, добродетельным стремлением (причем речь здесь идет не о частной, персональной, индивидуальной природе человека, а о природе вообще, в целом, взятой как «всеобщий закон»). Если же такое стремление чрезмерно или недостаточно, то это уже можно считать пороком или душевным недугом.

Соответственно, в части вопроса о чувствах мужчины по отношению к женщинам у стоиков фигурируют упоминания двух таких пороков (недугов, крайностей), как *женоненавистничество* (то есть избегание женщин, неприязнь к ним, страх перед ними и т. п.) и *женолюбие* (или «помешанность на женщинах», как стремление избыточное, превосходящее всеобщие установления природы) [889: 161–165].

Обоих этих состояний человеку следует избегать, то есть стараться вылечить соответствующие душевные недуги или избавиться от данных пороков (в том числе и посредством изучения философии и последующего применения на практике ее принципов).

Некоторые следы подобного отношения мы можем увидеть и в биографических сведениях о самих философах ранней Стои. К примеру, о Зеноне, который был знаменит своей воздержностью, говорилось, что он все же «проводил время» с женщинами (хоть и крайне редко) – «лишь затем, чтобы не показаться женоненавистником» [891: 4].

Суждения о браке: общее и частное

У стоиков мы также можем встретить обращение к проблематике брака и отношений с женщинами в контексте размышлений об общих принципах установления добродетели и о частных случаях применения этих принципов. Некоторые их позиции были примерно таковы: если благодаря философии человек сможет понять, что такое добродетель вообще, то какие-то частные предписания, советы, рекомендации для него в отношении тех или иных конкретных жизненных ситуаций (в том числе и связанных с браком и семьей) становятся уже ненужными, избыточными.

Вот как, например, о соответствующих взглядах Аристона

Хиосского⁶⁷ говорит Сенека: «Когда что-то ослепляет душу и мешает ей узреть порядок ее обязанностей, попусту предписывать: „Так живи с отцом, а так обходись с женой“. Предписаниями ничего не добьешься, пока ум затуманен ошибками; а когда они рассеются, – тогда-то и станет яснее, в чем суть каждой обязанности. <...> Когда он [= человек] поймет, что блаженная жизнь заключена не в наслаждении, а в согласии с природой, когда он полюбит добродетель как единственное благо человека <...>, – тогда уж ему не понадобится советчик, напоминающий о мелочах: „Ходи так, обедай так... Это подобает мужу, это – женщине, это – женатому, это – холостому“. <...> Если наставлять каждого в отдельности, – это неподъемное дело <...>. В браке нужно будет предписывать, как кому обходиться с женой, которую взяли в девичестве, а как – с женой, которая и до замужества знала мужчин, как – с богатой, а как – с бесприданницей. И неужели, по-твоему, нет никакой разницы между бесплодной и плодовой, между пожилой и помоложе, между матерью и мачехой? Все виды охватить мы не в силах; а ведь каждый требует своего. Что до законов философии, то они кратки и связывают все» [891: 125–127].

Другие же стоики могли говорить о важности и нужности не только общего понимания добродетели, но и установления частных, детальных предписаний в отношении конкрет-

⁶⁷ Аристон Хиосский, Ἀρίστων (1-я пол. III в. до н. э.) – греческий философ-стоик, ученик Зенона Китийского.

ных жизненных ситуаций (в том числе связанных с браком и семейной жизнью). Например, Сенека приводит следующее мнение о позиции Клеанфа⁶⁸ по данному вопросу: «Клеанф считает полезной и ту часть философии, которая дает каждому свои предписания, не образует человека в целом, но мужу советует, как жить с женой, отцу – как обучать детей, господину – как управлять рабами. Вместе с тем Клеанф считает ее бессильной, если она исходит не из целого и не познала самые принципы и основоположения философии» [891: 201].

***«Свататься не наобум, а только
по здоровом размышлении»***

На некоторые такого рода конкретные, практические установления в отношении брака мы можем обратить внимание на примере дошедших до нас фрагментов из сочинений стоика Антипатра Тарсийского⁶⁹ «О совместной жизни с женщиной» и «О браке». В этих произведениях Антипатр говорит, в частности, о правильном подходе к выбору будущей супруги. Он утверждает: «Самое важное – свататься не наобум, а только по здоровом размышлении, и не гнаться ни за

⁶⁸ Клеанф из Асса, Κλεάνθης (ок. 331/330 гг. – ок. 232 г. до н. э.) – греческий философ-стоик, ученик Зенона Китийского и его преемник во главе школы.

⁶⁹ Антипатр из Тарса, Ἀντίπατρος (ок. 200 г. – ок. 129 г. до н. э.) – философ-стоик, ученик Диогена Вавилонского (ок. 240 г. – 150 г. до н. э.).

богатством, ни за знатностью, ни за иными пустыми вещами, и уж тем более, клянусь Зевсом, за красотой» [890: 53]. Антипатр рекомендует прежде всего изучить родителей потенциальной невесты: насколько благопристойным, справедливым, основательным является ее отец, как ведет себя в домашних делах мать девушки (поскольку дочь обычно берет пример с нее) и т. п.

«Союз мужа и жены подобен полному смешению»

Антипатр высказывается в пользу правильно устроенного брака и на основании государственных соображений, исходя из постулата о том, что человек по самой своей природе есть существо общественное. Вместе с тем он отмечает, что брак является особым, самым значительным и истинным видом общности, которая только может существовать между людьми. Он пишет, в частности: «Всевозможные виды дружеского расположения и привязанности напоминают сочетания путем соположения – как, например, можно соединить бобы или иные подобные вещи – а союз мужа и жены подобен полному смешению, как, например, вино, соединяясь с водой, смешивается с ней всецело. Помимо общего имущества и детей, любезных всем людям, а также общности душевной, только у них есть еще общность телесная» [890: 54]. Этот особый вид полной общности Антипатр называет возвышенным, благородным чувством, подчеркивая его значи-

мость как для личного развития и духовного роста отдельного человека, так и для формирования системы общественных отношений в целом.

Превращение брака из бремени в помощь

Антипатр отмечает также, что люди зачастую рассматривают брак и семейную жизнь в качестве некоего бремени, обузы, помехи для себя. Он связывает распространенность таких взглядов с общим упадком нравственности среди граждан, их распущенностью и стремлением «предаваться распутству и всевозможным наслаждениям, недостойным и ничтожным» [890: 55]. Вместе с тем, если муж сумеет правильным образом воспитать, обучить свою жену (главным образом на основании предписаний философов о добродетельном поведении), то брак станет для него уже не бременем, а, наоборот, помощью в его делах. Антипатр пишет: «Это все равно как если однорукий человек откуда-нибудь получит вторую руку или одноногий где-нибудь приобретет вторую ногу. И подобно тому, как этот человек сможет гораздо быстрее идти, куда хочет, и ощутит потребность в движении, так и тот, кто введет жену в свой дом, сможет быстрее удовлетворить благотворные и полезные жизненные нужды» [890: 56]. Антипатр в этой связи дает общую рекомендацию мужчинам: не довольствоваться «такой женщиной, какова она есть», а учить ее нужным навыкам (скажем,

вести дом, приращивать достаток и т. п.), объяснять ей общие принципы добродетели, отучать ее от стремления к пустым наслаждениям и т. д.

Вместе с тем он говорит и о предпочтительности некоторого разделения и взаимного дополнения занятий мужа и жены. Так, к примеру, если человек «предан благу и желает посвящать досуг или науке, или политике, или тому и другому вместе», то ему нужна жена хозяйственная, деловитая – которой он сможет безбоязненно «передать бразды правления» в домашних делах с тем, чтобы самому «обрести свободу от повседневных забот» [890: 56].

Для более детального рассмотрения идей об отношениях между полами в учении раннего стоицизма возможно также обратиться к следующим дополнительным материалам: (а) книга М. Гран-Уайлдер “Gender and Sexuality in Stoic Philosophy” (2018, [128]); (б) монография С. Шогри “Stoic Eros” (2024, [302]).

Сенека

Сенека (Seneca), Луций Анней (ок. 4 г. до н.э. — 65 г. н.э.) — римский государственный деятель, философ-драматург. Сенека является ключевым представителем Поздней Стои, реализовавшим основные тенденции эволюции учения. Сухая доктрина растворяется в нравственно-религиозном учении; философия сводится к этике, которая из отвлеченного исследования блага и добродетели окончательно становится средством кристаллизации интимных убеждений, концентрации на жизни своего «я»: философия — «лекарство» для души; она «учит делать, а не говорить». Излюбленная тема Сенеки — «продвижение» к независимости от внешних обстоятельств и мудрой покорности промыслу [735].

Среди наследия Сенеки возможно обратить внимание на несколько его сочинений и писем, связанных с рассматриваемой нами проблематикой.

Равенство мужчин и женщин в добродетели

В своих ранних произведениях Сенека исходит из характерной для стоицизма общей установки о природном единстве добродетели как для мужчин, так и для женщин.

К примеру, в сочинении «Утешение к Марции⁷⁰» (ок.

⁷⁰ Дочь древнеримского историка Авла Кремуция Корда (Aulus Cremutius Chordus). Покончил жизнь самоубийством из-за преследований (25 г.). Большая часть его работ была сожжена по приказу Сената.

40 г.) Сенека отмечает, что природа позволяет достигнуть нравственного совершенства даже женщинам, несмотря на все характерные для них слабости и недостатки [797: 67]. Он пишет, в частности: «Но разве кто-нибудь утверждает, что природа поступила немилостиво с чувствами женщин и ограничила их добродетели? Они также способны к нравственной высоте, если только этого захотят; также могут переносить боль и напряжение, если к ним привыкнут» [797: 86]. В подтверждение этих идей Сенека приводит различные исторические примеры достойного, одобряемого им поведения женщин, когда те стойко переносили тяжелые ситуации и могли в этом отношении служить высоким моральным ориентиром и для мужчин.

О желательности для женщин развивать в себе наиболее возвышенные нравственные качества посредством изучения философии Сенека пишет и в «Утешении к матери Гельвии» (42 г.). Вместе с тем он отмечает, что с пониманием относится к практике ограничения для женщин доступа к чтению книг – если речь идет «о тех женах, которым книги нужны не ради обучения мудрости, но как пища для сластолюбия» [798: 161]. Однако если женщина одарена «цепким умом» и имеет в себе надежный нравственный и образовательный фундамент, то философские занятия становятся для нее столь же необходимыми, как и для мужчины. Это особенно важно, если ей требуется обретение силы духа для стойкого перенесения какой-либо утраты, преодоления тя-

желой жизненной ситуации и т. п.

Некоторые следы общего принципа равенства мужчин и женщин в их отношении к добродетели видны у Сенеки и в произведениях более позднего периода. К примеру, в одном из «Нравственных писем к Луцилию» (XCIV, 62 г.) он пишет о симметричности моральных прав и обязанностей между мужчинами и женщинами. Это означает, что те нравственные требования, которые мужчина предъявляет к образу жизни и поведению женщины, он должен распространять и на самого себя. В данном контексте Сенека утверждает, что занятия моральной философией позволяют человеку не забывать подобных истин. Он пишет, в частности: «Мы проходим мимо многого, что лежит перед глазами; напомнить – это вроде как одобрить. <...> Ты знаешь, что дружбу нужно чтить свято, но не делаешь этого. Знаешь, что бесчестно требовать от жены целомудрия, а самому совращать чужих жен, знаешь, что ни ей нельзя иметь дело с любовником, ни тебе – с наложницей, – а сам не поступаешь так. Поэтому нужно порой привести тебя в память [= посредством вразумления философией]: таким вещам следует не лежать в запасе, а быть под рукой» [794: 223].

***Мужчины рождены повелевать,
женщины – повиноваться***

Тем не менее у Сенеки довольно часто встречаются и вы-

сказывания иного характера. В них обозначается принципиальная неравноценность мужчин и женщин – причем не только как следствие разных подходов к их воспитанию и образованию, но и как особенность, установленная самой природой. К примеру, в сочинении «О стойкости мудреца» Сенека говорит об иерархичности отношений между полами как о чем-то естественном, бесспорном, прирожденном. Он пишет: «Между стойками и всеми прочими, кто сделал мудрость своей специальностью, существует такое же различие, как между мужчинами и женщинами. В самом деле, и те и другие одинаково участвуют в человеческой жизни, но первые рождены повелевать, а вторые – повиноваться» [796: 66].

Природные слабости женского характера

Сами понятия «женский» или «женственный» Сенека зачастую использует в качестве оппозиции по отношению к «мужскому» или «мужественному» в контексте различения между чем-либо низшим и высшим, предосудительным и похвальным, больным и здоровым. К примеру, говоря о «болезни» капризной, обидчивой, низкой души, легко поддающейся чувству оскорбления и возмущающейся от любого движения, Сенека называет подобные душевные характеры «женственными и нестойкими от природы» [796: 76]. Или же, критикуя тех, кто теряет присутствие духа в моменты опасности, он подчеркивает, что так обычно ведут себя лишь

женщины, а для «доброго мужа» подобное поведение является недостойным [795: 113]. Примерно таким же образом он высказывается и по отношению к чувству гнева. Сенека пишет, в частности: «Гневливость кажется мне отличительной чертой несчастного, вялого, ничтожного духа, сознающего собственную слабость; подобные души бывают так же болезненно чувствительны, как больные гноящиеся тела, легчайшее прикосновение к которым вызывает громкие стоны. Так что гнев – самый женственный и ребяческий из пороков. – „Однако он встречается и у мужей“. – Конечно, потому что и у мужей бывает женский или детский характер» [795: 120–121].

«Женщина? – Не ведает, что творит»

В еще более жесткой форме Сенека высказывается о женщинах при рассмотрении вопросов о том, чьи мнения достойному, благородному, мудрому человеку вообще следует воспринимать всерьез, а также кто может нанести такому человеку оскорбление. Сенека говорит о глупости, нелепости, недостойности ощущать себя задетым или оскорбленным со стороны разного рода неразумных, невоспитанных людей с низким социальным статусом (скажем, парикмахеров, привратников и т. п.). Конкретизируя этот принцип в отношении женщин, Сенека идет еще дальше – здесь становится неважным даже их общественное положение или уро-

вень материального достатка. Какой бы знатной или богатой ни была женщина, мужчина все равно не должен воспринимать ее как ровню себе и, соответственно, чувствовать себя хоть как-то задетым ее словами. Впрочем, Сенека признает и возможность исключений из этого правила, но только в отношении самых образованных и воспитанных женщин. Он пишет: «Некоторые помешались уже до такой степени, что считают возможным быть оскорбленными женщиной. Какая разница, как ее содержат, сколько у нее носильщиков, сколько весят серьги в ее ушах и насколько просторно ее кресло? Все равно она остается тем же неразумным животным, диким и не умеющим сдерживать свои вожеления, если только она не получила особенно тщательного воспитания и образования в науках» [796: 79].

В этом смысле сама женская природа может служить для Сенеки в качестве некоего оправдания различным примерам недостойного, неразумного поведения. Он говорит о необходимости с пониманием и снисхождением относиться ко всем подобным случаям. К примеру, он отмечает: «Бывают обиды, которым мы сами свидетели. Тут нужно хорошенько взвесить их природу и волю тех, кто их нам нанес. Ребенок? Его возрасту это извинительно: он не знает, что хорошо, что плохо. <...> Женщина? – Не ведает, что творит. <...> Пусть ребенку послужит извинением возраст, женщине – пол» [795: 142, 167].

Женская раскрепощенность как равенство в порочности

Сенека говорит о женщинах и в контексте обличения различных пороков, главным образом таких, как распущенность, невоздержность, похоть и т. п. В этом отношении у него видна определенная критика тенденций по раскрепощению женщин в римском обществе. Если в древности, по мнению Сенеки, подобные недостатки были свойственны главным образом лишь мужчинам, то современную ему ситуацию он расценивает как такую, при которой женщины вполне сумели сравняться с мужчинами в своей порочности. Этим, в частности, Сенека объясняет и появление у женщин таких заболеваний и недугов, которые ранее воспринимались исключительно как мужские (например, подагры).

Так, он пишет: «Изменилась не природа женщины, а жизнь: уравнившись с мужчинами распущенностью, они уравнились с ними и болезнями. Женщины и полуношничают, и пьют столько же, состязаясь с мужчинами в количестве масла и вина, так же изрыгают из утробы проглоченное насильно, вновь измеряют выпитое, все до капли выблевывая, и так же грызут снег, чтобы успокоить разбушевавшийся желудок. И в похоти они не уступают другому полу: рожденные терпеть, они (чтоб их погубили все боги и богини!) придумали такой извращенный род распутства, что сами спят с муж-

чинами, как мужчины. <...> Из-за таких пороков они потеряли преимущества своего пола и, перестав быть женщинами, приговорили себя к мужским болезням» [794: 233].

Распушенность как женское качество

Вместе с тем само такое качество характера, как распушенность, Сенека иногда связывает именно с женским началом. Суть распушенности состоит в неспособности (или нежелании) человека контролировать свои влечения, чувственные порывы, телесные потребности. Это означает для Сенеки слабость, податливость, изнеженность души, то есть те качества, которые традиционно обозначаются как женские, а не мужские. Поэтому Сенека говорит даже об образном превращении распутника из мужчины в женщину. Он утверждает, в частности: «Мы перенимаем нрав тех, с кем общаемся, и подобно тому, как некоторые болезни передаются телесным соприкосновением, душа передает свои недуги ближним. <...> Общество распутников делает неженку даже из храброго человека и вообще женщину из мужчины» [795: 154].

Развитие лучших качеств души благодаря браку

Несмотря на все подобные оценки, Сенека все же нередко

пишет и о правильности, полезности брака и семейных отношений – исходя не только из общественно-государственных потребностей, но и индивидуально-нравственных. Жена может выступать для мужа как близкий друг (или даже воспитанник), забота о котором возвышает душу мужчины, обращает его к добродетели и т. п. Более того, мужчина может видеть в любви женщины к себе некое отражение своих же собственных наилучших качеств, начиная вследствие этого внимательнее относиться к себе и быть более требовательным к своему поведению. К примеру, Сенека отмечает, что человек, который чувствует, что его жизнь «мила, полезна и дорога» близким (в том числе жене), будет заботиться о своей жизни, стойко переносить все ее тяготы, проявлять признаки наибольшего величия души. Все это, в свою очередь, приводит человека к более добродетельной и счастливой жизни. Сенека утверждает: «И за это нам достается в награду немалая радость: разве не самое отрадное – когда жена тебя так любит, что ты сам начинаешь любить себя больше?» [794: 262].

Для более детального рассмотрения идей Сенеки, связанных с вопросами брака, семьи и положения женщин, возможно также обратить внимание на книгу британского исследователя Лиз Глойн “The Ethics of the Family in Seneca” (2017, [121]).

Эпиктет

Эпиктет (Εἰκίτητος — букв. «прикупленный», вероятно, рабская кличка) из Гиераполя во Фригии (ок. 50 г. — после 120 г.) — крупный представитель Поздней Стои. Основное значение в философии Эпиктета приобретает практическая этика, излагаемая в виде прочувствованной проповеди, порой с заметными элементами кинизма [735].

Помимо Сенеки, еще одним важным представителем позднего античного стоицизма может быть назван Эпиктет. Говоря о его идеях, связанных с вопросами брака и семьи, необходимо учитывать некоторые общие установки его учения.

Принцип разделения на подвластное и неподвластное

В этом отношении возможно обратить внимание на следующий принцип. Эпиктет говорит о важности корректного разделения человеком всех вещей, событий, качеств на две большие группы: во-первых — это все то, что человеку *подвластно*, и во-вторых — это все то, что ему *неподвластно* (или же, другими словами, все, что зависит от человека, и все, что от него не зависит). Если такое разделение осуществлено правильным образом и если отношение человека к себе и окружающему миру строится на верных выводах из такого деления, то человек, согласно Эпиккету, бу-

дет свободен и счастлив. В противном же случае ни свобода, ни счастье (по крайней мере, в подлинном их смысле) недостижимы. Так, собрание главных идей Эпиктета («Энхиридион»⁷¹), изложенное его учеником Аррианом⁷², начинается со следующего основополагающего тезиса: «Из существующих вещей одни находятся в нашей власти, другие нет. В нашей власти мнение, стремление, желание, уклонение – одним словом все, что является нашим. Вне пределов нашей власти – наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера, одним словом – все, что не наше» [990: 55].

Эта установка, будучи связанной у Эпиктета с вопросами теории познания и свободы воли, развивается следующим образом. Все, с чем непосредственно имеет дело человек, является для него лишь «умственным представлением» (вне зависимости от того, чем оно вызвано). Сталкиваясь с тем или иным представлением, необходимо прежде всего исследовать, испытать и понять его (и Эпиктет в этой связи говорит о способности понимания представлений как о том, что принципиально отличает человека от животного). Иными словами, Эпиктет различает содержание первичного представления (как некую данность, в которой ничего нельзя изменить) и сознательное, свободное отношение человека к этому содержанию (как осмысление им этой данности)

⁷¹ Ἐνχίριδιον – нечто, находящееся «под рукой», справочник, руководство.

⁷² Арриан Флавий, Φλάβιος Ἀρριανός, Flavius Arrianus (ок. 86/90 гг. – 2-я пол. II в. н. э.) – древнегреческий писатель, историк, географ.

[875: 40–41].

Правильное понимание выражается в том числе и в принятии правильного решения относительно того, (а) подвластно ли это представление (или его источник) самому человеку или же оно находится вне его власти, (б) насколько это представление соответствует природе и (в) что с этим представлением делать – стремиться к нему (или к тому, что вызвало представление) либо же уклоняться от него. Первый вопрос (относительно подвластности) должен являться неким фильтром для второго и третьего вопросов. Как утверждает Эпиктет, «если оно [= представление, видение] относится к тому, что вне нашей власти, то пусть у тебя под рукой будет следующее суждение – „Ко мне это отношения не имеет“» [990: 56].

Все, что находится вне нашей власти, называется Эпиктетом чужим или рабским. Соответственно, ко всему этому и надо относиться как к чему-то чуждому, постороннему, не касающемуся воли человека, то есть как к тому, что не должно переходить в категорию своего, свободного и подвластного, в том числе в стремление, желание или избегание. Вместе с тем счастье и несчастье человека в целом зависят от соответствия вещей и событий его воле, его желаниям и т. п. (например, тот, кто «впадает в то, от чего уклоняется», становится несчастным). Следовательно, если человек будет путать «свое» и «чужое» и будет стремиться, желать или уклоняться в отношении того, что является для него чу-

жим (неподвластным), то он рано или поздно станет несчастным (просто по определению, так как это «чужое» от него не зависит, и происходящие вне его воли события далеко не всегда будут совпадать с его стремлениями, желаниями и уклонениями).

Если же то, с чем имеет дело человек, находится в его власти (то есть речь идет о «своем» представлении), то нужно переходить ко второму и третьему вопросу (про соответствие природе и про стремление и уклонение). От всего, что подвластно человеку, но противоречит природе, нужно уклоняться – и таким способом человек сумеет избежать состояния несчастья (то есть он не будет впадать в то, от чего уклоняется, поскольку оно в таком случае зависит только от воли самого этого человека, и если он от чего-то подобного уклоняется, то этого с ним и не случится). В том же, что касается противоположного начала (то есть стремления), Эпиктет более сдержан – он говорит, что удерживать такие стремления нужно «с разбором и не слишком рьяно» (при этом речь идет только о подвластных стремлениях, соответствующих природе и осознанной воле человека; к тому, что неподвластно, стремиться вообще не следует) [990: 57].

Такая общая установка приводит Эпиктета к выводу о том, что и счастливое, и несчастное состояние – это дело исключительно самого человека (а вернее – правильного понимания им своих представлений), не зависящее от каких-либо внешних обстоятельств. Если понимания человека вер-

ны, если его воля направлена лишь на то, что находится в его власти, то он сам «сделает» себя счастливым, так как все происходящее с ним будет соответствовать его же воле, сознательно ограниченной тем, на что эта воля влияет. Такой человек как бы проводит внутри себя некую демаркацию границы между подлинно «своим» (то есть той областью сознания, на которую он влияет) и «чужим» (всем тем, на что он не влияет), вступая после этого в полноправное владение только «своей» территорией – «обустраивая» ее так, как он хочет, не пуская на нее ничего из области «чужого» и становясь от подобного образа жизни счастливым.

К примеру, Эпиктет объясняет в одной из бесед своим ученикам, что его задача – это сделать тех «неподвластными помехам, неподвластными принуждениям, свободными, благоденствующими и счастливыми». Он говорит об этой задаче следующим образом: «Так разве это не зависит от нас? Только это и зависит от нас, в отличие от всего остального. Ни богатство не зависит от нас, ни здоровье, ни слава, словом, ничто другое, кроме правильного пользования представлениями. Только это по природе неподвластно помехам, это неподвластно препятствиям. <...> Само это дело доступно, и только оно зависит от нас» [989: 135].

Соответственно, возможность быть счастливым, по Эпиктету, есть у каждого разумного человека, поскольку каждый имеет в себе эту дарованную свыше способность прийти к правильному пониманию «своего» и «чужого» и жить

далее, управляя лишь тем, что относится к области «своего» и не направляя свою волю (свои желания, стремления, уклонения) в область «чужого». Эпиктет, в частности, говорит в этой связи: «Ты ведь по природе рожден не для того, чтобы разделять с кем-то униженность и разделять несчастье, но для того, чтобы разделять счастье. А если кто-то несчастен, помни, что он несчастен по своей вине. Ведь бог создал всех людей на то, чтобы они были счастливыми, на то, чтобы они были стойкими. Для этого он дал возможности, то-то дав каждому своим, а то-то чужим: все подвластное помехам, подвластное отнятию, подвластное принуждениям – не своим, а все неподвластное помехам – своим, сущность же блага и зла, как и пристало пекущемуся о нас и отечески покровительствующему, – заключенным в своем» [989: 200].

Семья как внешнее и неподвластное

Общий подход по различению подвластного человеку и неподвластного ему претворяется у Эпиктета в ряд более детальных, прикладных идей и установок, в том числе связанных с вопросами семейной жизни. Семья, жена, дети – все это в целом, само по себе, обозначается как нечто внешнее, чужое и потому неподвластное человеку [799: 189]. При этом в отношении всех подобных вещей и явлений у Эпиктета действует следующий принцип: «Не требуй, чтобы события свершались так, как тебе хочется, но принимай про-

исходящее [= неподвластное] таким, каково оно есть» [990: 59]. Это означает, что и к жизням жены и детей необходимо относиться в целом отстраненно, отчужденно, как к чему-то, предоставленному человеку на время, извне, не принимая все то, что с ними происходит, слишком близко к сердцу. В этом смысле даже их смерть не должна как-либо серьезно повлиять на мудреца, сделать его несчастным, причинить ему страдания и т. п.

К примеру, Эпиктет говорит: «Никогда не говори, что ты что-то потерял, но говори, что отдал. Умер твой сын? Он был отдан назад. Умерла твоя жена? Она была отдана назад. <...> Если ты хочешь, чтобы твои дети, жена и друзья всегда пребывали среди живых, то ты неразумен. Ибо то, что вне тебя, ты хочешь подчинить своей власти и сделать чужое своим» [990: 60–61]. Или же Эпиктет отмечает, что Бог подчинил дом, детей, жену человека «круговороту Вселенной», а не ему самому. Это означает, что, даже находясь в семейных отношениях, человек не должен слишком привязывать себя к жене или детям, излишне вмешиваться в их жизнь, лишаться своей внутренней свободы и независимости, делать ради них что-либо недостойное и т. п. [989: 225–231].

Брак и дети как временное и второстепенное благо

В рамках подобного общего отношения к семейной жизни брак и деторождение могут обозначаться Эпиктетом в каче-

стве дела, хоть и соответствующего природе, но все же второстепенного, случайного, не слишком важного. Он говорит, к примеру: «Подобно тому, как во время морского плавания, когда корабль стал на якорь, ты, если выйдешь набрать воды, подберешь мимоходом ракушку или корку тыквы. Нужно, однако, думать о своем корабле и постоянно оборачиваться, не позовет ли кормчий. И если позовет, нужно оставить все это, дабы тебя не бросили на корабль связанным, как скотину. Так и в жизни, ничто не мешает, если вместо тыквенной корки и ракушки будут даны тебе жена и ребенок. Но если позовет кормчий, оставь все это и не оборачиваясь беги на корабль» [990: 59].

Как, скажем, объяснял впоследствии этот фрагмент философ-неоплатоник Симпликий⁷³, под кормчим Эпиктет имеет в виду Бога (то есть творца и кормчего Вселенной), утверждая тем самым, что все свои дела и помыслы человек должен обращать в первую очередь к нему. Соответственно, о жене и детях человек, при таком понимании, должен заботиться «между делом и на третьем месте», воспринимая их лишь как временное и необязательное благо [799: 152].

⁷³ Симпликий Киликийский, Σιμπλίκιος (ок. 490 г. – 560 г.). Известен прежде всего как комментатор Аристотеля.

Безразличное или отстраненное отношение к браку

Или же, рассуждая о необходимости придерживаться законов природы, согласно которым человеку нельзя принимать чужое (то есть внешнее, неподвластное ему) за свое, Эпиктет касается и вопросов брака. Сам по себе брак обозначается как нечто почти нейтральное, безразличное, то есть как то, к чему не стоит стремиться, но от чего также не следует и уклоняться. Вместе с тем если человек все же оказывается в брачных отношениях, то и в таком состоянии он должен не путать «чужое» и «свое» (то есть относиться к браку как к чему-то «своему», подвластному). Эпиктет говорит: «Жениться ли? Нет. Но, если будет дан брак, в этом предмете сохранить себя в состоянии соответствия с природой» [989: 239–240].

Семья в этом смысле не должна становиться помехой для человека на его пути к добродетели. Если ради истины и высшего блага жену и детей потребуется оставить позади, то мудрец сделает это без колебаний. Такое правильное, отстраненное восприятие семьи также позволит человеку не страдать во время разлуки с нею или при утрате близких. Так, ставя в пример Геракла, Эпиктет говорит о нем: «[Геракл] женился там, где это представлялось ему сообразным, рождал детей, оставлял их, не стеля и не тоскуя и не бросая их

сиротами. Он ведь знал, что ни один человек не сирота, но обо всех всегда и непрестанно печется отец их всех. Ведь он не на словах лишь воспринял, что Зевс есть отец людей, он-то, кто и считал, и называл его своим отцом, и, взирая на него, делал все, что делал. Вот потому-то он повсюду мог вести жизнь счастливо. А совместить счастье и тоску по отсутствующему невозможно никогда» [989: 201].

Брак как обязанность для добродетельного гражданина

Вместе с тем, несмотря на общее обозначение брака чем-то второстепенным, Эпиктет нередко говорит о семейной жизни в позитивном ключе – как об одном из частных благ, доступных человеку, или же как о его стандартной гражданской обязанности, выполнение которой вполне разумно и необходимо. Так, например, в рамках критики учения Эпикура Эпиктет предполагает, что государство, состоящее из одних лишь эпикурейцев, оказалось бы нежизнеспособным – в том числе и потому, что они пренебрегали бы обязанностью по созданию семей, рождению и воспитанию детей. Эпиктет приходит к выводу: «Мнения эти [= эпикурейцев] негодны, разрушительны для города, пагубны для семьи, и даже женщинам не пристали. Оставь их, человек. Ты живешь в державном городе: ты должен занимать должности, судить справедливо, воздерживаться от чужого, тебе не должна

представляться красивой никакая жена, кроме твоей» [989: 166]. Эпиктет утверждает, что добродетельный человек должен не стремиться к материальному достатку или телесным наслаждениям, а спокойно, стойко и «как следует» выполнять все то, что ему предписывает делать природа. Это означает в том числе и вступление в брак: «[Необходимо] участвовать в государственных делах, жениться, рождать детей, почитать бога, заботиться о родителях» [989: 167].

Эпиктет также иногда упоминает брак и детей в качестве некоего испытания, которое нужно перенести добродетельному человеку. К примеру, он утверждает, что учить других людей философии достоин лишь тот, кто сам, не на словах, а на деле, ведет правильный, достойный образ жизни. Одним из подтверждающих признаков такой жизни Эпиктет называет наличие у человека семьи, а также его готовность стойко претерпевать соответствующие неудобства и выполнять семейные обязанности. Он призывает: «Приведи себя в порядок, женись, роди детей, прими участие в государственных делах, выдержи поношение, стерпи брата вздорного, стерпи отца, стерпи сына, спутника. Вот что ты покажи нам, чтобы мы увидели, что ты поистине научился чему-то философскому» [989: 184].

Сдержанно-негативное отношение к связям вне брака

Говоря о семейной жизни в контексте стандартных обязанностей гражданина, Эпиктет затрагивает и вопрос о допустимости любовных связей вне брака. В целом, основной мотив его высказываний направлен против подобных отношений. Скажем, критикуя такое явление, как прелюбодеяние, Эпиктет говорит о его вредности для государства и гражданских нравов. Прелюбодей не просто удовлетворяет свои частные потребности, а совершает в некотором смысле общественно опасное деяние: покушается на чужое, разрушает дружбу между гражданами, подрывает их взаимное доверие и т. п. [989: 99].

Вместе с тем Эпиктет не оспаривает характерную для некоторых стоиков установку о том, что женщины являются «общими по природе» (как, например, у Зенона и Хрисиппа в части идеи общности жен среди мудрецов). Но Эпиктет интерпретирует этот принцип примерно следующим образом. Общность женщин по природе означает лишь изначальное и принципиальное равенство и открытость в свободном и добровольном выборе партнеров для брака (с учетом ряда традиционных ограничений). Однако после того, как брак заключен, исходная общность, хоть и сохраняется, но все же становится в этой части разграниченной, распределенной.

Эпиктет сравнивает такую ситуацию с театром: он хоть и является общим (то есть равнодоступным) для всех граждан, но после того, как какое-то место уже занято, сгонять человека с него было бы неправильно. Так и с женщинами: изначально (то есть до брака) они действительно являются общими для всех (то есть каждый потенциально может предложить себя на роль супруга), но после вступления в брак эта общность видоизменяется, так как вышедшая замуж женщина «закрепляется» только за одним мужчиной [989: 99—100].

В целом, подход, предлагаемый Эпиктетом в отношении связей до брака или вне его, таков: «Что касается любовных утех, то, насколько возможно, следует хранить чистоту до брака. Прикоснувшись к любовным утехам, следует брать себе из них то, что законно». Тем не менее подобная позиция все же не носит строго категорического или всеобщего характера: если кто-то ведет себя иначе, то это его частный выбор, и осуждать такого человека, вмешиваясь в его дела, не следует. Эпиктет говорит в этой связи: «Однако не будь в тягость тем, кто им [= любовным утехам] предан, не изобличай их и не разноси повсюду, что сам ты к ним не причащен» [990: 73].

Для более подробного анализа идей Эпиктета, связанных с рассматриваемой нами проблематикой, возможно также порекомендовать обращение к уже упомянутой книге М. Гран-Уайлдер “Gender and Sexuality in Stoic

Порфирий

Порфирий (Πορφύριος) (232 г. — ок. 305 г.) — философ-неоплатоник. В сочинениях Порфирия видна этическая направленность его философии: спасение души достижимо путем отвращения от тела, ее очищения, возвращения к уму (нусу) и уподобления божеству. Это возвращение обеспечено тем, что приобщение к божеству происходит не пространственно и телесно, но в «гносисе», в знании. Порфирий оказал большое влияние на позднейший платонизм, как языческий, так и христианский [735].

Мнения о рождении детей как о благодати и счастье

В сочинениях Порфирия можно встретить некоторые позитивные, одобрительные оценки брака и деторождения (хоть и в умеренной степени). Так, например, в своих комментариях к «Одиссее» Порфирий, разбирая строки «Елене ж детей уже не дали боги, / После того как вначале она родила Гермionу»⁷⁴, пишет: «Почему Елена родила одну только Гермionу? Ведь красота женщины побуждает к рождению многих детей. Поскольку ей предстояло способствовать вой-

⁷⁴ Песнь четвертая – см. [524: 36].

не между троянцами и эллинами, боги не дали ребенка, чтобы она берегла красоту, которая должна была вызвать слабость у Александра. Полная же бездетность – это злополучие и несчастье, а рожать – благодать и счастье. Поэтому Елена родила одного ребенка, чтобы считаться счастливой и чтобы сохранять красоту» [752: 512].

Женщины как источник возбуждения неразумного начала души

Тем не менее основная часть дошедших до нас высказываний Порфирия все же ближе к негативным, критическим позициям относительно всего, что связано с телесностью, вызываемыми плотью страстями и т. п. (в противовес высшему, божественному началу души). Эта общая установка нередко отражается в вопросах брака и отношений с женщинами. Так, например, Порфирий говорит о том, что чувственное восприятие, вызывающее удовольствие или страдание, «оковывает» душу и приводит ее к забвению божественного. Из этого делается вывод, что нужно «с силой отстраняться от ощущений», которые существуют «благодаря вещам видимым, слышимым, вкушаемым, обоняемым и осязаемым».

Одним из видов таких «вещей» для мужчины являются женщины, поскольку они порождают в нем ощущения, возбуждающие неразумное начало души. При этом самую большую силу в данном отношении имеет осязание – как чувство

наиболее плотское, телесное. Порфирий пишет: «Посмотри, сколько горячего вливается в каждого из нас для того, чтобы питать страсти! Смотришь ли ты на соревнования колесниц или на состязания атлетов, на то, как извиваются танцоры, или взираешь на женщину – из всего являются приманки для неразумного, все это накладывает на неразумное руки, уловляя его во всевозможные сети. Все эти вещи, посредством неразумного, приводят душу в неистовство <...>. А воскресения, а благовония, употребляемые любовниками, чтобы их любили, – кто не видит, сколь все это утучняет неразумие души? <...> Осязательные восприятия делают душу чуть ли не телесной <...>. Очищающий себя ведет ожесточенную борьбу со всем этим: это великий труд – освободиться от действия страстей, эта битва не затихает ни днем, ни ночью из-за неизбежной сплетенности с ощущениями» [753: 73–74].

У Порфирия можно встретить в этой связи высказывания, в которых он с пониманием или даже с одобрением относится к таким практикам, как отшельничество, самоослепление [753: 74], самооскопление ([753: 48], [755: 227]) и т. п. Кроме того, он обосновывает и необходимость отказа от мясной пищи, как в наибольшей степени способствующей возбуждению чувственности.

Воздержание как путь к очищению души

В сочинениях Порфирия видны и идеи о желательности

воздержания от плотских связей с целью очищения и возвышения души, улучшения ее восприимчивости к области божественного и т. п. Этот отказ либо может быть изначальным (как сохранение чистой и еще не растленной «девственной души»), либо к нему можно прийти и уже после вступления в соответствующие отношения (в том числе в качестве средства для «спасения души», приближения ее к своей родной обители, вспоминания того, что душа знала до воплощения в теле и т. п.). Такой отказ может также быть и временным, проводимым в ритуальных, религиозных целях – как период духовного очищения перед совершением соответствующих обрядов. В этом контексте Порфирий отмечает обоснованность исторически распространенных практик воздержания среди жрецов и мудрецов различных народов.

Так, например, рассматривая обычаи египтян, он пишет: «Очищаются, однако, все священнослужители. Вот как это происходит: когда они должны каким-либо образом содействовать совершению какого-либо ритуала, то начинают готовиться к этому за определенное число дней – некоторые за сорок два, некоторые за большее число, некоторые за меньшее, – но никогда не позднее, чем за семь дней. В это время они воздерживаются от всего одушевленного, от всех овощей и бобовых, в особенности же от любовного общения с женщинами» [753: 182].

Одобрение практик безбрачия или оставления семьи

Порфирий с одобрением говорит и о безбрачии среди некоторых евреев, останавливая свое внимание на, как он его называет, «философском движении» ессеев. При этом он отмечает, что выбранная ессеями практика не несет угрозы еврейскому народу в целом, поскольку воспроизводство населения сохраняется за счет других их соотечественников. Порфирий пишет: «Они [= ессеи] отвергают удовольствия как пороки, понимая под добродетелями воздержность и господство над страстями. Презирая брак для себя самих, они занимаются чужими детьми, обучая их, считая их своими родственниками, они прививают им собственные обычаи не с тем, чтобы уничтожить брак и преемство себя, но защищаясь от необузданности женщин» [753: 187].

Примерно в том же позитивном ключе Порфирий пишет об индийских гимнософистах, называя их «родом людей, упражняющихся в божественном». Например, он отмечает, что тот, кто присоединяется к саманеям, уходит из своего города или деревни, «даже не обернувшись ни на жену, ни на детей, если они у него есть; покинув их, он не думает о них, считая, что теперь это не его дело». Порфирий утверждает: «Они [= саманеи] живут вне города и целый день заняты беседами о божественном. <...> Все придерживаются безбра-

чия, никто не имеет собственности. Уважение к ним, как и к брахманам, столь велико, что сам царь, если страна оказывается в бедственном положении, приходит к ним просить их поддержки, молитв и советов о том, что следует предпринять» [753: 196].

«Плотская любовь оскверняет»

Порфирий также приводит следующие рассуждения: чистота какой-либо вещи состоит в том, что она не смешана с тем, что этой вещи противоположно. Если же такое смешение производится, то вещь «оскверняется», то есть перестает быть собою в своей изначальной чистоте. Этот же подход можно распространить на соотношение таких противоположностей, как душа и тело, жизнь и смерть, мужское и женское. Когда, например, человек убивает животное и поедает его мясо, то он оскверняет себя за счет смешения мертвой плоти с живой. Нечто подобное происходит и при телесных контактах между мужчиной и женщиной, когда смешиваются сразу и душа с телом, и живое с мертвым, и женское с мужским.

Порфирий поясняет эту идею следующим образом: «Потому плотская любовь оскверняет, что она есть совокупление мужского и женского. Если семя укореняется, то происходит осквернение души посредством общения с телом, если не укореняется, то осквернение происходит из-за гибели

вложенного семени. <...> Вообще, плотская любовь и [любовные] сношения оскверняют душу в силу того, что она смешивается с телом и совлекается к наслаждению. <...> О женщине, не принимавшей в себя выделений семени, говорят как о неиспорченной, так что смешение с противоположным есть порча и осквернение» [753: 200–201].

Необходимо отметить, что Порфирий нередко говорит и об употреблении мясной пищи, и о сексуальных контактах в одной связке, в одном и том же контексте – как о том, что оскверняет душу, загрязняет ее, приводит к забвению божественного и т. п. Он делает следующий общий вывод: «Итак, боги предписали хранить святость через воздержание от мясной пищи и любовных отношений» [755: 224].

Страсти делают душу женственной

В сочинениях Порфирия довольно часто можно встретить негативные, осуждающие оценки разного рода страстей, «возмущающих душу и делающих ее несчастной». Эти страсти (гнев, зависть, алчность и т. п.), как правило, происходят из желаний и влечений, порождаемых или телом, или неразумной частью души. На пути истинного философского познания человек, согласно Порфирию, может и должен избавляться от всех подобных желаний и, соответственно, от страстей. Порфирий пишет, в частности: «Пусто учение философа, не излечившее ни одной человеческой страсти. Как

бесполезна медицина, если она не исцеляет болезни тела, так и философия – если не изгоняет страсть из души» [755: 225].

Вместе с тем неразумные страсти Порфирий обозначает в качестве свойственных женскому началу, в то время как мужскими чертами являются разумность, сдержанность, бесстрашие и т. п. Таким образом, если мужчина поддается страстям, то он «оскверняет» душу, смешивая свое мужское начало с женским. Порфирий говорит, к примеру: «Оскверняют и страсти, соплетая душу с неразумным и делая женственным внутреннее мужское [начало]» [753: 200].

Избегание женственных начал души даже самими женщинами

В этой связи у Порфирия можно обнаружить призывы (в том числе направленные и к женщинам) избегать всего «обабившегося» или «женственного» в своей душе, беречь и возвращать мужское внутри себя и т. п. Так, например, он обращается к своей собственной жене Марцелле: «Мужчина ты или женщина – не хлопочи о теле, не видь себя женщиной, ибо и я обратил на тебя внимание не как на женщину. В своей душе избегай всего обабившегося, как если бы тебя облегалo мужское тело» [755: 227].

Возможно отметить также и то, что Порфирий, высказываясь о душе или о теле, наряду с оппозицией «мужское – женское» иногда использует и симметричную пару «су-

хое – влажное». Например, нисхождение души в материальное тело связывается с тем, что она становится женоподобной и «пропитывается» влагой, а обратное возвращение (как стремление оторваться от материальной природы) – с сухим, ясным испарением [754: 22–23].

Истинный философ «не снисходит к браку»

Все подобные высказывания возможно в целом интерпретировать как идею о предпочтительности безбрачия для того, кто стремится к возвышению и очищению души, философскому познанию, приближению к области божественного. Порфирий иногда так и пишет напрямую – что истинный философ «не снисходит к браку» [753: 129]. Тем не менее сам он все же женился на вдове своего друга Марцелле, взяв ее в жены с семьей детьми. В своем письме к Марцелле Порфирий говорит об особенностях этого брака и объясняет причины подобного решения.

Прежде всего, он утверждает, что заключил брак «не ради телесного деторождения». Отрицает он и другие обыденные, наиболее распространенные мотивы для вступления в брак, такие как желание улучшить свое имущественное состояние или получить общественное одобрение. Порфирий подчеркивает, что к его решению о женитьбе вообще непричастны какие-либо «практические соображения» [755: 207–208].

Возможные оправдания брака – вульгарное и божественное

В качестве возможных оправданий для вступления в брак Порфирий на своем примере обозначает два мотива – низкий и высокий. Во-первых, он говорит о допустимости умиротворения богов (или демонов) рода, которые руководят «трагикомедией» обыденной народной жизни и вынуждают людей вступать в брак. Несмотря на то, что такой мотив является низким, вульгарным, он все же действует и на мудреца. Вместо того, чтобы тратить силы на борьбу с этим зовом, мудрец может пойти ему навстречу и согласиться на то, чтобы «разыграть перед демонами свою роль» в спектакле обычной семейной жизни (как, например, это сделал Соократ). Вторая причина, оправдывающая брак, – высокая, божественная. Она имеет место, когда один супруг ведет за собой другого к мудрости, истинной философии, правильному образу жизни и т. п. [755: 208–209].

Женские образы при критике христианства

Возможно также обратить внимание на нередкое использование Порфирием женской проблематики в рамках проводимой им критики христианства. Ряд его высказываний бли-

зок к обозначению несовместимости женского начала с возможностью явления Бога нашему миру посредством этого начала. Особенно яростно Порфирий критикует в этой связи идею о рождении Христа Девой Марией. Он утверждает, в частности: «Разум божий не стал бы рождаться из чрева женщины, не снес бы позорной казни» [756: 723]. Сама мысль о том, что Бог может войти в наш мир через женское тело, представляется Порфирию кощунственной и нелепой [756: 759]. Кроме того, критикуя некоторые фразы из Евангелия, Порфирий называет их низкими и исходящими скорее от женщин, а не от Бога [756: 737, 755].

Для более подробного рассмотрения идей Порфирия и других неоплатоников относительно описываемой нами проблематики возможно также обратиться к следующим статьям и сборникам исследований: [58], [218], [300], [301].

Философия Средневековья.

Патристика и схоластика

Общие комментарии

Говоря о европейской философии Средневековья, возможно отметить в ней несколько более однородные взгляды на рассматриваемые нами проблемы по сравнению с античным периодом. Такая относительная однородность во многом обуславливается тем, что различные средневековые философы и богословы, как правило, интенсивно обращаются в ходе своих рассуждений к одному и тому же опорному тексту, выступающему в качестве источника или свидетельства высшей истины, а именно – к Библии. И Ветхий, и Новый Завет в этом смысле как бы задают единую систему координат, единое основание для формирования и развития тех или иных идей касательно брака, семьи и женской проблематики.

Вместе с тем библейские тексты, конечно же, сами по себе являются чрезвычайно богатым материалом, предполагающим широкое разнообразие потенциальных моделей их прочтения и осмысления. Поэтому несмотря на то, что средневековая философия связывается воедино комплексом базовых религиозно-церковных установок (существенную часть

из которых она же сама и формулирует), тем не менее, даже оставаясь в их рамках, она демонстрирует немалую вариативность идей по многим из прорабатываемых ею вопросов.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.