

ИРИНА МАКАРОВА*

БЛАГОЧЕСТИЕ: ПРОПАВШАЯ ДОВОДЕТЕЛЬ АРИСТОТЕЛЯ?***

Получено: 19.01.2019. Рецензировано: 25.02.2019. Принято: 11.01.2021.

Аннотация: В настоящей статье поднимается проблема благочестия в философии Аристотеля. Известно, что благочестие (εὐσεβεία, ὁσιότης) являлось одной из важнейших добродетелей как в этосе античной культуры в целом, так и в философском дискурсе в частности. Причем философское понимание этой добродетели (начиная с Пифагора, Ксенофана и Гераклита) часто входило в конфликт с традиционным пониманием, берущим начало из народной религии: философская и народная религиозная традиции неоднократно оспаривали свое право на единственно верное знание о боге и соответствующий ему характер благочестивых поступков. В этом противостоянии Аристотель занимает особое место. Если практически каждый философ древности (от Фалеса до Прокла) не обходил вниманием эту тему, то у Аристотеля не найти даже самого беглого упоминания благочестия. Исследователи неоднократно отмечали, что у Аристотеля благочестие не входит в перечень ни этических, ни дианоэтических добродетелей. Однако представление о благочестии, как правило, коррелирует с учением о боге. В свете тщательной разработанности аристотелевского учения о боге особый интерес вызывает вопрос, почему «практические следствия» правильного знания о боге, т. е. благочестия, Аристотелем не обсуждаются. В данной статье на материале этических трактатов предлагается обзор основных версий того, почему эта добродетель исчезает из поля зрения Аристотеля. Делается предположение, что данная добродетель не исключается Аристотелем, но намеренно замалчивается. Автор статьи рассматривает, в каких добродетелях — этических и дианоэтических — можно отыскать следы «пропавшего» благочестия.

Ключевые слова: Аристотель, Сократ, Анаксагор, благочестие, счастье, справедливость, добродетель, бог.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-15-32.

1.

Согласно Сенеке, Аристотель якобы полагал, что человеку подобает быть «наиболее почтительным (verecundior), когда дело касается богов» (Sen. QNat. VII, 30, 1). Сенека, очевидно продолжая мысль Аристотеля, говорит, что почтение к богам должно проявляться как в адекватном

*Макарова Ирина Владимировна, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), ivmakarova@hse.ru, ORCID: 0000-0002-5784-8710.

**© Макарова, И. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

отправлении религиозного культа, так и в *правильных рассуждениях* о небесных светилах и прочих божественных сущностях. В обоих случаях он, ссылаясь на авторитет Аристотеля, призывает к *точности и серьезности* как в речах, так и делах — одним словом, быть благочестивым.

Сенека показывает нам немного «другого Аристотеля»¹. Если теологические взгляды Аристотеля известны из его сохранившихся трактатов («Метафизика», «Физика», «О небе» и др.), то каким образом проявлялось его отношение к практической религиозной жизни и к такой важной, связанной с религиозной жизнью добродетели, как благочестие (δσιότης), остается догадываться. Определенно, Аристотель должен был иметь свою позицию по этому вопросу, которая бы проявлялась не только в словах, но и в практическом публичном исполнении, очевидном и его близкому кругу, и людям сторонним. Отправление религиозного культа гражданами входило в список политических добродетелей и служило свидетельством «лояльности» полису, а подозрение в «неблагочестии», т. е. пренебрежении к полисным богам, было одним из самых серьезных уголовных и политических обвинений.

Поскольку античная религиозность не предполагала опыта индивидуального, «внутреннего» общения с богом и имела преимущественно внешний и коллективный характер, то и благочестие граждан оценивалось по внешним параметрам: участию в полисных религиозных празднествах, жертвоприношениях и молениях, пожертвованиях на строительство и украшение храмов, исполнению жреческих обязанностей (если речь шла о «полисных» культах, где жрецы избирались или назначались по жребию на определенный срок). Как отмечает В. Ленская,

любое ритуальное действие, означавшее соприкосновение с миром богов, должно было выполняться с благочестием и требовало соблюдения определенных правил поведения; они были действительны как для жрецов, так и для простых молящихся (Ленская, 2013: 113).

Однако к аристотелевскому божеству (уму, мыслящему самого себя) комплекс традиционных религиозных действий неприменим: невозможно ни обращаться к нему с молитвой, ни воздавать ему почести. Его

¹Fragm. 14 (Rose, 1886. 83), Fragn. 14 (Ag. Frag.). Согласно М. Унтерштейнеру, Сенека приводит фрагмент из утраченного ныне текста Аристотеля «О философии» (Aristotele, Untersteiner, 1963: 186–87). В. Розе, напротив, полагает, что это фрагмент из другого утраченного аристотелевского текста «О молитве» (Rose, 1863: 68).

невозможно оскорбить или похвалить. Эти действия в отношении совершенного разумного существа, сосредоточенного на себе самом, по Аристотелю, бесполезны и бессмысленны². Обижаться на бога за отсутствие «ответной любви» (Ar. [Mag. mor.] 1208b) так же нелепо, как и считать себя «другом бога» (Ar. Eth. Eud. 1239a16). Указывая на эту безучастность бога и его трансцендентную человеку сущность, Аристотель, возможно, дает понять, что манипулировать богом посредством молитв и жертвоприношений нельзя. В этих высказываниях Аристотеля невозможно увидеть отрицание божественного как такового. По мнению Аристотеля, традиционные религиозные взгляды и действия возникли из-за искажения *подлинного знания* о божественном в целях подчинения и выгоды (Ar. Met. 1074b5). Если, по Аристотелю, возможно отделение наносного наивного мифологического слоя от истинной идеи бога, то вполне допустимо, что за этим «уточнением в словах» должно последовать и «уточнение в делах».

У Аристотеля есть ряд высказываний, которые можно рассматривать как более или менее религиозные. В частности, в трактатах «О небе» (Ar. Cael.: 270b5–10) и «Метафизика» (Ar. Met.: 1074b1–13) Аристотель связывает религиозные представления с естественным, «врожденным» чувством божественного — неясным верованием в существование могущественного и совершенного существа, «объемлющего всю природу». В «Никомаховой этике» он иллюстрирует, как это чувство божественного, очищенное от досужих домыслов, должно находить выход в «правильных делах»: единственное доступное человеку и бессмысленное действие в отношении к богу — стремиться к нему как к цели и тем самым по возможности возвышаться «до бессмертия» через созерцание, достигая тем самым подлинного, хотя и временного, блаженства (Ar. Eth. Nic. 1077b30–1078a4). Этот на первый взгляд возвышенный и малодостижимый призыв требует от человека серьезных усилий: совершенствовать добродетели своей души, т. е. приобретать полезные привычки (нравственные добродетели) и развивать разумные способности души. Можно было бы назвать это подлинным благочестием на аристотелевский манер.

Однако в свете традиционных греческих представлений о роли и месте человека в мире этот призыв уподобляться богу до известной степени рискован, поскольку вполне может восприниматься как выход за

² «...ответная любовь от бога невозможна» (Ar. [Mag. mor.] 1208b), а потому «смешно порицать бога, что он не в той мере отвечает любовью, как любим» (Ar. Eth. Eud. 1238b27).

пределы отведенных природных человеку границ, ὕβρις. К тому же, подчеркивая контраст общепринятых (неточных, с точки зрения Аристотеля) представлений и истинного (философского) знания о боге, Аристотель невольно ставит под сомнение результативность и сам смысл традиционных религиозных практик. Неудивительно, что обвинение в неблагочестии, уже предьявлявшееся Анаксагору, Протагору и Соократу, не заставило себя долго ждать и в случае Аристотеля.

Поводом для обвинения Аристотеля в неблагочестии, как известно, послужили созданные им в память Гермия Атарнейского гимн и по святительная надпись в Дельфах (Diog. Laert. v, 1)³. Опасность быть привлеченным к суду была велика и в 323 г. до н. э.: Аристотель фактически бежал из Афин, якобы произнес эффектную фразу, что он не даст афинянам дважды совершить преступление против философии (Ael. VH. III, 36). Были ли это его собственные слова, сказать трудно. Тем не менее они вполне отражают сложившуюся в греческих полисах тенденцию: в презрении к благочестию чаще всего обвиняются именно самые преуспевшие в этой важной полисной добродетели.

Мы оставим за скобками вопрос, *заслуженно* ли Аристотелю предьявлено это обвинение, поскольку слишком очевидна именно его политическая подоплека. Однако было бы интересно остановиться на том, как Аристотель рассматривал это требование к человеку — быть благочестивым. Истинное благочестие (δσιότης), важнейшая из гражданских добродетелей, была также в поле зрения философов и почиталась ими. Например, у Платона этой добродетели посвящен диалог «Евтифрон»⁴, где представление о подлинном благочестии мерцает где-то между вялым и равнодушным соблюдением ритуала большинством и чрезмерным

³Недоброжелатели Аристотеля (среди них был и иерофант элевсинского культа) обвинили его в том, что он симпатизирует не афинской демократии, а тираническому типу правления, имея в виду как его карьеру при дворе Филиппа Македонского и Александра Македонского, так и личную дружбу с тираном Гермием Атарнейским. Гимн Гермию, написанный Аристотелем, приводился ими как свидетельство обожествления тирана, что могло послужить причиной обвинения в преступлении религиозном (неблагочестии) и политическом (презрение к идеалам демократического равенства). Нет свидетельств того, что против Аристотеля действительно был возбужден судебный иск, но, по всей видимости, угроза этого была достаточно велика (Ford, 2011: XI).

⁴Сразу оговоримся, что в данной статье мы не касаемся вопроса об авторстве «Евтифрона». Данный диалог привлекается исключительно как иллюстрация того, что в платоновской академии поднимался вопрос о благочестии. В недавней статье Ю. А. Шичалина рассматриваются гипотезы, что «Евтифрон», возможно, и не принадлежит авторству Платона, но, несомненно, написан в академическом кругу в ходе дискуссий о благочестии (Шичалин, 2019: 16).

рвением отдельных ревнителей — таких как Евтифрон. Очевидно, что и у Аристотеля было свое представление о благочестии, коль скоро конфликт с общепринятой нормой состоялся.

Однако любопытным фактом является то, что *Аристотель, будучи обвиненным в неблагочестии, не обсуждал открыто вопрос о благочестии*. Ни в одном из его трактатов мы не найдем в списке добродетелей, этических и дианоэтических, упоминание о благочестии. Понимание добродетели благочестия, которое мы ожидали бы увидеть у Аристотеля в списке его этических добродетелей, можно найти у Плутарха: благочестие (или правильное мнение о богах) он рассматривает как золотую середину между двумя крайностями (безбожием и суеверием). И вполне по-аристотелевски он видит в благочестии признак здоровья души, тогда как обе ее крайности сравниваются болезнями (Plu. De superst. 171e).

Почему же из поля зрения Аристотеля уходит благочестие? Это намеренное молчание, вызванное диссонансом между подлинным благочестием и тем, как его понимают в Афинах? Или же элементарная осторожность философа, подозреваемого в промакедонских симпатиях? Ниже мы попытаемся отыскать следы этой «пропавшей» добродетели. Представляется, что, хотя Аристотель не говорит прямо о благочестии, эта тема им обсуждается в завуалированном виде посредством намеков, образов, в определенной перспективе довольно ясно узнаваемых. Он не может по каким-то причинам говорить о ней открыто, но и не может отказать говорить о ней.

2.

Одним из основных мотивов обвинения в неблагочестии в античном полисе было непочитание богов. Мы не знаем, как именно был сформулирован этот пункт обвинения по отношению к Аристотелю, но, судя по дошедшим до нас поздним анекдотам, образ Аристотеля-богохульника был «на слуху»: история с имитацией элевсинских мистерий в честь молодой супруги или «обожествление» друга-тирана — не что иное как эхо действий или высказываний Аристотеля, либо превратно понятых, либо намеренно извращенных.

Как уже говорилось, благочестие, богобоязненность, почитание богов — важнейшая полисная добродетель, ибо появление города и его дальнейшее процветание традиционно было связано с богом-патроном. Каждому гражданину, а в особенности тому, кто желал сделать успешную политическую карьеру, рекомендовалось создавать о себе впечатление как о человеке благочестивом (Scheer, 2001: 51). Плутарх сообщает,

что Перикл громко молился богам перед каждым публичным появлением, чтобы никакое неуместное слово не слетело с его уст во время речи (Plut. Per. 86 4). Была ли эта молитва искренней, сказать трудно, однако для его слушателей она была свидетельством благочестия. Требование блости благочестие касалось и чужестранцев (Аристотель, как известно, был метеком). И хотя до участия в полисных культах их не допускали, но тем не менее обязывали делать взносы на религиозные празднества⁵, а также заботиться о приличиях в речах и в делах.

Благочестие в понимании греков было не столько особым «состоянием души», сколько некоторой совокупностью внешних действий: участием в ритуальных действиях, а также в их организации, украшении и строительстве храмов. Последнее, как видно из примеров, приводимых многими авторами, в том числе Аристотелем и Теофрастом, было весьма престижным. Все, что связано с сопровождением религиозной деятельности (затратами на почитание богов, посвятельными дарами, постройками и жертвоприношениями), Аристотель называет «почетными» обязанностями (Ar. Eth. Nic. 1022b20). Такие обязанности под силу только поистине «великолепному человеку», т. е. обладающему особой душевной добродетелью, великолепием — готовностью на великие траты во имя великой цели. Аристотелевское описание «великолепного» человека подчеркивает *внешний* характер этой душевной добродетели. Она тесно связана с *внешними материальными благами* (финансовой состоятельностью) и направлена на достижение «прекрасной цели», поражающей воображение и дающей почет ее исполнителю (Ar. Eth. Nic. 1122a34–1122b19). Хотя из слов Аристотеля следует, что великолепие может быть одним из одобряемых проявлений благочестия в традиционном смысле (Ar. Eth. Nic. 1122b19–23), для него самого благочестие состоит в чем-то ином. Примечательно, что и у Теофраста в «Характерах» можно найти упоминание об этих почетных занятиях и человеке, с готовностью их исполняющем. Только Теофраст связывает эти действия уже не с проявлениями добродетелей души — великолепием (μεγαλοπρέπεια) или щедростью (ἐλευθεριότης), — а с пороком — тщеславием (μικροφιλοτιμία; Th. Char. XXI, 1)⁶. Сдержанный тон

⁵Некоторое исключение для метеков было сделано в панафинейских празднествах, но и там они были заняты на вторых ролях и выполняли, по сути, рабские функции.

⁶Тщеславие мы определим как низменное стремление к почету, а тщеславный вот какой человек. [...] Когда ему случится исполнять должность притана, он обязательно потребует от коллегии пританов, чтобы ему дали объявить народу исход жертвоприношения, и тогда, облачившись в пышное одеяние, с венком на голове, выступает с такими

Аристотеля контрастирует с нескрываемой насмешкой Теофраста, но в целом очевидно, что они подразумевают одно и то же: подлинное благочестие нельзя обрести или купить — оно должно стать результатом серьезного душевного усилия. Это напоминает платоновское убеждение о знании, которое не передается как некая вещь от знающего к незнающему, но достигается ими совместно (Plat. Symp. 175e). Выражая это общее с учителем мнение, Теофраст мог все же позволить себе больше, чем Аристотель. Аристотель же *тему подлинного и традиционного благочестия* обходит молчанием.

Исследователи неоднократно обращали внимание на это красноречивое исчезновение благочестия из аристотелевского дискурса. В советской мысли довольно устойчивым было мнение, что Аристотель делает центром принятия решения самого человека, божество не играет прямой роли в его жизни, а потому добродетель благочестия (делать угодное богу) Аристотелем намеренно исключается (Кессиди, 1983: 20–21). Отказ Аристотеля говорить о благочестии можно связать и с другими обстоятельствами. Например, Барлетт и Коллинз видят причины исчезновения благочестия в своеобразной «смене парадигмы». В «традиционной парадигме» именно боги являются создателями людей и полиса и, как следствие этого, их покровителями. Оба исследователя указывают, что в учении Аристотеля и появление полиса, и идея бога рассматриваются им как естественные свойства человеческой природы. Иными словами, человек, согласно Аристотелю, такое существо, которому по природе присущи политический образ жизни и вера в богов (Bartlett, Collins, 2011: 301). И то и другое человек извлекает из самого себя или, если угодно, создает. В таком случае надобность в благочестии как угождении богам бессмысленна. Аристотель маскирует, вернее, трансформирует благочестие в щедрость и великолепие — чисто «внешние» (экономические) качества (ibid.: 260, 261).

Эти версии, предполагающие, что Аристотель десакрализовал бога и сделал тем самым эту добродетель избыточной, не совсем справедливы. Многочисленные фрагменты из текстов Аристотеля позволяют усомниться в том, что идея почитания бога была ему чужда. В «Политике», рассуждая о наилучшем государственном строе, Аристотель проявляет

словами: «О мужи афиняне! Мы, пританы, принесли жертвы Матери богов и справили Галаксии. Жертвы благоприятны. И вы принимайте ее дары!» После этого он возвращается домой и рассказывает жене о своем удивительном успехе (Th. Char. XXI, 1 et 11; пер. Г. А. Стратановского).

довольно терпимое отношение к традиционным формам религиозности. И религиозный культ, и жреческий институт рассматриваются им как необходимые части для существования и процветания государства (Ar. Pol. 1329a27–35). Он также говорит о почитательности людей к богам как о естественном свойстве человеческой природы (Ar. Cael. 270b5–10, 284b5) и сравнивает знание о боге с чувством, подобным тому, какое малые дети испытывают по отношению ко взрослым («дружественность к благу и превосходству»; Ar. Eth. Nic. 1162a5). В силу естественности этого чувства людям присуще понимание божественного как общей причины всего сущего, подобно тому как в родителе дети видят источник своего существования (Ar. Eth. Nic. 1162a6–8).

Хотя в «Метафизике» Аристотель говорит, что человекоподобных бессмертных богов поэты выдумали, подобно тому как Платон выдумал идеи, наделив бессмертные и вечные сущности атрибутами чувственных вещей (Ar. Met. 997b10); он уверен, что даже в таком искаженном виде представления о богах необходимы, ибо они дают хоть какие-то ответы о причинах сущего. Более того, он даже защищает их на том основании, что они соответствуют традиции. Отправление культа, по Аристотелю, это как бы «неосмысленное» практическое воспроизведение законов природы в человеческой общине (Ar. Cael. 268a15) — иными словами подражание. Но и оно свидетельствует о том, что за ошибочными «наслоениями» традиционных культов есть нечто истинное. В богослужении проявляются самодисциплина и самоограничение, которые в конечном счете могут привести к подлинному открытию бога. Но при одном условии: если это движение будет направляться людьми, обладающими подлинным благочестием, т. е. философами⁷.

В свете таких предположений более убедительной выглядит версия С. Броди, согласно которой замалчивание благочестия у Аристотеля строится по принципу *cum tacent clamant*. Если говорить о благочестии позволено «лживым песнопевцам», честолюбцам, толпе, а не только философам, которые единственные могут быть названы компетентными в этих вопросах, то это молчание Аристотеля становится сознательной и ярко выраженной позицией. Хотя Аристотель не может говорить

⁷В цидероновском мифе о пещере, связываемом с именем Аристотеля, обыгрывается именно такая ситуация: пещерные люди что-то знают о богах, но это знание смутное и нечеткое, основанное на преданиях и слухах. Однако следование интуитивному внутреннему представлению рано или поздно открывает глаза (размыкает пещерный мрак), и благочестивому уму божественная причина открывается во всех своих красоте и могуществе (Cic. Nat. d. 2.37.95).

открыто об этой добродетели, он не может и отказаться от того, чтобы не говорить о ней совсем. С. Броди полагает, что аристотелевский дискурс о благочестии скрывается в пассажах о справедливости и о том, что или кто на самом деле является «любезным богам».

3.

Вновь обратимся к тому, что составляет содержание традиционного представления о благочестии и характеризует традиционный религиозный этос в Античности. Благочестивого человека отличает, во-первых, знание о делах божественных и адекватное отправление культа. Он почитает родителей (и предков вообще), а также начальников и наставников. К признакам благочестия относится и гостеприимство.

Если мы сосредоточимся на первых двух пунктах, то увидим, что Аристотель не расходится с этим кодексом. В частности, Аристотель говорит, что нормальное здоровое государство *нуждается* в религиозном культе, в служителях культа, а его граждане *должны* почитать богов (Ar. Pol. 1329a30). Казалось бы, именно добродетель благочестия предполагает правильные мысли о богах и правильные действия. Аристотель, впрочем, о ней не упоминал, но, согласно Плутарху, в письме к Антипатру он якобы писал следующее (Ar. Frag. Fr. 664; Plu. De tranq. anim. 78d):

Не один лишь Александр имеет право гордиться оттого, что правит столькими людьми, но не меньшее право гордиться имеют те, кто составил себе верные понятия относительно богов.

Совершенно очевидно, что под искусством «составлять верные понятия о богах» он подразумевает благочестие. А обладатель этой ценнейшей добродетели не уступает по своей значимости состоявшемуся правителю. Мы не ошибемся, если увидим в этой фигуре философа.

Возможно, эта опора на правильные мнения о божественном служит эталоном и ориентиром для человеческого справедливого законодательства и общежития: в «Метафизике», например, Аристотель, ссылаясь на Гомера, недвусмысленно говорит о разумной высшей причине сущего: «...сущее не желает быть плохо управляемым. „Нет в многовластии блага, да будет единый властитель“» (Ar. Met. 1076a).

Переживание чувства божественного у Аристотеля рассматривается как естественная особенность человеческой природы. Все люди — эллины ли, варвары — «имеют представление о богах» (Ar. Cael. 270b5–10; 284b5). Все одинаково верят в существование божественного, но по-разному понимают его природу, что проявляется в различных способах

богослужения. Существование бога для Аристотеля аксиоматично, т. е. не требует доказательств: «...если божество существует (а оно существует!)» — говорит он в «О небе» (Ar. Cael. 270b10). Тем не менее сами способы постижения божественного уже являются одновременно и доказательством его бытия.

Как постигается божественное? В трактате «О небе» и в диалоге «О философии» говорится, что о богах люди узнают либо изнутри — по состояниям души (сон, обморок, пограничное состояние между жизнью и смертью, когда душа может пророчествовать, и пр.), — либо извне — созерцая совершенный порядок движения небесных тел и предполагая за ним некую деятельную причину.

Теперь рассмотрим второй пункт. Благочестивому человеку вменяется почитать родителей (и вообще предков), наставников и учителей как причину их собственного бытия и знания. Это известная старая консервативная добродетель. Еще у Пифагора можно найти слова: какими бы плохими ни казались нам наши законы и ничтожными наши родители, мы должны почитать их как прямые причины нашего бытия (Iambl. VP. 137). И если, скажем, для Диогена Синопского или платоновского эксперта по благочестию Евтифрона вопрос о почтении к родителям обсуждаем, то для Аристотеля в этом вопросе нет никаких двусмысленностей и колебаний. В «Топике» он выносит консервативное по духу замечание (Top. 105a3): как человеку, сомневающемуся в таком очевидном факте, что снег бел, нужно просто протереть глаза (по тексту — «чувственное восприятие»), так и человеку, сомневающемуся, почитать ли богов и родителей, нужна хорошая трепка. Конечно, Аристотель не уравнивает родителей и наставников с богом, но показывает: перед тем, что является причиной нашего существования, мы в неоплатном долгу, а потому должны быть почтительны.

В известном пассаже из «Никомаховой Этики», снискавшем Аристотелю сомнительную славу неблагодарного ученика, «долг благочестия чтить истину выше, чем человека, даже если он наш друг» (Ar. Eth. Nic. 109b11–17; пер. Н. В. Брагинской) вполне узнаваема аллюзия на традиционное представление о благочестии: сначала мы чтим богов, потом людей. Богу — свое, человеку — свое. Истина проходит здесь у Аристотеля по разряду божественного, а «друг и учитель Платон» — по разряду «человеческого». Аристотель показывает, что разделяет общее представление о благочестии и поступает благочестиво, воздавая каждому ровно столько, сколько он заслуживает.

На основании даже этих пассажей можно утверждать, что *благочестие не исключается из поля зрения* Аристотеля. Очевидно, что Аристотель все же говорит о нем. Но у Аристотеля это связано с рядом трудностей в том числе и систематизирующего характера. Во-первых, сложно однозначно отнести его к добродетелям ума или характера. Грань между благочестием и справедливостью, как и грань между благочестием и счастьем, очень тонка. Наконец, как уже говорилось выше, благочестие — заведомо и традиционно рискованная для философа тема.

Действительно, благочестие у Аристотеля могло быть в перечне этических добродетелей как «золотая середина» между крайностями — суеверием и безбожием, — что очень убедительно изобразил Плутарх. С другой стороны, благочестие как «правильное знание о богах», по словам самого Аристотеля, есть *мудрость*, и потому оно могло бы быть признано дианоэтической добродетелью. Благочестие, рассматриваемое как дианоэтическая добродетель, становится категорией теоретического дискурса, где бог рассматривается как благое, мыслящее существо, универсальная причина всего сущего, сама истина. Как этическая добродетель благочестие становится категорией практического дискурса, где традиционно понимаемое благочестие «быть угодным богам» в аристотелевской перспективе приобретает черты разумного и добродетельного поступка.

С другой стороны, благочестие трудноотлично от справедливости / правосудности (*δικαιοσύνη*). Справедливость в понимании Аристотеля — «действовать соответствующим образом по отношению к чему-либо», «делать то, что является справедливым» (Ar. Eth. Eud. 1129a6–10; 1134a1–6). Проявление этой добродетели заключается в том, что ее действие не ограничивается самим деятелем — оно переходит на другого человека. Например, сын должен почитать отца за дар жизни, воспитания и образования. Кто так делает, тот справедлив и добр. В этой связи воздаяние почестей богам — как более общей и главной причине (от них зависит и благополучие города, и рода, и индивидуальная успешная жизнь) — рассматривается как должное, справедливое и благочестивое.

Платон утверждал, что тот, кто разумно справедлив и разумно благочестив, поистине счастлив и подобен богу (Plat. Theaet. 176a–b). С некоторыми уточнениями эта позиция имеет свое продолжение у Аристотеля. Действительно, благочестие у Аристотеля также трудноотлично от счастья. Счастье (или блаженство) понимается им как жизнь, соответствующая добродетелью. Наиболее счастлив и угоден богам тот, кто

ценит созерцательную жизнь и живет разумно, т. е. мудрец⁸. С. Броди предполагает, что в этом фрагменте о мудрецах как наиболее любезных богам людях (θεοφιλέστας) и созерцании как наиболее любезном богам занятии Аристотель маскирует добродетель благочестия, выводя ее на сцену в образе богоугодного или любезного богам — θεοφιλής (Broadie, 2003: 67–69).

Мне кажется, что Аристотель здесь по-своему проигрывает зачин платоновского «Евтифрона». Сократ, уже обвиненный в неблагочестии, желает понять, что же такое благочестие. В беседе с прорицателем Евтифроном он обсуждает традиционное представление о благочестии как о науке ублажать и молить богов и приходит к такому парадоксу: основой благочестия является *любовь богов*, однако

- (1) то, для чего она является причиной, есть богоугодное (θεοφιλής, любезное богам),
- (2) то, что любимо богами по причине какого-то его собственного совершенства, есть благочестивое (δσιον).

Исходя из этого, благочестивое и богоугодное не тождественны друг другу.

Если богоугодное Евтифрон проясняет на примере внешней религиозности, механически-нерефлексивном и точном соблюдении ритуала, то благочестивое так и остается непроясненным. Собственно, Сократ и жалует Евтифрону на то, что он рассуждает о различных состояниях благочестия, но остается неясным, что есть благочестие само по себе.

Можно предположить, что Платон ведет речь о двух сторонах благочестия: истинном знании (то, что любезно богам ради него самого) и соответствующем ему правильном действии, что также богам любезно. Именно это Сократ имеет в виду, когда говорит о себе как знающем и исполняющем божью волю — побуждать всех заботиться о добродетели и о своей разумной душе (Plat. Ap. 32bc). Таким образом, философское

⁸ «Кто проявляет себя в деятельности ума и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам. Ибо если боги, как принято считать, уделяют какое-то внимание человеческим делам, то было бы вполне понятно, если бы боги наслаждались самым лучшим и самым для них родственным (а это, видимо, ум) и если бы воздавали добром тем людям, кто больше всего его любит и ценит, за то, что они внимательны к любезному богам и поступают правильно и прекрасно. Нет сомнения, что все это в первую очередь имеется у мудреца. А значит, он всех любезней богам. Он же, видимо, и самый счастливый, так что и в этом смысле мудрец выходит счастливцем по преимуществу» (Ar. Eth. Nic. 1179a23–33; пер. Н. В. Брагинской).

видение благочестия состоит в понимании подлинной природы сущего (богов) и совершении действий, соответствующих этому пониманию.

Можно предположить, что Аристотель в «Никомаховой этике» — в приведенном выше фрагменте о «наиболее любезном богам» — подразумевает ситуацию из «Евтифрона» и по-своему обыгрывает ее. Он намеренно исключает из своего рассуждения о счастье добродетель благочестия (ὁσιότης, ὄσιον), но не потому, что в ней нет надобности. Это, скорее, ситуация красноречивого замалчивания: чем сильнее она утаивается, тем заметнее она в глазах тех, кто способен ее увидеть. Аристотель почти с сократовской иронией встраивает рассуждение о божественном разумном принципе в традиционный мифопоэтический дискурс о богах. Богоугодным или любезным богам могло бы быть нечто наиболее близкое их природе — благое и блаженное, ум и созерцательная деятельность. Если следовать традиционному представлению, что боги участвуют в человеческой жизни, то добром бы они воздали именно тому, кто это — наиболее любезное богам — любит более всего. У Аристотеля таким божьим любимцем и счастливчиком становится мудрец — персонаж, наиболее сомнительный с точки зрения традиционного полисного (внешнего) благочестия.

Конечно, Аристотель подразумевает Сократа, осужденного за неблагочестие, но благоразумно ссылается на Солона и Анаксагора — более удаленные по времени авторитеты. Ссылка на Анаксагора особенно примечательна. В этических трактатах Аристотель приводит его слова, близкие и созвучные взглядам самого Аристотеля: (1) подлинное счастье состоит в созерцательной деятельности; (2) человек рожден, чтобы созерцать видимый порядок космоса и постигаемую умом божественную причину (Ar. Eth. Nic. 1179a10–15). Аристотель, как и Анаксагор, замечает, что такой выбор в пользу созерцательной деятельности покажется странным большинству (Ar. Eth. Nic. 1179a16), и тем не менее он демонстративно ссылается на мнение *осужденного за неблагочестие* философа. Этот конфликт подлинного благочестия (основанного на подлинном знании), которое знающие люди боятся называть своим именем и вынуждены утаивать, и благочестия внешнего, мнимого (способного в лучшем случае считывать соответствие или несоответствие действий установленному порядку) должен был осознаваться читателями Аристотеля — как образованным меньшинством, так и необразованным большинством. Ироничная, но осторожная позиция Аристотеля постепенно приобретает черты выразительного памфлета: Анаксагор (а вместе с ним подразумевается и Сократ), обвиненный в нечестии,

является образцом благочестия для всех, у кого есть глаза и ум, чтобы это видеть. Подлинное благочестие основывается на понимании, а не на механически тщательном повторении обрядовых действий.

Итак, в пассаже «Никомаховой этики» о тех, кто в наибольшей степени любезен богам, Аристотель с большой степенью вероятности рассуждает о благочестии. Видно, что для него это такая же основополагающая человеческая добродетель, как для Платона — справедливость. Более того, представление о благочестии у него тесно связано как с понятием справедливости, так и с понятием счастья. Последнее кажется вообще единственным возможным локусом для объяснения благочестия. Почему Аристотель не называет благочестие собственным именем, а рассматривает его вместе с счастьем? Возможно, сам стиль его теологических и религиозных рассуждений был рискованным для такого философа с македонской принадлежностью, как он. Наконец, уход от прямых названий продиктован намерением сохранить правильное понимание благочестия: сделать его очевидным для понимающих и незаметным для невежд.

СОКРАЩЕНИЯ

- | | |
|-----------------|--|
| Ael. VH. | <i>Aelianus C. Varia Historia</i> : пер. с древнегреч. / Ed. R. Hercher. — Lipsiae : B. G. Teubneri, 1856. |
| Ar. Cael. | <i>Aristoteles. De caelo</i> / ed. by D. J. Allan. — Oxford : Clarendon Press, 1936. |
| Ar. Eth. Eud. | <i>Aristoteles, Eudemus Rhodius. Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, adiecto de virtutibus et vitiis libello</i> / Ed. F. Susemihl. — Leipzig : Teubner, 1884. |
| Ar. Eth. Nic. | <i>Aristoteles. Ethica Nicomachea</i> / ed. by J. Bywater. — Oxford : Clarendon Press, 1894. |
| Ar. Eth. Nic. | <i>Aristoteles. Ethica Nicomachea</i> // Aristotle in Twenty Three Volumes. Vol. 19. Nicomachean Ethics / trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1926. — (Loeb Classical Library ; 73). |
| Ar. Frag. | <i>Aristoteles. Aristotelis Fragmenta selecta</i> / Ed. W. D. Ross. — Oxonii : e typographeo Clarendoniano, 1955. |
| Ar. [Mag. mor.] | <i>Aristoteles. Magna moralia</i> // Aristotelis quae feruntur Magna moralia / Ed. F. Susemihl. — Lipsiae : B. G. Teubneri, 1883. |

- Ar. Met. *Aristotle*. Aristotle's Metaphysics : in 2 vols. / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.
- Ar. Pol. *Aristotle*. Politics / trans. from the Ancient Greek by H. Racham. — Cambridge : Harvard University Press, 1959. — (Loeb Classical Library ; 264).
- Cic. Nat. d. *Cicero*. M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. Libri secundus et tertius / ed. by A. S. Pease. — Cambridge : Harvard University Press, 1958.
- Diog. Laert. *Diogenes Laertius*. — Leipzig : K. G. Saur Verlag, 2000. — (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana ; 1).
- Iambl. VP. *Iamblichus*. De vita pythagorica liber / Ed. L. Deubner. — Leipzig : Teubner, 1937.
- Plat. Ap. *Plato*. Apologia / trans. by H. N. Fowler // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus / ed. by H. N. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 2005.
- Plat. Symp. *Plato*. Symposium // Lysis. Symposium. Gorgias / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2001. — (Loeb Classical Library ; 166).
- Plat. Theaet. *Plato*. Theaetetus // Theaetetus. Sophist / trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1921.
- Plu. De superst. *Plutarch*. De superstitione // Plutarchi Chaeronensis Moralia. In 7 Bde. Bd. 1 / Plutarchus ; hrsg. von G. N. Bernardakis, B. G. Lipsiae. — Leipzig : Teubner, 1888. — S. 403–421.
- Plu. De tranq. anim. *Plutarch*. De tranquillitate animi // Plutarchi Chaeronensis Moralia. In 7 Bde. Bd. 3 / Plutarchus ; hrsg. von G. N. Bernardakis, B. G. Lipsiae. — Leipzig : Teubner, 1981. — S. 208–241.
- Plut. Per. *Plutarchus*. Pericles // Plutarch's Lives in Eleven Volumes. Vol. 3. Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus / trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1916. — P. 1–116. — (Loeb Classical Library ; 65).
- Sen. QNat. *Seneca L. A.* Questioni Naturali : trans. from the Latin by / ed. by D. Vottero. — Turin : Unione Tipografico, 1989. — (Classici Latini ; 264).
- Th. Char. *Theophrastus*. Characteres // The Characters of Theophrastus / ed. and trans. by J. M. Edmonds. — London : W. Heinemann, 1929.

ЛИТЕРАТУРА

- Кессиди Ф. Х.* Этические сочинения Аристотеля // Сочинения. В 4 т. Т. 4 / Аристотель. — М. : Мысль, 1983. — С. 5–57.
- Ленская В. С.* Привилегии и льготы жрецов в Древней Греции // Мнемон : исследование и публикации по истории Античного мира. — 2013. — № 13. — С. 103–116.
- Шичалин Ю. А.* Заметки о диалоге Платоновского корпуса «Евтифрон» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. 3, № 1. — С. 13–33.
- Aristotele.* Della Filosofia / a cura di M. Untersteiner. — Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.
- Bartlett R. C., Collins S. D.* Interpretive Essay // Aristotle's Nicomachean Ethics / Aristotle ; trans. by R. C. Bartlett, S. D. Collins. — Chicago : University of Chicago Press, 2011. — P. 237–302.
- Broadie S.* Aristotelian Piety // Phronesis. — 2003. — Vol. 48, no. 1. — P. 54–70.
- Ford A. L.* Aristotle as Poet. The Song for Hermias and Its Context. — Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Rose V.* Aristoteles pseudepigraphus. — Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1863.
- Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. — Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1886.
- Scheer T. S.* Die Götter anrufen : Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike // Gebet und Fluch, Zeichen und Traum Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike / hrsg. von K. Brodersen. — Münster : LIT, 2001. — S. 31–56.

Makarova, I. V. 2021. "Blagochestiye: propavshaya dobrodetel' Aristotelya? [Piety: the Lost Virtue of Aristotle?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 15–32.

IRINA MAKAROVA

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-5784-8710

PIETY: THE LOST VIRTUE OF ARISTOTLE?

Submitted: Jan. 19, 2019. Reviewed: Feb. 25, 2019. Accepted: Jan. 11, 2021.

Abstract: This paper examines the problem of piety in the philosophy of Aristotle. It is known that the piety (εὐσέβεια, ὁσιότης) was one of the most important virtues both in the ethos of ancient culture in general, and in philosophical discourse in particular. Moreover, the philosophical understanding of this virtue (starting with Pythagoras, Xenophanes, Heraclitus) often came into conflict with the traditional dogmatic understanding: both sides challenged the right to the only true knowledge of God. In this confrontation, Aristotle occupies a special

place. If practically every philosopher of Antiquity (from Thales to Proclus) did not ignore this problem, Aristotle does not even have a very brief mention of piety. Researchers have noted that in Aristotle the piety is not on the list of ethical or dianoetic virtues. However, the idea of piety tends to correlate with the doctrine of god. We know that the Aristotle had elaborated doctrine of god. Therefore, of particular interest is the question of why Aristotle does not discuss the “practical consequences” of correct knowledge about god, i. e. piety. In this article, based on ethical treatises, there is an overview of main versions of why this virtue disappears from Aristotle’s field of vision. It is suggested that this virtue is not excluded by Aristotle but is deliberately hushed up. The author of the article considers in what ethical and dianoetic virtues one can find traces of the “lost” virtue of piety.

Keywords: Aristotle, Socrates, Anaxagoras, Piety, Happiness, Justice, Virtue, God, Philosophy, Wisdom.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-15-32.

REFERENCES

- Aristoteles and Eudemus Rhodius. 1884. *Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, adiecto de virtutibus et vitiis libello* [in Ancient Greek]. Ed. by F. Susemihl. Leipzig: Teubner.
- Aelianus, Claudius. 1856. *Varia Historia* [in Latin]. by Ed. R. Hercher. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Aristotele. 1963. *Della Filosofia* [in Italian and Ancient Greek]. Ed. by M. Untersteiner. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Aristoteles. 1883. “Magna moralia” [in Ancient Greek]. In *Aristotelis quae feruntur Magna moralia*, ed. by F. Susemihl. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- . 1894. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek]. Ed. by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- . 1926. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek and English]. In *Nicomachean Ethics*, vol. 19 of *Aristotle in Twenty Three Volumes*, trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. Loeb Classical Library 73. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1936. *De caelo* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press.
- . 1955. *Aristotelis Fragmenta selecta* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by W. D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Aristotle. 1924. *Aristotle’s Metaphysics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1959. *Politics*. Trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Harvard University Press.
- Bartlett, R. C., and S. D. Collins. 2011. “Interpretive Essay.” In *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, by Aristoteles, trans. by R. C. Bartlett and S. D. Collins, 237–302. Chicago: University of Chicago Press.
- Broadie, S. 2003. “Aristotelian Piety.” *Phronesis* 48 (1): 54–70.
- Cicero. 1958. *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. Libri secundus et tertius* [in Latin]. Ed. by A. S. Pease. Cambridge: Harvard University Press.
- Diogenes Laertius. 2000. *Vitarum Philosophorum Libri: Libri 1–x* [in Latin]. Vol. 1 of *Vitarum Philosophorum Libri*. 2 vols. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1. Leipzig: K. G. Saur Verlag.
- Ford, A. L. 2011. *Aristotle as Poet. The Song for Hermias and Its Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Iamblichus. 1937. *De vita pythagorica liber* [in Latin]. Ed. by L. Deubner. Leipzig: Teubner.

- Kessidi, F. Kh. 1983. "Eticheskiye sochineniya Aristotelya [The Ethical Writings of Aristotle]" [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya [Collected Works]*, by Aristotel' [Aristotle], 5–57. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Lenskaya, V. S. 2013. "Privilegii i l'goty zhretsov v Drevney Gretsii [Privileges and privileges of priests in Ancient Greece]" [in Russian]. *Mnemon [Mnemon]: issledovaniya i publikatsii po istorii Antichnogo mira [Studies and Publications on the History of the Ancient World]*, no. 13: 103–116.
- Plato. 1921. "Theaetetus" [in Ancient Greek and English]. In *Theaetetus. Sophist*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2001. "Symposium" [in Ancient Greek and English]. In *Lysis. Symposium. Gorgias*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 166. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 2005. "Apologia" [in Ancient Greek]. In *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, ed. and trans. by H. N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plutarch. 1888. "De superstitione" [in Latin]. In vol. 1 of *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, by Plutarchus, ed. by G. N. Bernardakis and B. G. Lipsiae, 403–421. 7 vols. Leipzig: Teubner.
- . 1981. "De tranquillitate animi" [in Latin]. In vol. 3 of *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, by Plutarchus, ed. by G. N. Bernardakis and B. G. Lipsiae, 208–241. 7 vols. Leipzig: Teubner.
- Plutarchus. 1916. *Pericles* [in Ancient Greek and English]. In *Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus*, vol. 3 of *Plutarch's Lives in Eleven Volumes*, trans. from the Ancient Greek by B. Perrin, 1–116. Loeb Classical Library 65. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Rose, V. 1863. *Aristoteles pseudepigraphus* [in Latin]. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- . 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* [in Latin]. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Scheer, T. S. 2001. "Die Götter anrufen: Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike" [in German]. In *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, ed. by K. Brodersen, 31–56. Münster: LIT.
- Seneca, Lucio Anneo. 1989. *Questioni Naturali*. Ed. by D. Vottero. *Classici Latini* 264. Turin: Unione Tipografico.
- Shichalin, Yu. A. 2019. "Zametki o dialoge Platonovskogo korpusa 'Evytifron' [Notes on the Euthyphro from the Corpus Platonicum]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 3 (1): 13–33.
- Theophrastus. 1929. "Characteres" [in Ancient Greek]. In *The Characters of Theophrastus*, ed. and trans. by J. M. Edmonds. London: W. Heinemann.