

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Р.С. Платонов*

### Этическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля

*Платонов Роман Сергеевич* – кандидат философских наук, Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

В статье рассматривается подход к интерпретации аристотелевской концепции рабства по природе на основе его этического учения. Цель статьи – показать особенности этого подхода и его преимущества перед распространенной интерпретацией на основе политического учения Аристотеля. Для этого проводится анализ так называемой «апории рабства» как одной из основных проблем концепции – несовместимость определения раба как человека и как орудия. В изложении Аристотеля зависимое положение раба образуется вследствие ограниченности его задатков интеллектуальной деятельности, в первую очередь добродетели рассудительности, что делает его малоспособным к управлению вообще и собой в частности. В такой ситуации его деятельность ограничивается областью ремесла/искусства (*techne*) как и у ремесленника, но неспособность управлять собой требует ограничения личной свободы. Однако Аристотелем ограничивается также и власть господина, в результате чего становится возможным общение раба и господина. Это общение имеет моральную цель – нравственное развитие раба и реализацию господином своих добродетелей. Не всякий свободный, т.е. нравственно самостоятельный, человек может быть господином, т.е. достаточно нравственно развитым, чтобы направлять развитие другого человека. Таким образом раб оказывается субъектом морали – по отношению к нему у господина есть моральные обязательства и только их исполнение, а не закон или происхождение является основанием его власти. То есть речь не идет об эксплуатации человека человеком, речь идет о справедливом и взаимном морально обязывающем распределении коммуникативных ролей. Понятием «раб по природе» Аристотелем определяется нравственно несамостоятельный человек, все социальные ограничения являются вторичными и производными от этой особенности, что и устраняет апорию. Идеи Аристотеля не соответствуют ни классическому рабству, ни патриархальному, представляя уникальную концепцию моральной коммуникации.

**Ключевые слова:** этика, политика, рабство, рабство по закону, рабство по природе, добродетель, коммуникация, *koinonía*, Аристотель

Не будет преувеличением сказать, что в практическом знании Аристотеля именно концепция рабства по природе больше всего вызывала недоумение у исследователей. М. Шюфилд даже назвал это «всеобщим сетованием»<sup>1</sup>. Результатом такого недоумения становилось либо оправдание Аристотеля культурно-историческим контекстом, влияние которого гений Стагирита так и не преодолел<sup>2</sup>, либо отрицание наличия самой концепции, соответственно, и того, что мы можем адекватно оценить позицию Аристотеля<sup>3</sup>, либо – и чаще всего – прямое обвинение в создании идеологии классического рабовладения<sup>4</sup>. Если первые варианты говорят скорее об осторожности из уважения, то последний претендует на вполне серьезную трактовку, обличающую логическую непоследовательность Аристотеля<sup>5</sup>, в результате чего создатель этики и логики предстает и аморальным, и алогичным. В лучшем случае просто признается, что «корабль теории потерпел крушение»<sup>6</sup>. Поскольку такая – отрицательная – трактовка опирается в первую очередь на анализ социальных и экономических функций раба, его положения в системе права, т.е. его включенности в жизнь полиса в самом широком смысле, то ее можно назвать политической (или социально-политической, чтобы дистанцироваться от исключительно современного использования этого термина). Некоторые исследователи при этом все же пытаются дать положительную оценку концепции Аристотеля, указывая на ограничения насилия и способов порабощения, возможность дарования свободы в награду за труд и прочее<sup>7</sup>. Но само недоумение так и не разъясняется – почему оправдывается рабство, почему Аристотель не присоединяется к тем, кто уже и в его время отрицал любую форму рабства как противополоственную?<sup>8</sup> Даже включение проблематики справедливости не спасает поло-

<sup>1</sup> Schofield M. Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery // *Aristoteles' "Politik"*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8–3.9.1987. Göttingen, 1990. P. 4.

<sup>2</sup> Ross D.W. Aristotle. London; N.Y., 1995. P. 253; Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франк. СПб., 1996. С. 166; MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 2007. P. 159; Annas J. *The Morality of Happiness*. N.Y., Oxford, 1995. P. 153–155; Асмус В.Ф. *Античная философия*. М., 1999. С. 282–285; Доватур А.И. *Рабство в Аттике в VI–V вв. до н.э.* Л., 1980. С. 127; Зубов В.П. *Аристотель: Человек*. Наука. Судьба наследия. М., 2009. С. 23.

<sup>3</sup> Heath M. Aristotle on Natural Slavery // *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. 2008. Vol. 53. № 3. P. 243; Parker H. Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a-1260b // *Eugesta*. 2012. № 2. P. 72.

<sup>4</sup> Williams B. Shame and Necessity. Berkeley, 1993. P. 112–125; Garver E. Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // *Journal of the History of Philosophy*. 1994. Vol. 32. № 2. P. 176–183; Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. М., 2000. С. 833–836; Кечекьян С.Ф. *Учение Аристотеля о государстве и праве*. М.; Л., 1942. С. 75; Валон А. *История рабства в античном мире* / Пер. С.П. Кондратьева. М., 1941. С. 166.

<sup>5</sup> Dobbs D. Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery // *The Journal of Politics*. 1994. Vol. 56. № 1. P. 69.

<sup>6</sup> Garnsey P. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. N.Y., 2001. P. 107.

<sup>7</sup> Dobbs D. Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery. P. 86–92; Trott A.M. Aristotle on the Nature of Community. N.Y., 2014. P. 176–201; Lockwood T., Jr. Is Natural Slavery Beneficial? // *Journal of the History of Philosophy*. 2007. Vol. 45. № 2. P. 207–221.

<sup>8</sup> Доватур. *Рабство в Аттике*. С. 122–123.

жения<sup>9</sup>, т.к. в политической трактовке всегда выглядит как пресловутая надстройка над базисом, напоминает элемент идеологии, даже если сам исследователь всячески избегает резких выводов<sup>10</sup>. Неудивительно, что в свое время в отечественной историографии была распространена именно отрицательная политическая трактовка, но сегодня ей особого внимания не уделяется. Так А.А. Гусейнов в работе «Этика Аристотеля» 1984 г. по сути принимает уважительную осторожность Д. Росса и Э. Целлера, указывая на «ориентации рабовладельческой эпохи»<sup>11</sup>, а в работе «История этических учений» 2003 г., в разделе об этике Аристотеля, тема рабства уже не упоминается<sup>12</sup>. В связи с чем нужно отметить достаточно распространенный подход рассматривать концепцию рабства в контексте политического, а не этического учения Аристотеля. Однако среди зарубежных исследователей во второй половине XX в. наметилась тенденция рассматривать данную концепцию вне политической трактовки, акцентируя внимание на антропологии и, главное, на этике. Основной мотив здесь – найти объяснение рабству по природе, исходя из самой философии Аристотеля, не сводя ее к обвинениям в предвзятости и алогичности. На данный момент уже можно говорить, что формируется альтернативная – этическая – трактовка, хотя контуры ее еще нечеткие, и в основном исследователи уходят в узкую область анализа добродетелей раба, не пытаясь выработать целостной интерпретации<sup>13</sup>.

Любая альтернатива политической трактовке требует решения ключевой проблемы концепции, которую А.Н. Чанышев, калькируя слова Аристотеля, назвал «апорией рабства»<sup>14</sup>. Именно она лежит в основе обвинения в противоречивости и в том или ином виде упоминается практически всеми исследователями<sup>15</sup>. Суть апории в несовместимости двух определений раба – он и человек, и живое орудие, вещь<sup>16</sup>. Аристотель сам указывает на это «затруднение» в конце первой книги «Политики», спрашивая: «Мыслима ли у раба вообще какая-либо добродетель помимо его пригодности для работы и прислужива-

<sup>9</sup> Newman W.L. The Politics of Aristotle. In 4 vols. Vol. 1. Oxford, 1887. P. 148–149.

<sup>10</sup> Подробнее о политической трактовке см.: Платонов Р.С. Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля. [Электронный ресурс] // Политолог/Polylogos. 2019. Т. 3. № 4. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/> (дата обращения: 10.05.2020).

<sup>11</sup> Гусейнов А.А. Этика Аристотеля. М., 1984. С. 58–59.

<sup>12</sup> Гусейнов А.А. Аристотель // История этических учений. М., 2003. С. 377–400.

<sup>13</sup> Inglis K. Aristotle on the Virtues of Slaves, Women, and Children: Diss. ... PhD in Philosophy. Cornell University, 2011. URL: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/29369/kai5thesisPDF.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата обращения: 11.06.2020); Parker H. Aristotle's Unanswered Questions. P. 71–122; Garver E. Aristotle's Natural Slaves. P. 173–195.

<sup>14</sup> Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1987. С. 187–189.

<sup>15</sup> Newman W.L. The Politics of Aristotle. P. 150; Ross D.W. Aristotle. P. 254; Ambler W. Aristotle on Nature and Politics. P. 390; Garver E. Aristotle's Natural Slaves. P. 173; Schlaifer R. Greek Theories of Slavery. P. 120–127; Кекечьян С.Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. С. 77.

<sup>16</sup> EN 1161 b 5. Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском и древнегреческом приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией издания И. Беккера по источникам из списка литературы.

ния?»<sup>17</sup>. Такой вопрос не случаен, ведь именно добродетель вещи полностью выражается ее применимостью в хозяйстве, исчерпывая ее назначение/дело (ἔργον). Человек же не сводим к своей хозяйственной деятельности – у него есть специфическая цель<sup>18</sup> и его добродетели определяются в соответствии с этой целью (напомним, что ее Аристотель рассматривает через понятия блага и счастья, но в данной статье такую конкретизацию можно опустить). Для Аристотеля очевидно, что рабы не животные, т.к. имеют разум (причастны логосу / λόγου κοινωνούντων)<sup>19</sup>; очевидно для него и то, что не все люди причастны логосу в одинаковой мере. Это различие в «способности решать» дает ему выход из затруднения. Раб по природе определяется меньшим потенциалом именно дианоэтических (интеллектуальных) добродетелей. Ключевой является добродетель «рассудительность / φρόνησις», направляющая нравственное развитие. В отличие от добродетели «изобретательность / δεινότης» она отвечает не за достижения любой цели любыми средствами, а именно правильной/благой цели правильными же средствами<sup>20</sup> (добродетель «мудрость / σοφία» отвечает только за теоретическое познание<sup>21</sup>, поэтому не влияет на развитие других добродетелей). Можно выделить и более глубокие основания различия, как это делает Е. Гарвер, говоря, что у раба ослабленно эмоционально-волевое начало «дух / θυμός», а «неспособность к рассудительности проистекает не из интеллектуального недостатка, а из эмоционального»<sup>22</sup>. Но в данном случае это не так важно, т.к. сама оппозиция «раб по природе / φύσει δοῦλος» – «благородный / γεννάδας» образуется различием задатков интеллектуальной деятельности, чем и определяется зависимое положение раба, согласно метафизической установке, что все подчинено «разумному началу». Именно эта установка лежит в основе утверждения Аристотелем отношений подчинения и властвования как «общего закона природы»<sup>23</sup>.

Для разъяснения Аристотель приводит здесь разные сравнения – с подчинением вожделеющей части души разумной части, подчиненности детей взрослым, а женщины мужчине (последнее особенно привлекает внимание сегодня, чем и объясняется сужение области исследования). По критерию степени силы и слабости рассудительности в Этиках Стагирита можно сформировать своего рода шкалу нравственного развития, по которой движутся как раб по природе, так и благородный:

1. «Звероподобный / θηριώδης» (крайняя форма распушенности, где человек практически перестает быть человеком)<sup>24</sup>;

2. «Распушенный / ἀκόλαστος» (не имеет внутренних ограничений, т.е. отсутствует «воздержанность / ἐγκράτεια», также на него не действуют и внешние ограничения);

<sup>17</sup> Pol 1259 b 20–30.

<sup>18</sup> EN 1097 b 25–30.

<sup>19</sup> Pol 1259 b 20–30.

<sup>20</sup> EN 1144 a 25–35.

<sup>21</sup> EN 1145 a 5–10.

<sup>22</sup> Garver E. Aristotle's Natural Slaves. P. 177.

<sup>23</sup> Pol 1254 a 31–32.

<sup>24</sup> EN 1145 a 15–25; Pol 1252 a 35.

3. Тот, на кого действует лишь страх наказания, то есть внешние ограничения (запреты, закон);

4. Тот, на кого действуют наставления (нечто переходное между действием внешних и внутренних ограничений);

5. «Порядочный / σπουδαῖος» или «хороший / ἀγαθός» (способный самостоятельно быть добродетельным);

6. «Нравственно прекрасный / καλὸς κἀγαθός» (достигающий возможного совершенства);

7. «Божественный / θεῖος» (представляет собой, скорее, логическое, чем реальное завершение иерархии развития – именно он противоположен «звероподобному» и также, согласно Аристотелю, редко встречается)<sup>25</sup>. Вводится через сравнение с богами, которым, как и зверям, несвойственны добродетели и пороки, но уже потому, что за образом божества полагают переизбыток добродетели.

Уровни выше четвертого недостижимы для раба по природе, а вот благородный, очевидно, может скатиться до самой низшей ступени. Получается, что воздержанный раб по природе, т.е. чьи способности максимально развиты, оказывается лучше благородного, но не реализовавшего свои способности. Так Аристотель описывает ситуацию, когда избалованные с детства люди превращаются в распущенных. Они, «имея избыток благополучия <...> не желают, да и не умеют подчиняться. И это наблюдается уже дома, с детского возраста: избалованные роскошью, в которой они живут, они не обнаруживают привычки повиноваться даже в школах». В результате они «не способны подчиняться никакой власти»<sup>26</sup>.

Однако подобное объяснение Аристотеля никого не удовлетворяло, не придавалось значения и тому, что формулировка и затруднения, и ответа этическая. Положительный вариант политической трактовки несколько сглаживал социальные и правовые последствия апории, но все же не вносил серьезных изменений. Особняком стоят попытки некоторых исследователей уйти от противоречия за счет спецификации методологии Стагирита, однако они пока не дают однозначного результата<sup>27</sup>.

Первый, кто попытался показать, что концепция рабства не противоречива в рамках философии самого Аристотеля, был У. Фортенбо. Он рассмотрел отношения «хозяин – раб» по аналогии отношения «душа – тело», где душа не мыслима без тела и противоречие появлялось бы, если бы Аристотель понимал душу, как Платон – нечто самостоятельно сущее<sup>28</sup>. Однако Фортенбо не ставил задачи преодоления политической трактовки рабства, и его рассуждения оставались на уровне антропологии и ее метафизических оснований. Вслед за ним

<sup>25</sup> EN 1145 a 30.

<sup>26</sup> Pol 1295 b 15–20.

<sup>27</sup> Karbowski J. Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51. № 3. P. 331–353; Martínez J. Slavery and Citizenship in Aristotle's Politics // Filozofia. 2013. Vol. 68. № 2. P. 124–131.

<sup>28</sup> Fortenbaugh W.W. Aristotle on Slaves and Women // Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics. L., 1977. P. 135–139; см. более подробно: *Idem*. Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric. Leiden; Boston, 2006.

Н. Смит, используя другие аналогии Стагирита (подчинения страстей разуму и животных человеку), выделил в отношениях хозяина и раба функцию формирования порядка и развития в целом. Тем самым почти вышел к этической трактовке, но остановился перед разрешением отпускать раба на свободу<sup>29</sup>, которое нарушает логику такого порядка, т.е. Смит перенес всю тяжесть апории с одного противоречия на другое. Все эти попытки показывают, что без полной реинтерпретации концепции рабства преодолеть апорию невозможно.

Зачинателем новой – этической – трактовки можно считать П. Пеллегрена. Он также признает концепцию Аристотеля «идеологической в марксистском смысле»<sup>30</sup>, ведь угнетенному объясняют, что ему выгодна эксплуатация<sup>31</sup>. Но в его же собственном анализе эта идеологическая функция оказывается эпифеноменом, к тому же малопригодным для классического рабства, скорее, соответствующим патриархальному рабству (отметим, что на такой «домашней (domestic)» роли раба настаивал Д. Росс, уходя от резко отрицательной оценки рабства по природе)<sup>32</sup>. Главное изменение в том, что Пеллегрэн основывается исключительно на этике Стагирита, не просто обращает внимание на проблему справедливости (как В. Ньюман, у которого справедливость остается встроенной в идеологический конструкт)<sup>33</sup>, а исходит из ключевой задачи этики как науки – как стать добродетельным, т.е. как каждому человеку достичь телоса своей природы.

Пеллегрэн анализирует взаимную пользу раба и хозяина, но не экономическую, а нравственную. Определенная неэкономическая выгода хозяина выделялась также А.Н. Чанышевым – раб способствует реализации замыслов, но это осталось у него лишь отдельным замечанием<sup>34</sup>. Аспект взаимности рассматривался Р. Шлайфером, который снимал противоречие между исключительностью пользы хозяина и его связью с рабом – столь тесной, что «причинение вреда одному, наносит вред другому», – обращением к универсальному порядку, когда «все приносит пользу, только выполняя свою функцию, достигая “energeia” в соответствии со своей собственной “arete”»<sup>35</sup>. Но т.к. саму апорию Шлайфер полагает непреодолимой, то его решение остается на уровне антропологической проблематики, как у Фортенбо и Смита, или даже соответствует интерпретации «общего закона природы» А.Ф. Лосевым как иерархии рабства, образующей «космическую закономерность»<sup>36</sup> (по сути Лосев утверждает, что Аристотель имплицитно переносит привычный ему социальный порядок на космический). Пеллегрэн, напротив, не прибегает к таким внешним объяснениям аристотелевского видения иерархизированной структуры мира, обнаруживая в ней не тотальное рабство, а «сотрудничество / cooperation», упорядоченное в различиях социальных ролей (муж, жена, гражданин, правитель,

<sup>29</sup> *Smith N.D.* Aristotle's Theory of Natural Slavery // *Phoenix*. 1983. Vol. 37. № 2. P. 110–111.

<sup>30</sup> *Pellegrin P.* Natural slavery // *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. N.Y., 2013. P. 92.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 105.

<sup>32</sup> *Ross D.W.* Aristotle. P. 252.

<sup>33</sup> *Newman W.L.* The Politics of Aristotle. P. 150.

<sup>34</sup> *Чанышев А.Н.* Аристотель. С. 188.

<sup>35</sup> *Schlaifer R.* Greek Theories of Slavery. P. 93–132.

<sup>36</sup> *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. С. 836.

друг и т.д.)<sup>37</sup>, тем самым сразу фокусируя внимание на особенностях межличностных связей. Вспомним также приведенные выше слова Аристотеля о своего рода благотворности подчинения определенной власти вообще, что вовсе не предполагает рабства. В словах Аристотеля, что через хозяина раб получает «участие в жизни», согласно Пеллегрену, слово «жизнь» можно понимать только как «нравственную жизнь (ethical life) свободного человека»<sup>38</sup>, ведь «счастье состоит <...> в деятельности подобно добродетели»<sup>39</sup>. От подчинения хозяину раб получает пользу «скромной коррекции (modest correction)» – слабого рассудительностью раба «хозяин может обеспечить <...> этическим кругозором (ethical horizon)»<sup>40</sup>. То есть раб с помощью хозяина достигает развития своих этических добродетелей, как если бы он был свободным, например, как этого достигает какой-нибудь ремесленник. Очевидно, что и жизнь как «активная деятельность (ἡ πράξις)», рассматриваемая в «Политике»<sup>41</sup>, тоже не может быть реализована иначе. В политической трактовке данный аспект игнорируется. Так В.Ф. Асмус прочитывает эти рассуждения просто, как участие раба в качестве орудия «жизненной деятельности вообще», т.е. его участие в жизни хозяина (шире – домохозяйства) без внимания к своей жизни<sup>42</sup>. Ближе всего к Пеллегрену оказывается Т. Ирвин, говоря о «дифференцированной заботе» в этике Аристотеля, базирующейся на признании «общей человеческой сущности / common humanity», но при этом все равно называя раба орудием для личной выгоды хозяина, без выгоды для раба<sup>43</sup>.

Таким образом, Пеллегреном в ключевую для апории проблему недостатка разумности раба, его неспособности к самостоятельной жизни включается момент признания в рабе субъекта морали – он не только средство, он не просто существует на периферии интересов хозяина, но сам статус хозяина определяется его способностью обеспечить раба добродетельной жизнью, какой она есть у свободного человека, что достигается «через повторение правильных поступков (good actions), как для свободных, так и для рабов»<sup>44</sup>. Мы можем добавить, что в этом смысле забота о развитии раба для хозяина ничем не отличается от заботы мудреца о развитии полиса – осознание необходимости этой заботы, невозможности эгоистичного ухода во вторую эвдемонию является неотъемлемой частью правильного нравственного развития. Очевидна и нравственная польза для хозяина – он реализует свои добродетели. Не будет преувеличением утверждать, что слова Аристотеля об удовольствии видеть, как благодаря тебе другой становится лучше<sup>45</sup>, можно отнести не только к отношениям друзей или «учитель – ученик», но и к отношениям «хозяин – раб».

<sup>37</sup> Pellegrin P. Natural Slavery. P. 95.

<sup>38</sup> Ibid. P. 112.

<sup>39</sup> EN 1177 a 5–10.

<sup>40</sup> Pellegrin P. Natural Slavery. P. 112.

<sup>41</sup> Pol 1254 a 5–10.

<sup>42</sup> Асмус В.Ф. Античная философия. С. 285.

<sup>43</sup> Irwin T. The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, N.Y., 2007. P. 231, 348.

<sup>44</sup> Pellegrin P. Natural Slavery. P. 113.

<sup>45</sup> EN 1169 a 30–35.

Иной смысл получает и апелляция Аристотеля к естественным стремлениям одних людей подчиняться, а других – повелевать<sup>46</sup>; это уже не выглядит как аналог «благородного вымысла» в «Государстве» Платона<sup>47</sup>. Пеллегрэн также обращает на это внимание, хотя говорит слишком обще о «естественной заисимости, которая способствует взаимосохранению (mutual preservation)», когда одни эффективнее в решении задач, другие – в их выполнении<sup>48</sup>. Этого уже достаточно, чтобы не считать раба просто инструментальным благом<sup>49</sup>, но не достаточно, чтобы отвергнуть «насильственный и “этнический” характер рабства».

В своей интерпретации Пеллегрэн не рассматривает этическое основание рабства как исключительное (взаимосохранение оставляет экономические и политические основания равнозначными) и не отрицает наличия шовинизма в отношении Аристотеля к варварам. Это не дает ему прямо отказаться от упреков в идеологии и ответить на вопрос – почему для раба недостаточно только ограничения в праве голоса, как для ремесленника или торговца, но требуется и ограничение личной свободы? Очевидно, что для развития этической трактовки необходим более детальный анализ деятельности, а точнее – взаимодействия, раскрытие механизма взаимовыгодного в нравственном смысле сотрудничества раба и хозяина. Нужно показать, что этические основания являются фундаментальными, а экономические и политические только производными (иначе невозможно избавиться от подозрений в идеологии).

Мы предлагаем, отталкиваясь от разработок Н. Смита и П. Пеллегрена, рассмотреть отношения хозяин – раб как этическую коммуникацию, т.е. общение, определяющее развитие добродетели. В исследовании Пеллегрена ей во многом соответствует «сотрудничество / cooperation». В тексте самого Аристотеля чаще всего такому взаимодействию соответствует понятие «κοινωνία», но т.к. Стагирит отводит значительную роль и вербальному общению, то для всего спектра межличностного взаимодействия удобнее будет использовать метапонятие «коммуникация».

В центре внимания Аристотеля оказываются индивидуальные качества субъектов коммуникации (образующие ту самую шкалу нравственного развития) и порождаемая этими качествами специфика коммуникации. Сама концепция разрабатывается им через ограничения, которые и приводят к сопоставимости коммуникативных ролей хозяина и раба:

1. Уже отмечавшееся противодействие рабству по закону, т.е. ограничение действия экономических и политических причин.

2. Ограничение применения силы с целью сохранения единства, когда «одно и то же полезно и для прирожденного раба, и для прирожденного господина»<sup>50</sup> – только тогда причинение вреда рабу оказывается и причинением вреда хозяину. Важна и критика Аристотелем «требования, обращенного к стражам, – быть жестокими к чужим». Ведь «люди, по природе своей великие

<sup>46</sup> Pol 1252 a 30.

<sup>47</sup> Re. 414 c.

<sup>48</sup> *Pellegrin P. Natural Slavery*. P. 96–113.

<sup>49</sup> *Ibid.* P. 113

<sup>50</sup> Pol 1278 b 35–40.



духом (μεγαλόψυχοι), враждебно относятся только к тем, кто поступает несправедливо»<sup>51</sup>. Другими словами, чужим для добродетельного становится тот, кто поступает несправедливо, а деление «свой – чужой» проводится не по внешнему критерию (происхождение, гражданство), а по внутреннему (нрав).

3. Ограничение господства как такового – «начальствующий должен обладать нравственной добродетелью во всей полноте»<sup>52</sup>, а это уже высокая планка индивидуального развития, и достигают ее не все, кто способен быть нравственными самостоятельно, т.е. не всякий свободный есть по природе господин. В политической трактовке этот аспект игнорировался, хотя очевидно, что для Аристотеля единственным фактором определения как рабства, так и господства являются индивидуальные характеристики. Такому ограничению соответствуют и оговорки, которые он делает относительно варваров. Только «предполагается, что <...> рождается <...> от хороших родителей – хороший; природа же зачастую <...> достигнуть этого не может»<sup>53</sup>. О том же говорит и фрагмент 1327 b 20–35 «Политики», где Аристотель описывает различие эллинов и варваров, и который часто приводят в доказательство его шовинизма, опуская концовку – «то же самое различие наблюдается и между отдельными эллинскими племенами». Таким образом, различие является статистическим, а не генетическим, определяется набором внешних условий (ключевой из них климат). Чем ближе такой комплекс условий к умеренности, тем больше свободных по природе людей в нем рождается.

Благодаря этим ограничениям между рабом и хозяином оказывается возможной этическая коммуникация, более того – именно межличностное общение, а не закон или принуждение, формируют и поддерживают сам институт рабства. В целом коммуникативная ситуация такова:

Людям, имеющим ограничения в развитии рассудительности, необходимо помочь в достижении добродетелей, если их разумности хватает, чтобы принять помощь. Однако доверить им интеллектуальный труд – управление – нельзя. Аристотель добавляет к этому фактору свое наблюдение, что таким людям свойственно быть физически крепкими. Соответственно, раз у них такие особенности, то справедливо, если им будет доверено выполнение работ, связанных с физическим трудом. Для них открывается вся область τέχνης (искусства/ремесла) – они могут быть музыкантами, художниками и проч., а не только ремесленниками и слугами, ведь речь идет об ограничении именно функции управления (управления собой – этический аспект, управление другими и процессами, касающимися других, – политический). Поэтому «небезусловность рабства», о которой говорит А.Н. Чанышев, когда «рабство имеет право на существование лишь ввиду отсутствия автоматизации»<sup>54</sup>, относится только к экономической/хозяйственной составляющей. В примере самодвижущихся треножников только акцентируется внимание на этой ситуационной необходимости – необходимости функционального распределения обязанностей,

---

<sup>51</sup> Pol 1328 a 10.

<sup>52</sup> Pol 1260 a 15.

<sup>53</sup> Pol 1255 b.

<sup>54</sup> Чанышев А.Н. Аристотель. С. 189.

а не на рабстве вообще. В этом смысле Аристотель сравнивает с орудием и рулевого на корабле, и ремесленника<sup>55</sup>, что часто игнорируется.

Как и в ограничениях, коммуникативная ситуация не рассматривается только с одной позиции – с точки зрения нравственно несамостоятельного человека. Присутствие таких людей в обществе автоматически накладывает обязанность на людей нравственно самостоятельных – вести за собой, отвечать за их развитие. Это и объясняет, почему не всякий свободный может быть хозяином, т.е. управлять не только своим развитием, но и развитием другого.

Хозяин – это этическая функция актуализатора. Для ее осуществления есть специальное знание, которое состоит не в умении покупать/продавать рабов, а в умении распоряжаться ими<sup>56</sup>. Такое распоряжение не следует понимать упрощенно и только с позиции ведения хозяйства, ведь «господин должен давать рабу импульс необходимой для него добродетели <...> неправильно говорят те, кто утверждает, что с рабом нечего и разговаривать, что ему нужно только отдавать приказы»<sup>57</sup>. Если совсем точно следовать тексту, то *хозяин должен быть причиной добродетели раба* – «τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δέῃ τῷ δοῦλῳ τὸν δεσπότην» / «такой вот добродетели причиной быть должен рабу хозяин».

Раб и хозяин оказываются более тесно связаны в общении друг с другом, чем родители и дети. Это, конечно, специфическое общение, оно не в виде дружбы, это «назидание» (νουθέτησις) и «приказ» (ἐπίταξις)<sup>58</sup>, нечто корректирующее, сродни общению учителя и ученика, но при этом постоянное. Дети, ученики вырастут, научатся и станут нравственно самостоятельными, а раб по природе всегда будет нуждаться в этой опеке, но не для развития, а для поддержания некоторого уровня человечности. «Раб живет в постоянном общении (κοινωνὸς ζῶῃς) со своим господином», т.е. он причастен его жизни, как всякий человек причастен логосу. Тогда как, например, ремесленник хоть и «находится в состоянии некоего ограниченного рабства» своего «низкого ремесла», все-таки живет более самостоятельно<sup>59</sup>.

Раб в смысле его нравственной несамостоятельности есть вечный ребенок. Аристотель прямо сопоставляет раба и ребенка в такой этической зависимости от более развитого человека<sup>60</sup>. Добродетели раба должно хватать хотя бы на обуздание своеволия, но это не вся возможная рассудительность раба, а своего рода необходимый минимум, без которого на раба не будут иметь воздействия назидание и приказ хозяина. Становится понятным, почему «полезно рабу и господину взаимное дружеское отношение (φιλία), раз их взаимоотношения покоятся на естественных началах»<sup>61</sup>, и что означает утверждение, что φιλία возможна с рабом как человеком<sup>62</sup>. Φιλία здесь не дружба и не дружелюбие,

<sup>55</sup> Pol 1253 b 25–35.

<sup>56</sup> Pol 1255 b 30–35.

<sup>57</sup> Pol 1260 b 5.

<sup>58</sup> Pol 1260 b 5–10.

<sup>59</sup> Pol 1260 a 40.

<sup>60</sup> Pol 1260 a 30–35.

<sup>61</sup> Pol 1255 b 10–15.

<sup>62</sup> EN 1161 b 5–10.

а именно дружелюбие как основа коммуникации<sup>63</sup>. Только тогда и возможны назидания и приказы не как угрозы, а как направляющие действия. Там же, где действуют только «закон и насилие», происходит разрыв коммуникации (назидание уже невозможно, приказ может носить только распорядительный характер), основой становится насилие, а не *φιλία*. Поэтому можно утверждать, что различие рабства по природе и по закону у Аристотеля проходит через противопоставление *дружелюбие – насилие* (*φιλία – βίασμός*).

То есть речь не идет об эксплуатации человека человеком, речь идет о справедливом и взаимном морально обязывающем распределении коммуникативных ролей. Хозяин к рабу оказывается привязан своей обязанностью его направлять, здесь причинение вреда есть несоответствие своей коммуникативной роли. Даже если речь идет о наказании, то оно должно иметь результатом полноценное развитие. Обратное говорит о том, что хозяин не есть хозяин. Чтобы взять эту ответственность на себя, она должна быть ему по силам, иначе несправедливо, чтобы он был хозяином. Однако такая коммуникация не является первостепенной как в личностном развитии хозяина, так и в жизни полиса. Именно поэтому «в обязанность господина вовсе не входит обучать раба добродетели»<sup>64</sup>, в том смысле, что это общение можно отодвинуть на второй план ради философии или управления полисом, если назначить управляющего<sup>65</sup>. А.И. Доватур видит в этом «освобождение от забот по поводу руководства рабами», т.к. «ничего возвышенного и почетного в этой науке нет»<sup>66</sup>. Но нужно заметить, что такова она в сравнении с управлением полисом и философией, а к этим видам деятельности тоже способен не каждый, т.е. в этом нет разрыва коммуникации, а только утверждение иерархии ценности различных уровней общения. Так, *πολιτεύω* (участвовать в управлении полисом) менее прекрасно и достойно, чем *φιλοσοφέω* (философствовать), истинная дружба прекраснее прочих видов межличностного общения, но это наличие иерархии не означает ненужности, неважности чего-либо. Иначе такая логика ведет к эскапизму лучших граждан, а по сути и гибели полиса. Соответственно, меньшая сложность общения с рабом допускает для некоторых хозяев со способностями к управлению полисом и философии вводить посредников. Очевидно также, что для людей с такими способностями наличие посредника не должно составлять проблемы. В этом смысле статус хозяина не юридический, а именно моральный, не в силу права собственности, а в силу его способности поддерживать правильное развитие через коммуникацию.

Раба в этой ситуации, как это и отметил Н. Смит, невозможно просто отпустить на волю, признавая тем самым, что рабом он был именно по закону и никакого антропологического смысла, тем более моральной справедливости, в том не было. Это второе противоречие, также часто упоминаемое в подтверждение исключительно идеологического использования концепции справедливости, основано на фрагменте 1330 а 30–35 «Политики», где Аристотель

<sup>63</sup> Подробнее о дружелюбии см.: Platonov R. The Third Meaning of *Φιλία* (Philia) in Aristotle's Ethics // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54. Issue 6: On Aristotle's Ethics. P. 471–485.

<sup>64</sup> Pol 1260 b 5–10.

<sup>65</sup> Pol 1255 b 35–1256 a.

<sup>66</sup> Доватур А.И. Рабство в Аттике. С. 126–127.

советует «наградой предлагать свободу (ἄθλον προκεῖσθαι ἐλευθερίαν)», т.к. свобода здесь якобы плата за труд<sup>67</sup>. Однако фрагмент вовсе не так однозначен, в нем Стагирит лишь обещает обо всем рассказать позже, но, как иногда замечают, – «обещание не выполнено»<sup>68</sup>. Поэтому его выполнение видят во фрагменте 1344 b 1–5 «Экономики», где освобождение жестко привязано именно к физическому труду раба. Однако, кроме того, что авторство Аристотеля здесь весьма спорно<sup>69</sup>, сами рассуждения и слишком специализированы тематически (касаются именно устройства домохозяйства), и слишком кратки (пара слов, которые можно было упомянуть сразу; тема освобождения раба явно не казалась Аристотелю такой простой, если он решил ее отложить). Соответственно, нельзя однозначно утверждать, что хорошее исполнение рабом своей хозяйственной функции – это достаточное или исключительное условие, а не только необходимое. Для разъяснения возможного морального смысла дарования свободы можно использовать в качестве иллюстрации завещание Аристотеля, в котором он не просто отпускает рабов, как об этом пишет А.И. Доватур<sup>70</sup>, но только пятерых, к кому у него, видимо, было особое отношение. Это отношение предполагало уверенность в их способности к самостоятельной жизни, т.к. о другой группе рабов он говорит следующее – «никого из мальчиков, мне служивших, не продавать, но всех содержать, а как придут в возраст, то отпустить на волю, если заслужат (κατ' ἄξίαν)», т.е. если они будут того достойны. При этом есть и третья группа рабов, которых он оставляет в рабстве и раздает наследникам<sup>71</sup>. Автор завещания указывает на ответственность за развитие этих мальчиков, запрещая их продавать и привязывая их свободу и к зрелости, и к их поведению. В контексте такой ответственности часть рабов уже освобождается, а часть так и остается в рабстве без каких-либо надежд. Даже не имея возможности точно узнать, в чем именно они должны быть достойны свободы, мы видим, что в отношении хозяина и раба здесь явно нечто большее, чем «плата за труд».

Итак, мы получили следующее: раб по природе – это тот, кто а) не может быть добродетельным только своими собственными силами, посредством своего ума (образно выражаясь, он добродетелен не своей рассудительностью); б) является таковым постоянно, а не временно, в отличие от детей или «подверженных страстям» юношей (хотя тех рабов, чьей рассудительности все же будет достаточно, в конечном итоге можно отпустить на свободу, т.е. не все рабы одинаково по природе рабы; это согласуется с тем, что не все свободные по природе хозяева, т.е. свободные насколько это максимально возможно). Соответственно, а) ему необходим руководитель для того, чтобы быть на определенном уровне нравственного порядка, и не опуститься до «распущенного»;

<sup>67</sup> Millett P. Aristotle and Slavery in Athens // Greece & Rome. 2007. Vol. 54. № 2. P. 204.

<sup>68</sup> См. примечание к данному фрагменту: *Аристотель. Политика* / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984; *Aristotle. Politics* / With tr. by H. Rackham. L., 1959.

<sup>69</sup> См. подробнее: *Аристотель. Экономика* / Пер. Г.А. Таронян // *Вестник древней истории*. 1969. № 3 (109). С. 217.

<sup>70</sup> *Доватур А.И. Рабство в Аттике*. С. 91.

<sup>71</sup> См. фрагмент V.12–16: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*. Vol. 1. Berlin, 2008. S. 314–315; *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 2009. С. 173–174.

б) это ограничивает его возможные социальные роли, т.к. исключает ту интеллектуальную деятельность, которая требует какого-либо принятия решения по поводу власти (такое ограничение Аристотель накладывает и на часть свободных граждан полиса, но в меньшей степени). Определяющим фактором для различения раба и свободного является их способность к нравственному развитию, а уже у нее есть те или иные социальные корреляты.

Значение постоянного общения раба и хозяина – не в какой-либо внешней выгоде, а в самом процессе реализации природы, где если и можно говорить о выгоде, то только в самом общем телеологическом смысле предельного развития полиса. Когда же Аристотель называет раба орудием, он описывает хозяйственную функцию раба, а не суть рабства как такового. В этом Аристотель больше выразитель патриархального рабства, когда раб – это часть домохозяйства не меньше, чем жена и дети. Сама же хозяйственная функция такова не только у раба, но и у ремесленника, и др. «Апория рабства» преодолевается тем, что раб в обоих аспектах (и личностного развития, т.е. как человек, и хозяйственной функции, т.е. как раб в обычном смысле этого слова) осуществляется лишь в коммуникации и эти аспекты не входят в противоречие при правильной организации коммуникации, целью которой является решение чисто этической задачи – организация оптимального достижения своей природы каждым членом полиса; при этом, конечно, надо помнить, то развитие каждого индивида и развитие полиса в целом – взаимозависимые процессы.

«Раб по природе» в философии Аристотеля понятие именно этическое, выражающее нравственно несамостоятельного человека. Оно может пересекаться, например, с понятием «варварство», но не более, оно образует связь прежде всего с понятием «добродетель» («справедливость», «рассудительность», «воздержанность» и т.д.). При его определении социальные и этнические различия уходят на второй план, на первый выдвигаются моральные характеристики. У каждого человека есть свои особенности, развиваемые воспитанием, но никакое воспитание не сделает людей равными в их природных способностях. Такое критическое отношение к природе человека у Аристотеля и проявляется в данной концепции. Но она во многом и оптимистична, так как в ней подразумевается, что процесс коммуникации позволяет развиваться всем, жить в общении, объединении, при условии, что полисом управляют люди, понимающие, как это работает. В той же степени, в какой человек как таковой существо несовершенное, т.е. существующее лишь в постоянном приближении к совершенству, природа всякого человека рабская<sup>72</sup> – всякий человек лишь причастен логосу, но не есть сам логос.

Данная статья не претендует на то, чтобы представить завершенную этическую трактовку аристотелевской концепции рабства по природе. Проведенный анализ призван только дополнить и развить ее, представить как перспективную альтернативу устоявшимся взглядам, а в первую очередь вообще обозначить ее существование.

---

<sup>72</sup> Met 982 b 30.

## Список литературы

- Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65–367.
- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
- Аристотель*. Экономика / Пер. Г.А. Таронян // *Вестник древней истории*. 1969. № 3 (109). С. 217–242.
- Асмус В.Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 1999. 400 с.
- Валон А.* История рабства в античном мире / Пер. С.П. Кондратьева. М.: Госполитиздат, 1941. 662 с.
- Гусейнов А.А.* Аристотель // *История этических учений*. М.: Гардарики, 2003. С. 377–400.
- Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. М.: Знание, 1984. 64 с.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Терра-Книжный клуб, 2009. 608 с.
- Доватур А.И.* Рабство в Аттике в VI–V вв. до н.э. Л.: Наука, 1980. 135 с.
- Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 368 с.
- Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1942. 222 с.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Изд-во АСТ, 2000. 880 с.
- Платон*. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3 (I). СПб.: СПбГУ, 2007. 749 с.
- Платонов Р.С.* Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля [Электронный ресурс] // Полилог/Polylogos. 2019. Т. 3. № 4. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/> (дата обращения: 10.05.2020).
- Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франк. СПб.: Алетея, 1996. 294 с.
- Чанышев А.Н.* Аристотель. М.: Мысль, 1987. 221 с.
- Ambler W.* Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery // *Political Theory*. 1987. Vol. 15. № 3. P. 390–410.
- Annas J.* The Morality of Happiness. N.Y., Oxford: Oxford UP, 1995. 502 p.
- Aristotelis.* Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962. 264 p.
- Aristotle.* Politics / With tr. by H. Rackham. L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 p.
- Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008. 826 S.
- Dobbs D.* Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery // *The Journal of Politics*. 1994. Vol. 56. № 1. P. 69–94.
- Fortenbaugh W.W.* Aristotle on Slaves and Women // *Articles on Aristotle*. Vol. 2: Ethics and Politics. L.: St. Martin's, 1977. P. 135–139.
- Fortenbaugh W.W.* Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric. Leiden; Boston: Brill, 2006. 482 p.
- Garnsey P.* Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine. N.Y.: Cambridge UP, 2001. 259 p.
- Garver E.* Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // *Journal of the History of Philosophy*. 1994. Vol. 32. № 2. P. 173–195.
- Heath M.* Aristotle on Natural Slavery // *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. 2008. Vol. 53. № 3. P. 243–270.

*Inglis K.* Aristotle on the Virtues of Slaves, Women, and Children: Diss. ... PhD in Philosophy. Cornell University, 2011. URL: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/29369/kai5thesisPDF.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата обращения: 11.06.2020).

*Irwin T.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, N.Y.: Oxford UP, 2007. 812 p.

*Karbowski J.* Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51. № 3. P. 331–353.

*Lockwood T., Jr.* Is Natural Slavery Beneficial? // Journal of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45. № 2. P. 207–221.

*MacIntyre A.* After Virtue: a Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

*Martínez J.* Slavery and Citizenship in Aristotle's Politics // Filozofia. 2013. Vol. 68. № 2. P. 124–131.

*Millett P.* Aristotle and Slavery in Athens // Greece & Rome. 2007. Vol. 54. № 2. P. 178–209.

*Newman W.L.* The Politics of Aristotle. In 4 vols. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1887. 580 p.

*Parker H.* Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a-1260b // Eugesta. 2012. № 2. P. 71–122.

*Pellegrin P.* Natural Slavery // The Cambridge Companion to Aristotle's Politics. N.Y.: Cambridge UP, 2013. P. 92–116.

*Platonov R.* The Third Meaning of Φιλία (Philia) in Aristotle's Ethics // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54. Issue 6: On Aristotle's Ethics. P. 471–485.

*Ross D.W.* Aristotle. L., N.Y.: Routledge, 1995. 322 p.

*Schlaifer R.* Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle // Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960. P. 93–132.

*Schofield M.* Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery // Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8–3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. P. 1–27.

*Smith N.D.* Aristotle's Theory of Natural Slavery // Phoenix. 1983. Vol. 37. № 2. P. 109–122.

*Trott A.M.* Aristotle on the Nature of Community. N.Y.: Cambridge UP, 2014. 224 p.

*Williams B.* Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.

## **Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy**

***Roman S. Platonov***

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

The article examines the interpretation of Aristotle's conception of natural slavery, which is based on his ethical doctrine. The article sets a goal to show the features of this interpretation and its advantages over more popular interpretation, which is based on Aristotle's political doctrine. To do this, we analyze the so-called "aporia of slavery" as one of the main problems of the conception – the incompatibility of defining a slave as a person and as a tool. In Aristotle's description, the dependent position of the slave is formed due to the limitations of his intellectual activity, primarily the virtue "prudence", which makes him incapable of governing in general and of governing himself in particular. In this situation, his activities are limited to craft/art (techne), like that of the craftsman, but since he is incapable

of governing himself, it is necessary to limit personal freedom. However, Aristotle also limits the power of the master, as a result, it becomes possible to communicate between the slave and the master. This communication has a moral goal – the moral development of the slave and the realization of master’s virtues. Not every free, i.e. morally independent, person can be a master, i.e. morally developed enough to guide the development of another person. Thus, the slave becomes a subject of morality – the master has moral obligations towards him and only the fulfillment of these obligations is a basis of his power, not the law or origin. In other words, the point is not the exploitation of a person by a person, but is a fair and mutual morally binding distribution of communicative roles, i.e. Aristotle calls a morally dependent person “natural slavery”. All social limitations are secondary and derived from this feature, and this eliminates aporia. Aristotle’s ideas do not correspond to classical or patriarchal slavery, they are a unique conception of moral communication.

**Keywords:** ethics, politics, slavery, legal slavery, natural slavery, virtue, communication, koinonia, Aristotle

## References

- Ambler, W. “Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery”, *Political Theory*, 1987, Vol. 15, No. 3, pp. 390–410.
- Annas, J. *The Morality of Happiness*. N.Y., Oxford: Oxford UP, 1995. 502 pp.
- Aristotelis. *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962. 264 pp.
- Aristotle. “Ekonomika” [Economy], trans. by G. Taronyan, *Vestnik drevnei istorii*, 1969, No. 3 (109), pp. 217–242. (In Russian)
- Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics], trans. by A. Kubitskii, M. Itkin, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russian)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
- Aristotle. “Politika” [Politics], trans. by S. Zhebelev, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)
- Aristotle. *Politics*, with tr. by H. Rackham. L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 pp.
- Asmus, V.F. *Antichnaja filosofija* [Ancient philosophy]. Moscow: Vysshaja shkola Publ., 1999. 400 pp. (In Russian)
- Chanyshev, A.N. *Aristotel’* [Aristotle]. Moscow: Mysl’ Publ., 1987. 221 pp. (In Russian)
- Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: Terra Publ., 2009. 608 pp. (In Russian)
- Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum*. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008. 826 S.
- Dobbs, D. “Natural Right and the Problem of Aristotle’s Defense of Slavery”, *The Journal of Politics*, 1994, Vol. 56, No. 1, pp. 69–94.
- Dovatur, A.I. *Rabstvo v Attike v VI-V vv. do n.e.* [Slavery in Attica in the VI-V centuries BC]. Leningrad: Nauka Publ., 1980. 135 pp. (In Russian)
- Fortenbaugh, W.W. “Aristotle on Slaves and Women”, *Articles on Aristotle*. Vol. 2: *Ethics and Politics*. L.: St. Martin’s, 1977, pp. 135–139.
- Fortenbaugh, W.W. *Aristotle’s Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics And Rhetoric*. Leiden; Boston: Brill, 2006. 482 pp.



- Garnsey, P. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. N.Y.: Cambridge UP, 2001. 259 pp.
- Garver, E. "Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings", *Journal of the History of Philosophy*, 1994, Vol. 32, No. 2, pp. 173–195.
- Guseynov, A.A. *Jetika Aristotelja* [Aristotle's Ethics]. Moscow: Znanie Publ., 1984. 64 pp. (In Russian)
- Guseynov, A.A. "Aristotel'" [Aristotle], *Istorija jeticheskikh uchenij* [History of ethical teachings]. Moscow: Gardariki Publ., 2003, pp. 377–400. (In Russian)
- Heath, M. "Aristotle on natural slavery", *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 2008, Vol. 53, No. 3, pp. 243–270.
- Inglis, K. *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women, and Children: Diss. ... PhD in Philosophy*. Cornell University, 2011. [https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/29369/kai5thesisPDF.pdf?sequence=1&isAllowed=y, accessed on 11.06.2020].
- Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 1: *From Socrates to the Reformation*. Oxford, N.Y.: Oxford UP, 2007. 812 pp.
- Karbowski, J. "Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery", *Journal of the History of Philosophy*, 2013, Vol. 51, No. 3, pp. 331–353.
- Kechekyan, S.F. *Uchenie Aristotelja o gosudarstve i prave* [Aristotle's Doctrine of the State and Law]. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1942. 222 pp. (In Russian)
- Lockwood, T., Jr. "Is Natural Slavery Beneficial?", *Journal of the History of Philosophy*, 2007, Vol. 45, No. 2, pp. 207–221.
- Losev, A.F. *Istoriya antichnoi estetiki. Aristotel' i pozdnyaya klassika* [History of Ancient Aesthetics. Aristotle and the Late Classics]. Moscow: ACT Publ., 2000. 880 pp. (In Russian)
- MacIntyre, A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.
- Martínez, J. "Slavery and Citizenship in Aristotle's Politics", *Filozofia*, 2013, Vol. 68, No. 2, pp. 124–131.
- Millett, P. "Aristotle and Slavery in Athens", *Greece & Rome*, 2007, Vol. 54, No. 2, pp. 178–209.
- Newman, W.L. *The Politics of Aristotle*, 4 vols. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1887. 580 pp.
- Parker, H. "Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a–1260b", *Eugesta*, 2012, No. 2, pp. 71–122.
- Pellegrin, P. "Natural Slavery", *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. N.Y.: Cambridge UP, 2013, pp. 92–116.
- Platon. "Gosudarstvo" [The Republic], trans. by A. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 3 (1). St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007. 749 pp. (In Russian)
- Platonov, R. "Sotsial'no-politicheskaya traktovka kontseptsii rabstva po prirode v filosofii Aristotelya" [Socio-political Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy], *Polylogos*, 2019, Vol. 3, No. 4 [https://polylog.jes.su/s258770110007796–7–1/, accessed on 10.05.2020]. (In Russian)
- Platonov, R. "The Third Meaning of Φιλία (Philia) in Aristotle's Ethics", *Russian Studies in Philosophy*, 2016, Vol. 54, No. 6, pp. 471–485.
- Ross, D.W. *Aristotle*. L., N.Y.: Routledge, 1995. 322 pp.
- Schlaifer, R. "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960, pp. 93–132.
- Schofield, M. "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery", *Aristoteles' "Politik"*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8–3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 1–27.
- Smith, N.D. "Aristotle's Theory of Natural Slavery", *Phoenix*, 1983, Vol. 37, No. 2, pp. 109–122.

- Trott, A.M. *Aristotle on the Nature of Community*. N.Y.: Cambridge UP, 2014. 224 pp.
- Valon, A. *Istorija rabstva v antichnom mire* [History of Slavery in the Ancient World], trans. by S. Kondrat'ev. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1941. 662 pp. (In Russian)
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 pp.
- Zeller, E. *Ocherk istorii grecheskoi filosofii* [Essays in Ancient Greek Philosophy], trans. by S. Frank. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1996. 294 pp. (In Russian)
- Zubov, V.P. *Aristotel': Chelovek. Nauka. Sud'ba nasledija* [Aristotle: Human. The Science. Fate of the Heritage]. Moscow: Librokom Publ., 2009. 368 pp. (In Russian)