

Андрей Серёгин

Неморальное благо и зло в этике Платона

ANDREY SEREGIN

NON-MORAL GOOD AND EVIL IN PLATO'S ETHICS

ABSTRACT. This paper examines the place of non-moral (bodily and external) good and evil in ethical conceptions formulated in the Platonic corpus. As to the non-moral good, the Plato's point of view seems fairly consistent: this good has no value by itself, but acquires it, if governed by virtue. On the other hand, Plato's ideas about non-moral evil are much less consistent: its influence on the happiness of a virtuous person is found to be both acknowledged and denied.

KEYWORDS: Aristotelianism, ethics, happiness, non-moral good and evil, Plato, Stoicism, virtue.

Неморальным благом и злом (или неморальными ценностями) в рамках этой работы я буду называть то, что сама античная философская традиция, начиная с Платона и Аристотеля, называла телесным и внешним благом и злом, отличая его от душевного блага и зла (т.е. здоровье и болезнь, богатство и бедность, жизнь и смерть и т.п. в отличие от моральных добродетелей и пороков). Хорошо известно, что статус неморальных ценностей в античной философской этике был одним из главных предметов для дискуссий: стоики отрицали, что они вообще являются благом и злом и влияют на человеческое счастье и несчастье, а перипатетики в той или иной форме признавали это. Цель моей статьи — попытаться

© А.В.Серёгин (Москва). avis12@yandex.ru. Институт философии Российской академии наук.

понять, какое представление о статусе неморальных ценностей можно составить исходя из данных платоновского корпуса¹.

На первый взгляд может показаться, что никакого более или менее последовательного ответа на этот вопрос получить просто нельзя. Даже если мы оставим в стороне все проблемы, связанные с принципами интерпретации платоновских текстов и относительной датировкой диалогов, и попытаемся просто исходить из унитаристских установок, стараясь выявить в платоновском корпусе некоторую совокупность часто встречающихся позиций по данному вопросу, мы все равно столкнемся с крайне противоречивой картиной. С одной стороны, в платоновских текстах можно найти множество мест, которые как будто свидетельствуют в пользу того, что герои диалогов, включая самого Сократа или других протагонистов, признают существование неморальных ценностей. Иногда это можно попытаться объяснить диалогическим контекстом, в рамках которого протагонист может лишь апеллировать к предполагаемой точке зрения собеседника или большинства людей, не обязательно разделяя ее². Но, разумеется, это всего лишь возможное, а не совершенно неизбежное толкование подобных мест. Кроме того, мы можем найти в платоновских текстах целый ряд высказываний Сократа и других протагонистов, которые уже более явным образом предполагают, что признание неморальных ценностей есть часть их собственной этической позиции. Таковы, например, многочисленные рассуждения Сократа в «Горгии», в которых речь идет о здоровье и те-

¹ Замечу, однако, что я не стану здесь касаться отношения Платона к гедонизму, так как это отдельная сложная тема: удовольствие и страдание обычно не упоминаются Платоном при перечислении традиционных неморальных ценностей; скорее гедонизм воспринимался им как общая альтернатива всей той этической парадигме, в рамках которой и обсуждался спорный статус «телесных» и «внешних» благ и зол.

² Например, когда в «Горгии» Сократ спрашивает Пола: «И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом — то, что этому противоположно?» (Grg. 467e4–6). Ср. также Grg. 451d–452c, 477b, 478b–d; Euthd. 279ab; Ly. 218e–219a; Men. 78c.

лесном благе вообще³. С другой стороны, в платоновском корпусе встречаются и такие места, где, как минимум, на первый взгляд легко усмотреть своего рода предвосхищение стоической позиции. Например, в «Апологии» приговоренный к смерти Сократ говорит своим судьям: «если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает никакого зла (каκὸν οὐδέν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах» (Ap. 41c9–d2)⁴. Здесь, разумеется, не имеется в виду, что добродетельный человек не может тяжело заболеть или, если взять в качестве примера самого Сократа, подвергнуться несправедливой казни. Наиболее прямолинейное толкование этого высказывания состоит в том, что для добродетельного человека в подобных вещах нет никакого зла, и это, конечно, предполагает отрицание неморальных ценностей.

Я не буду утверждать, что мы можем абсолютно удовлетворительным образом объяснить все противоречивые данные такого рода, встроив их в некоторую жесткую и до конца последовательную логическую схему. Тем не менее, на мой взгляд, унитаристский анализ платоновских текстов все же позволяет выявить в них ряд устойчивых тенденций, которые в определенной степени снимают указанные противоречия. При этом, однако, нужно принимать во внимание общие принципы той этической парадигмы, которую Платон разделял не только с последующими платониками, но также и со стоиками и перипатетиками. Только это, кстати, позволит понять, почему вопрос о статусе неморальных ценностей вообще приобрел в ней столь большое значение. Эту парадигму в целом можно охарактеризовать как *эвдемонистическую*. Несмотря на ряд ревизионистских работ последнего времени, ставящих под сомнение тотально эвдемонистический характер античной философской этики⁵, ее базовый эвдемонизм,

³ Например, Grg. 464c, 499d–500b, 504bc, 506d, 513de. См. также R. 608e–610a; Lg. 631bc, 661a–d, 697b, 870b; Phlb. 26b, 55b.

⁴ Ср. Ap. 30cd; Smp. 216e; Euthd. 281de и 292b; R. 613a4–7; Grg. 527c6–d2.

⁵ Например, Canto-Sperber 2001, White 2002.

на мой взгляд, по-прежнему вполне очевиден. Центральный тезис этого эвдемонистического подхода (примерно то, что Влastos в свое время назвал «эвдемонистической аксиомой»⁶) предполагает, что все люди стремятся к собственному счастью и избегают собственного несчастья, и это стремление является единственной или, как минимум, главной мотивацией, лежащей в основе всей их деятельности. При этом в отличие от весьма распространенной в Новое время гедонистической трактовки счастья и несчастья, с точки зрения которой счастье *непосредственно* определяется как устойчивое состояние удовольствия или радости, а несчастье — как устойчивое состояние боли или страдания, античный эвдемонизм определял понятия счастья и несчастья скорее через понятия блага и зла. Это означает, что для античной философской этики именно благо и зло, а не, к примеру, удовольствие и страдание, есть тот фактор, наличие которого в человеческой жизни *непосредственно и само по себе* делает ее, соответственно, счастливой или несчастной, тогда как удовольствие и страдание могут иметь значение для счастья и несчастья лишь *опосредованно*, то есть только в том случае, если *сперва* они будут признаны благом и злом, что, собственно, и имело место в гедонистических школах.

В платоновских текстах можно найти вполне отчетливые формулировки этих эвдемонистических принципов. Например, в «Евтидеме» Сократ говорит:

Хотим ли все мы, люди, быть счастливыми (εὖ πράττειν)? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: ведь кто из людей не хочет быть счастливым (τίς γάρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν)? <...> Коль скоро, однако, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы могли бы ими быть? Быть может, если у нас будет много благ? (ἐπειδὴ βουλόμεθα εὖ πράττειν, πῶς ἂν εὖ πράττομεν; ἄρ' ἂν εἰ ἡμῖν πολλὰ κάγαθὰ εἴη); Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так (ἢ τοῦτο ἐκείνου ἔτι εὐηθέστερον; δῆλον γάρ που καὶ τοῦτο ὅτι οὕτως ἔχει) (Euthd. 278e3–279a4).

⁶ Vlastos 1991: 203.

Эта базовая концепция счастья затем подвергается в «Евтидеме» определенной критике: Сократ утверждает, что одного только обладания благами все же недостаточно для счастья, нужно еще уметь ими правильно пользоваться (Euthd. 280d). Тем не менее, при всех вносимых им уточнениях сами понятия счастья и блага остаются нерасторжимо взаимосвязанными. Аналогичные утверждения можно встретить в ряде других платоновских диалогов (в частности, в беседе Диотимы с Сократом в «Пире»)⁷, а в «Меноне» Сократ формулирует коррелирующий с этим тезис, согласно которому «никто не хочет зол» (Οὐκ ἄρα βούλεται... τὰ κακὰ οὐδεὶς), потому что «стремиться к злу [или точнее, к различным разновидностям зла — А.С.] и обладать им» (ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι) значит быть «жалким» (ἄθλιος) и «несчастливым» (κακοδαίμων) (см. Men. 77e–78b)⁸. При этом платоновский Сократ неоднократно делает заявления, скорее всего подразумевающие, что эта базовая эвдемонистическая мотивация лежит в основе вообще всех человеческих стремлений и действий. Например, в «Филебе» он говорит, что «благо самодостаточно» и «все познающее охотится за ним, стремится [к нему], желая схватить [его] и завладеть им (πάν τὸ γινώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι), и из остальных вещей не заботится ни о чем, кроме того, что достигается вместе с благами (τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς)» (Phlb. 20d4–10). Схожие выводы, на мой взгляд, можно сделать из некоторых мест в «Горгии» и «Пире» (Grg. 468bc; Smp. 205d–206a), причем эти последние тексты ясно показывают, что описываемое в них стремление к благу носит однозначно *эгоистический* характер: люди не просто хотят некоего блага вообще или, например, блага для всех, они хотят, чтобы благо было именно *у них самих* (Smp. 205a7: αὐτοῖς; 206a7: αὐτοῖς; 206a11: αὐτῶ), и совершают все

⁷ Smp. 204e–205a. Ср. Lg. 631b; Chrm. 175e–176a. В «Определениях», анонимном сочинении платоновской школы, дается следующая дефиниция счастья: «Счастье — благо, складывающееся из всех благ» (Definit. 412d10: Εὐδαιμονία ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκείμενον).

⁸ Ср. Prt. 358c–e.

свои действия (например, убивают, изгоняют и отнимают имущество у других, о чем речь идет в «Горгии»), потому что думают, что так будет лучше опять же для них самих (Grg. 468b6: οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν; ср. также 468d3: οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ)⁹. Также и основание для всеобщего нежелания зла, по-видимому, заключается в том, что «зло вредит тому, у кого оно окажется» (Men. 77e6: τὰ κακὰ βλάπτειν ἐκεῖνον ᾧ ἂν γίγνηται), т.е. оно мыслится как нечто *субъективно невыгодное* для того человека, в чьей жизни оно имеет место. В свете этого представления о зле как источнике *субъективного вреда* нет большой разницы между утверждением, что никто не хочет зла, и утверждением, что никто не хочет *вреда для себя*, которое Сократ высказывает в «Апологии»:

Так есть ли кто-нибудь, кто хочет скорее получать от ближних вред, чем пользу? (Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ὑπὸ τῶν συνόντων βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι;) <...> Существует ли кто-нибудь, кто хочет получать вред? (Ἔσθ' ὅστις βούλεται βλάπτεσθαι;) — Конечно, нет (Ap. 25d1–4)¹⁰.

Но что такое это благо или блага, которые делают людей счастливыми? При ответе на этот вопрос греческая философская традиция изначально отталкивалась от укорененного в современной ей культуре или, если воспользоваться формулировкой Довера, «народной морали» (popular morality) древних греков представления, согласно которому благами для человека признавались как определенные душевные качества (мудрость, мужество и др.), так и здоровье, богатство, красота, благородство происхождения, почести и т.п., а злом, соответственно, их противоположности. Например, в «Евтидеме» (279a–c) Сократ непосредственно после того, как он сформулировал общий тезис о том, что все люди хотят счастья, а оно заключается в обладании благами, перечисляет как раз примерно такой набор конкретных благ. Существенно, однако, что уже в платоновских текстах эти традиционные блага подвергаются определенной систематизации, которая

⁹ Ср. Vlastos 1991: 145, n. 54 и 203, n. 14; Dodds 1959: 235.

¹⁰ Ср. Virt. (sp.) 377a; Hipparch. (sp.) 227b–d, 229e.

затем найдет свое продолжение в аристотелевской теории благ, а именно — мы неоднократно встречаем у Платона представление, согласно которому все традиционные блага можно разделить на три типа — душевные, телесные и имущественные (примерно соответствующие аристотелевским «внешним» благам). Например, в «Законах» говорится:

государство, намеревающееся сохранить себя и по мере человеческих сил быть счастливым (εὐδαιμονήσειν), по необходимости должно правильно распределять почести и порицания. Правильно же, если в качестве самых ценных и первых (τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα) расположены блага, относящиеся к душе (τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ), когда в ней есть умеренность, в качестве вторых — блага и прекрасные [свойства], относящиеся к телу (τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθὰ), в качестве третьих — так называемые [блага], относящиеся к состоянию и имуществу (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα) (Lg. 697a10–b6)¹¹.

Применительно к злу схожая идея выражена в «Горгии», где Сократ спрашивает Пола:

Стало быть, для имущества, тела и души, трех существующих [классов вещей] (χρημάτων καὶ σώματος καὶ ψυχῆς, τριῶν ὄντων), ты назвал три [вида] испорченности: бедность, болезнь, несправедливость (τριττὰς εἴρηκας πονηρίας, πενίαν, νόσον, ἀδικίαν)? (Grg. 477b8–c2).

Если просто исходить из подобного представления о существовании трех разновидностей благ и зол в сочетании с вышеупомянутой эвдемонистической концепцией, согласно которой именно благо и зло суть факторы, определяющие счастье и несчастье, то получится, что *все* эти разновидности благ и зол способны оказывать влияние на счастье и несчастье. В таком случае

¹¹ Ср. Lg. 743e1–744a3, 870a6–c1; Epin. (sp.) 979c3–8; Ep. VII (sp.) 355a8–c2, а также коррелирующее с этим представление о душе, теле и имуществе как трех основных предметах человеческой заботы в Lg. 717c2–3, 724a7–b1; Phdr. 241c3–6; Phlb. 48d8–e10; Alc. I (sp.) 132c1–6.

счастье или несчастье морального агента должно определяться просто количественным балансом различных благ и зол в его существовании. В частности, вполне мыслимой оказывается ситуация, при которой существенное количественное преобладание телесных и имущественных зол сделает любого человека преимущественно несчастным даже при наличии у него душевных благ или добродетелей. Однако, подобное допущение изначально вступало в конфликт с еще одним важным аспектом вышеупомянутой эвдемонистической парадигмы. Ибо античный эвдемонизм представлял собой не просто *психологическую* теорию о фактической мотивации человеческой деятельности и фактических условиях счастья и несчастья, но скорее *этическую* теорию, стоявшую на стороне позитивной морали и по сути призванную ответить на вопрос, который в современной философской традиции (вслед за Брэдли) обычно формулируют как «Why should I be moral?» («Зачем мне быть нравственным?»)¹². С эвдемонистической точки зрения единственный морально удовлетворительный ответ на этот вопрос заключался в том, чтобы преподнести саму нравственность, т.е. наличие у морального агента добродетели, как фактическую гарантию достижения счастья или, как минимум, отсутствия несчастья. Например, центральная аргументация таких важнейших этико-политических диалогов, как «Горгий», «Государство» и в значительной степени «Законы», как известно, призвана обосновать, как минимум, сравнительный тезис, согласно которому справедливость или в целом моральная добродетель гарантированно делает человека *счастливей*, чем несправедливость или порок, хотя во многих случаях платоновские герои формулируют и гораздо более прямолинейный тезис о том, что добродетельный человек счастлив, а порочный — несчастен¹³. Отсюда, однако, вытекает, что традиционная концепция благ должна была быть модифицирована в фило-

¹² См. одноименное эссе в Bradley 2012: 53–77.

¹³ Например, Grg. 479e, 507bc, 508ab; R. 353e–354a, 576b–e, 580bc; Lg. 660e, 661de, 711de, 742de, 899de. Cp. Alc. I (sp.) 134ab; Ep. (sp.) VII 335d.

софской этике таким образом, чтобы получить именно этот, если угодно, морально «благонадежный» результат. Каким образом можно было решить эту проблему и как решал ее Платон?

Прежде всего, стоит обратить внимание на еще одну важную черту античного эвдемонизма, изначально отличающего его от распространенной в новоевропейской философской традиции 17–19 вв. гедонистической концепции счастья: если исходить из того, что именно благо и зло суть факторы, способствующие счастью и несчастью, то надо признать, что добродетели и пороки просто в силу того, что они являются, собственно, разновидностями *блага и зла*, способствуют счастью и несчастью добродетельного или порочного человека *сами по себе*, а не с точки зрения своих неморальных последствий, т.е. тех неморальных благ и зол, к которым они в принципе могут приводить. Разумеется, тот же Платон признает, что и эти последствия фактически тоже имеют место. Например, он неоднократно пытается показать, что даже с чисто *гедонистической* точки зрения добродетельная жизнь в целом приятнее порочной¹⁴. И, конечно, он часто воспроизводит представление о *посмертной ретрибуции* для добродетельных и порочных людей, согласно которому первых ждет весьма приятное посмертное существование, а вторых, напротив, чрезвычайно мучительное¹⁵. Однако, эта апелляция к неморальным последствиям добродетели и порока играет в лучшем случае вспомогательную роль, поскольку для Платона принципиально

¹⁴ Например, R. 580d–588a; Lg. 662b–663e; 732d–734e; Phlb. 63de. Как известно, в «Протагоре» сам Сократ (возможно, *ad hominem*; ср. Zeyl 1980; Annas 1999b: 169; Brickhouse, Smith 2000: 132) формулирует гедонистическую позицию, отождествляя благо с удовольствием, а зло — со страданием (Prt. 351b–e), но и в этом случае его рассуждение демонстрирует, что рациональная гедонистическая калькуляция ведет к добродетельному образу жизни, предполагающему умеренность и мужество (Prt. 354e–357c; 358d–360d).

¹⁵ При этом Платон может иметь в виду как загробное воздаяние для бестелесной души, так и ее вселение в новое тело. Ср. Grg. 523a–526b; R. 613e–615e; Cri. 54bc; Phdr. 248d–249b; 256b–257a; Phd. 63c; 81d–82c; 113d–114e; Lg. 870de; 872d–873a; 904c–905b; 959b; Ti. 91d–92c. В R. 613c–e утверждается, что, как правило, люди получают также и справедливое социальное возмездие еще при жизни.

важно показать, что добродетель *сама по себе* всегда делает человека счастливее, чем порок, даже если допустить, что она влечет за собой *только* неморальное зло и не влечет *никакого* неморального блага.

Хорошим примером здесь является постановка вопроса о пользе справедливости в начале второй книги «Государства». Как известно, в этом месте Сократ и его собеседники (Главкон и Адимант) различают три вида благ, которые с учетом более поздней философской терминологии можно охарактеризовать как целевые, инструментальные и, наконец, являющиеся одновременно и целевыми, и инструментальными: к первым люди стремятся ради них самих, ко вторым — ради других благ, а к третьим — и ради них самих, и ради других благ. Когда Главкон спрашивает Сократа, к какому из этих трех видов благ он относит справедливость, Сократ отвечает:

Я-то полагаю, что к самому прекрасному, который тому, кто намерен быть блаженным (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἕσσεσθαι), следует любить и ради него самого (καὶ δι' αὐτὸ), и ради того, что от него происходит (καὶ διὰ τὰ γυγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ) (R. 358a1–3).

Выражение «тому, кто намерен быть блаженным» показывает, что любовь к такому благу, как справедливость, изначально мотивируется здесь именно эвдемонистически, т.е. как нечто, способствующее счастью или блаженству. Указание на то, что это благо следует любить также «и ради того, что от него происходит», означает, что справедливость в принципе может выступать в качестве инструментального блага для достижения других благ, а именно — тех или иных позитивных неморальных последствий (тема, к которой Сократ затем возвращается в десятой книге диалога, излагая миф о загробном воздаянии). Но представление о том, что это благо следует любить «ради него самого», в данном контексте подразумевает как раз то, что, будучи целевым благом, справедливость должна некоторым образом способствовать счастью и сама по себе. В этом же смысле Адимант впоследствии

настаивает на том, чтобы Сократ в своем рассуждении показал, каким образом справедливость полезна или является благом «сама по себе» (αὐτὴ δι' αὐτήν):

Раз ты признал, что справедливость относится к величайшим благам, которыми стоит обладать и ради проистекающих из них последствий, но еще более ради них самих (τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην, ἃ τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ' αὐτῶν ἕνεκα ἄξια κεκτῆσθαι, πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὐτῶν)... то вот это в справедливости ты и отметь похвалой: что она сама по себе приносит пользу своему обладателю, а несправедливость вредит (τοῦτ' οὖν αὐτὸ ἐλαίνεσον δικαιοσύνης, ὃ αὐτὴ δι' αὐτήν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν καὶ ἀδικία βλάπτει), награды же и славу предоставь хвалить другим... Так что покажи нам при помощи рассуждения не только, что справедливость лучше несправедливости (δικαιοσύνη ἀδικίας κρείττον), но чем каждая из них делает [своего] обладателя, остается ли он незамеченным и богами, и людьми, или нет, [тем самым] сама по себе являясь одна — благом, а другая — злом (τί ποιοῦσα ἑκάτερα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν, ἕαντε λανθάνῃ ἕαντε μὴ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι) (R. 367c5–e5).

Разумеется, можно спросить, каким именно образом, по мнению Сократа, справедливость или моральное благо в целом способствуют счастью морального агента сами по себе. Один из центральных платоновских аргументов в пользу этого, встречающийся в том числе и в «Государстве» (R. 445ab; ср. Grg. 512ab; Cri. 47e–48a), по-видимому, уже предполагает признание, как минимум, такого неморального блага, как здоровье: если здоровье тела представляет собой столь значительное благо, что, как говорит Сократ в «Горгии», «человеку нецелесообразно жить с плохим телом [букв.: с испорченностью тела — А.С.] (μετὰ μοχθηρίας σώματος)» (Grg. 505a2–3), душа же ценнее тела¹⁶, то «здоровье души», как у Платона подчас характеризуется моральная добродетель¹⁷,

¹⁶ Ср. R. 591b; Lg. 727de, 731c; Prt. 313a; Phdr. 241c; Epin. (sp.) 980d; Clit. (sp.) 407e, 410de.

¹⁷ Ср. Grg. 479bc; R. 444de. Порок, соответственно, понимается как «болезнь души» (например, Grg. 480a–c; R. 409a; Ti. 86b–d; Lg. 862c; Sph. 228b).

должно быть еще большим благом, без которого тем более не стоит жить. Этот аргумент, на мой взгляд, становится более понятен, если рассматривать его в контексте не менее часто проявляющейся в платоновских текстах *перфекционистской* концепции блага. Согласно этой концепции, отчетливее всего сформулированной в том же «Горгии» (Grg. 506c–507a), сущность блага для каждого существа состоит в его объективно совершенном состоянии, которое обычно описывается у Платона такими терминами, как «порядок» (κόσμος) и «совершенство» или «добродетель» (ἀρετή), понимаемая при этом в широком, не только моральном смысле¹⁸. Соответственно, как здоровье тела, так и «здоровье души», т.е. как раз собственно моральная добродетель, суть просто конкретные примеры объективного «порядка» или «совершенства» таких существ, как тело и душа. Если исходить из подобных предпосылок, то можно сказать, что любая моральная добродетель способствует счастью морального агента *сама по себе* просто потому, что, будучи совершенным состоянием его души, она есть его *блага*, а счастье, как мы уже видели, заключается как раз в обладании благами.

Однако, даже если допустить, что обладание самой добродетелью без ее позитивных неморальных последствий может быть благом для добродетельного человека с эвдемонистической точки зрения, отсюда еще не вытекает, что претерпеваемое им неморальное зло не может оказаться настолько огромным, что просто количественно перевесит любое возможное счастье от морального блага. И собеседники в начале второй книги «Государства», как кажется, вполне отдают себе отчет в такой возможности. Например, Главкон упоминает о ситуации, в которой «справедливый человек (ὁ δίκαιος) подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, испытав всевозможное зло (πάντα κακὰ παθὼν), он будет посажен на кол» (R. 361e4–362a2)¹⁹. С учетом этого обстоятельства эвдемонистиче-

¹⁸ Подробнее см. мою работу: Серёгин 2014.

¹⁹ Ср. Grg. 473b–d, 527cd.

ская парадигма, чтобы оказаться успешной, должна продемонстрировать не только то, что добродетель *сама по себе* составляет *некоторое* благо для агента, но и то, что это благо всегда настолько значительно, что *неизбежно перевешивает* всякий возможный вред от неморального зла. Базовая стратегия эвдемонизма таким образом должна заключаться в том, чтобы всячески превозносить ценность морального блага и одновременно нивелировать ценность неморального блага и зла. Не вдаваясь в детали, можно сказать, что существуют два основных варианта решения этой проблемы. С одной стороны, можно подобно стоикам попытаться преподнести добродетель как единственное благо, а порок — как единственное зло вообще, одновременно полностью обесценив неморальное благо и зло как таковое. В таком случае добродетельный агент при любых обстоятельствах будет обладать тем единственным благом, которое и способствует его счастью, а если он при этом претерпевает те или иные разновидности традиционно признававшегося неморального зла, то, с точки зрения предлагаемого решения, это не способствует его несчастью, потому что все традиционное неморальное зло объявляется здесь во все не злом, но чем-то безразличным. Другой вариант, которому в той или иной форме следуют перипатетики и многие платоники²⁰, состоит в том, что добродетель и порок всякий раз преподносятся как существенно *большее* благо и зло, чем любое неморальное благо и зло. В этом случае, если добродетельный человек претерпевает неморальное зло, его счастье, по-видимому, терпит *некоторый* ущерб, но его добродетель все равно является гораздо большим благом, чем любое неморальное зло, поэтому с эвдемонистической точки зрения он всегда выигрывает. Порочный же человек и в том, и в другом случае оказывается гарантированно несчастным, просто потому что в его жизни присутствует либо единственное, либо наибольшее возможное зло, т.е. моральный порок.

²⁰ Cp. Arist. Eth. Nic. 1098b12–16; Eth. Eud. 1218b32–34; Stob. II 7.13.17–20 Wachsmuth; Diog. Laert. 3.78; 5.30; Cic. Tusc. Disp. 2.30–31; 5.17.

Уже из сказанного выше должно быть понятно, что в целом Платон, по-видимому, склонялся ко второму из указанных решений. Например, в цитате из Lg. 697a10–b6, которую я приводил выше, и в других аналогичных текстах он не просто различает три типа благ (душевные, телесные и имущественные), но и устанавливает между ними иерархические отношения, признавая именно душевные блага «самыми ценными и первыми» (τισιώτατα μὲν καὶ πρῶτα). Схожим образом вышеупомянутый аргумент в пользу того, что моральная добродетель как «здоровье души» сама по себе является благом, способствующим счастью добродетельного человека, постулирует ценностное превосходство души над телом, откуда можно заключить, что добродетель души есть *большее* благо, чем телесное здоровье, и тем самым *более* важна для счастья. Этим, однако, дело не ограничивается. В целом ряде текстов Платон формулирует дополнительный аргумент, представляющий собой гораздо более содержательное обоснование ценностного преимущества моральных благ над неморальными, чем простая апелляция к тому, что «душа ценнее тела». Речь идет о том, что вслед за Бобоничем можно назвать «тезисом о зависимости» неморальных благ от моральных (the dependency thesis)²¹. Прежде всего этот тезис предполагает, что традиционные неморальные ценности, если взять их сами по себе, действительно являются чем-то ценностно безразличным и таким образом не могут оказывать влияние на счастье и несчастье как таковые. Эта часть тезиса явно предвосхищает стоическую стратегию решения данной проблемы. Отличие, однако, в том, что, согласно тезису о зависимости, сами по себе безразличные неморальные ценности все же *становятся* благом или злом в зависимости от добродетельности или порочности морального агента. В частности, если человек добродетелен, традиционные неморальные блага становятся для него благами, но если он порочен, они становятся для него злом.

²¹ Bobonich 2002: 31–34 et passim.

В наиболее отчетливом виде аргументация в пользу тезиса о зависимости представлена в таких диалогах, как «Евтидем» и «Менон». В значительной степени она основана на вообще характерной для греческой мысли того времени рефлексии над тем, что можно назвать *амбивалентностью* традиционных благ и зол, т.е. над тем обстоятельством, что на практике в зависимости от конкретной ситуации все традиционные блага с равным успехом могут выступать для человека и в качестве зол, а традиционные разновидности зол, наоборот, в качестве благ: например, здоровый человек оказывается вынужден идти на войну, где он может погибнуть, тогда как больной может остаться дома и таким образом сохранить свою жизнь и т.п.²² Понятно, что для античного эвдемонизма, исходившего из того, что человек может обрести счастье только благодаря присутствию в его жизни благ, осознание того факта, что сами же блага зачастую в том или ином смысле оборачиваются злом и в этом случае способствуют скорее несчастью, чем счастью, представляло собой действительно серьезную проблему. В «Евтидеме» платоновский Сократ рассуждает вполне в духе этого подхода. Его аргументация начинается с развернутого изложения эвдемонистической парадигмы: все хотят быть счастливы; счастье — это обладание благами; блага — это различные неморальные преимущества и душевные качества (Euthd. 278e–279c). Эта парадигма затем подвергается им критике, в ходе которой он формулирует ряд дополнительных условий, необходимых для того, чтобы блага вообще могли привести к счастью: чтобы быть счастливым, недостаточно просто обладать благами; надо, чтобы блага приносили пользу, а это возможно, только если мы ими активно пользуемся, а не просто обладаем, причем пользуемся не как угодно, а правильно, так как неправильно пользоваться любой вещью — это зло, а вообще не пользоваться ею — ни благо, ни зло (Euthd. 280b–281a). На этом этапе рассуждения Сократ указывает тот фактор, от наличия или

²² Ср. Heraclit. DK 22 B 61; Dialex. DK 90 Fr. 1.2–10; Democr. DK 68 B 172–173; Xen. Mem. 3.8.2–7; 4.2.31–34.

отсутствия которого, по его мнению, и зависит правильное или неправильное пользование благами. Этим фактором оказывается *знание* (ἐπιστήμη), которое, как становится ясно из контекста, тождественно лишь одному из перечисленных перед этим традиционных благ, а именно — *мудрости* (σοφία) или *разумности* (φρόνησις). Вывод, который Сократ делает из всей этой аргументации, состоит в следующем:

что касается всех тех [вещей], которые мы сперва назвали благами (σύμπαντα ἃ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι), то речь в их случае идет не о том, каким образом они сами по себе являются благами по природе (ὅπως αὐτὰ γὰρ καθ' αὐτὰ λέφευκεν ἀγαθὰ [εἶναι]), но, по-видимому, дело обстоит так: если ими руководит невежество (ἀμαθία), то они — большее зло, чем [их] противоположности (μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων), причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются этому дурному руководителю (τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι); если же [ими руководит] разумность и мудрость (φρόνησις τε καὶ σοφία), то они — большее благо (μείζω ἀγαθὰ), [чем их противоположности]; само же по себе ни то, ни другое из них [т.е. ни традиционные блага, ни их противоположности] ничего не стоит (αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι)... Какой же вывод сделаем мы из сказанного? Не тот ли, что из всех остальных [вещей] ничто не есть ни благо, ни зло (τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε ἀγαθόν οὔτε κακόν), а вот из этих двух мудрость — благо, а невежество — зло (τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοιν ἢ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἢ δὲ ἀμαθία κακόν)? (Euthd. 281d2–e5).

По сути в этом месте мы находим комбинацию традиционной темы амбивалентности неморальных ценностей с тезисом о зависимости: сами по себе неморальные блага — ни благо, ни зло, но они становятся амбивалентны, т.е. становятся либо благом, либо злом в зависимости от того, руководит ли ими мудрость или невежество. Сами же мудрость и невежество оказываются единственным неамбивалентным благом и злом.

Разумеется, строго говоря, мудрость — лишь одна из традиционных моральных добродетелей, и те потенциально амбивалентные блага, которыми она руководит, как показывает кон-

текст, включают в себя не только неморальные ценности, но и другие добродетели (например, мужество и умеренность — ср. Euthd. 281cd). Однако, параллельная по смыслу аргументация в «Меноне» проясняет это затруднение. С одной стороны, Сократ здесь формулирует несколько более сложное, чем в «Евтидеме», представление о том, как именно мудрость или разумность соотносится с остальными традиционными благами: сама она делает благами или полезными все прочие душевные качества, включая умеренность, справедливость и мужество (т.е. три традиционные кардинальные добродетели из четырех — ср. Men. 88ac), а уже ставшая в результате этого разумной душа делает полезными все остальные вещи, т.е., собственно, традиционные неморальные блага (Men. 88d–89a). С другой стороны, Сократ фактически отождествляет общее понятие добродетели именно с разумностью:

С о к р а т. Так вот, если добродетель (ἀρετή) — это что-то из числа тех [вещей, что существуют] в душе, и это [что-то] по необходимости является полезным (ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφέλιμον εἶναι), то оно должно быть разумностью (φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι), поскольку уж все относящиеся к душе [вещи] сами по себе ни полезны, ни вредны (πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερὰ ἐστίν), но при добавлении к ним разумности или неразумия становятся и вредными, и полезными (προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερὰ τε καὶ ὠφέλιμα γίνεται). В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна (ὠφέλιμόν γε οὔσαν τὴν ἀρετὴν), должна быть некоей разумностью (φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι) (Men. 88c4–d3).

Именно разумность, таким образом, оказывается сущностью добродетели как таковой, а все остальные конкретные добродетели на самом деле являются добродетелями или душевными благами только при том условии, что в их основе лежит разумность. Фактически речь идет, разумеется, о формулировке так называемой концепции *единства добродетелей*, с точки зрения которой отдельные добродетели представляют собой просто разновидности единого морального знания в его применении к различным

объектам деятельности²³. С учетом этого обстоятельства мы в итоге получаем тезис о зависимости в его полноценном виде: традиционное неморальное благо само по себе безразлично, но становится благом или злом в зависимости от того, разумен или неразумен, т.е. добродетелен или порочен, обладающий им человек.

Эта идея в более или менее отчетливой форме присутствует во множестве других платоновских текстов. Например, в следующем месте из «Законов» Платон уже совершенно отчетливо противопоставляет именно моральные и неморальные блага как, соответственно, «божественные» и «человеческие» и утверждает зависимость последних от первых:

Критские законы, чужеземец, недаром особенно славятся среди всех эллинов. Они правильны, так как делают счастливыми (εὐδαίμονας) тех, кто ими пользуется, ведь они предоставляют [им] все блага (πάντα γὰρ τὰγαθὰ πορίζουσιν). Блага же двойственны: одни человеческие, другие — божественные (διτλά δὲ ἀγαθὰ ἐστίν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα). Первые зависят от божественных (ἦρτηται δ' ἐκ τῶν θεῶν θάτερα), и если какое-либо государство получает большие [блага], оно приобретает и меньшие, если же нет, то лишается и тех, и других (καὶ ἐὰν μὲν δέχηται τις τὰ μείζονα πόλις, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μὴ, στέρεται ἀμφοῖν). Меньшие [блага] — это те, во главе которых стоит здоровье (ὑγίεια), второе — это красота (κάλλος), третье — сила (ἰσχύς) в беге и в остальных телесных движениях, четвертое — богатство (πλοῦτος), но не слепое, а зоркое, если, конечно, оно вместе с тем следует за разумностью (ὄξυ βλέπων, ἄντερ ἄμ' ἔπηται φρονήσει). А она, разумность (ἡ φρόνησις), есть первое и главенствующее из божественных благ (πρῶτον αὖ τῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν); второе — умеренное состояние души в сочетании с умом (μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις); из их смешения с мужеством (ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων), по-видимому, возникает третье — справедливость (δικαιοσύνη); четвертое же — мужество (ἀνδρεία). Все эти [божественные блага] по природе стоят впереди тех, и, конечно, зако-

²³ Ср. Prt. 324d–325c, 332a–333a; Lg. 696b–e, 963c–e, 965c–e; Epin. (sp.) 977cd. Эта концепция впоследствии была перенята стоиками. Ср. SVF I 200–201, 374; III 255, 256, 262, 264–266, 268.

нодателю следует ставить их в таком же порядке (ταῦτα δὲ πάντα ἐκείνων ἔμπροσθεν τέτακται φύσει, καὶ δὴ καὶ τῷ νομοθέτῃ τακτέον οὕτως) (Lg. 631b3–d2)²⁴.

Допущение тезиса о зависимости позволяет сделать вывод, что, сколь бы значительным ни было количество неморальных благ, которыми обладает человек, они вообще смогут способствовать его счастью, только если ему присуще моральное благо, и ни в коем случае не перевесят, но, напротив, лишь усугубят его несчастье, если ему присуще моральное зло, ведь в этом случае они и сами окажутся уже злом, а не благом. Именно это утверждается в другом месте «Законов»:

Впрочем, то, что большинство называет благами (τὰ γὰρ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμεν' ἀγαθὰ), называется так неверно. Ведь говорят обычно, будто самое лучшее (ἄριστον) — это здоровье, во-вторых, красота, в-третьих, богатство; называют и тысячи других благ (ἀγαθὰ), например острое зрение и слух и вообще хорошее состояние органов чувств. Сюда же относят возможность исполнять все свои желания в случае обладания тиранической властью. Наконец, верхом всякого блаженства считается возможность при обладании всем этим стать поскорее бессмертным. Мы же с вами утверждаем, что для людей справедливых и благочестивых все это действительно наилучшие достояния (ταῦτά ἐστι σύμπαντα δίκαιοις μὲν καὶ ὁσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα), но для несправедливых все это, начиная со здоровья, наихудшее зло (ἀδίκαιοις δὲ κάκιστα σύμπαντα, ἀρξάμενα ἀπὸ τῆς ὑγιείας). Да и зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь — величайшее зло (μέγιστον μὲν κακὸν) для такого человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом (πάντα τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πλὴν δικαιο-

²⁴ Ср. Ap. 30ab (если следовать интерпретации, представленной, к примеру, в Brickhouse, Smith 1994: 108); Grg. 513e–514a; Mx. 246e; Erx. (sp.) 397e (мнение Продика Кеосского о богатстве). С учетом тенденции к отождествлению самой сущности добродетели с разумностью, мудростью, знанием или умом сюда же можно отнести Grg. 466e–467a; Chrm. 173d–174c; La. 192cd; Ly. 210b; Phd. 69b; Lg. 688b; Alc. I (sp.) 134e–135a; Alc. II (sp.) 146d–147b.

οσύνης τε καὶ ἀρετῆς ἀπάσης). Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время (Lg. 661a4–c5)²⁵.

До сих пор мы имели дело с достаточно последовательной концепцией, которая при определенных допущениях (представление о том, что моральное благо само по себе способствует счастью, тезис о зависимости) отчасти позволяет решить стоявшую перед античным эвдемонизмом задачу, а именно — продемонстрировать, что добродетель приносит человеку счастье, а порок — несчастье, вне зависимости от того, сколько в его жизни неморального блага и зла. Я говорю — отчасти, потому что пока что это было показано только применительно к традиционному неморальному *благу*. Проблема же, однозначного решения которой, на мой взгляд, в платоновском корпусе найти все же нельзя, возникает, если поставить вопрос, какие выводы можно сделать из тезиса о зависимости относительно традиционного неморального *зла*. Место из «Евтидема», приводившееся мной выше (Euthd. 281d2–e5), свидетельствует, что само по себе неморальное зло, как и неморальное благо, на самом деле является ценностно безразличным. Но как влияет на него добродетельность или порочность морального агента?

Насколько мне известно, единственное место в платоновском корпусе, где тезис о зависимости эксплицитно формулируется в полном виде, т.е. применительно и к неморальному *благу*, и к неморальному *злу*, — это следующая фраза из «Законов»:

Смотрите, я определенно утверждаю: так называемое зло [т.е. неморальное] есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло (τὰ μὲν κακὰ λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδίκοις εἶναι, τοῖς δὲ δίκαιοις κακὰ). Благо же [опять-таки неморальное] для людей благих на самом деле благо, для злых — зло (τὰ δ' ἀγαθὰ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὄντως ἀγαθὰ, τοῖς δὲ κακοῖς κακὰ) (Lg. 661c8–d3).

²⁵ Ср. часто встречающуюся в платоновских текстах мысль, что порочному человеку лучше не жить (Cri. 47e–48a; Grg. 512ab; R. 409e–410a; 445ab; Lg. 854c, 862e; Clit. (sp.) 408a; cp. La. 195cd и, возможно, Phd. 62a).

Вторая часть этого тезиса, касающаяся неморальных благ, нам уже известна. Но выдвинутое в его первой части утверждение, согласно которому неморальное зло «есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло», явно носит, условно говоря, «антистоический» характер, ибо предполагает, что в жизни добродетельного агента вообще может быть какое-то зло, т.е. некий фактор, способствующий его несчастью. Это уже само по себе ставит под вопрос способность добродетели полностью обеспечить человеческое счастье, но дополнительная проблема заключается в том, что, как мы видели, в платоновских текстах встречаются и превосхищающие стоическую позицию заявления, согласно которым «с человеком хорошим (ἀνδρὶ ἀγαθῷ) не бывает никакого зла (κακὸν οὐδὲν) ни при жизни, ни после смерти» (Ар. 41d1–2). Более того, известное место в «Государстве» предполагает, что как раз для добродетельного человека неморальное зло не только не является злом, но еще и становится *благом*:

Стало быть, относительно справедливого человека следует думать вот как: постигнет ли его бедность, болезни или какое-нибудь другое из кажущихся зол (τῶν δοκούντων κακῶν), все это в конце концов будет для него неким благом (ἀγαθόν τι) при жизни или также после смерти (R. 613a4–7).

Это утверждение, как кажется, уже прямо противоположно полной формулировке тезиса о зависимости в «Законах», согласно которой как раз для справедливых людей неморальное зло и оказывается злом. Разумеется, в свете эвдемонистической парадигмы эти высказывания из «Апологии» и «Государства» означают скорее, что добродетель как раз целиком и полностью гарантирует счастье агента.

В научной литературе существуют различные интерпретации этих мест, в принципе позволяющие снять противоречие между «Апологией» и «Государством», с одной стороны, и «Закона-

ми» — с другой в пользу «Законов»²⁶. Они представляются мне проблематичными, но сейчас я не могу останавливаться на них подробно. Мне бы хотелось, однако, указать на то обстоятельство, что, по крайней мере, потенциально эти противоречивые данные платоновских текстов неплохо коррелируют с двумя различными трактовками отношения неморального зла к добродетели, которые можно рассматривать как определенное развитие самого тезиса о зависимости и которые впоследствии найдут свое отражение, соответственно, в перипатетической и стоической этике.

Первая из этих трактовок, соответствующая как раз формулировке тезиса о зависимости в «Законах», предполагает, что утверждение, согласно которому неморальное зло «есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло», можно понимать следующим образом: наличие неморального зла в жизни агента затрудняет его деятельность; если агент порочен, оно затрудняет его порочную деятельность, способствующую его несчастью и в этом смысле оказывается для него благом; если же он добродетелен, то оно затрудняет уже его добродетельную деятельность, способствующую его счастью, и в этом смысле является для него злом²⁷. Таким образом, неморальное зло в любом случае является лишь инструментальным благом или злом, потому что оно влияет на счастье или несчастье агента не само по себе, а лишь опосредованно — способствуя его добродетели или пороку. В платоновских текстах не так много данных, способных подкрепить такую интерпретацию, но в принципе они есть. Например, одно место в «Евтидеме» (Euthd. 281b–d) предполагает, что наличие традиционных благ вредно для лишённого мудрости (= добродетели) человека именно потому, что оно интенсифицирует его неизбежно ошибочную (= порочную) деятельность. Понятно, что в таком случае наличие неморальных зол должно было бы,

²⁶ Применительно к Ap. 41d1–2 ср. Vlastos, 1991: 221; Brickhouse, Smith 1994: 122 (я подробно разобрал интерпретацию Властоса в: Серёгин 2013). В связи с R. 613a4–7 см. Bobonich 2002: 188–189.

²⁷ Ср. Annas 1999b: 46–47.

напротив, затруднять его порочную деятельность и в этом смысле было бы для него скорее благом. Подобный тезис можно найти в эксплицитном виде в псевдоплатоновском диалоге «Эриксий» (Егх. 396e–397a), да и Прокл интерпретирует сам тезис о зависимости в «Законах» именно так (Procl. In R. I 100.10–15 Kroll). В целом эта трактовка соответствует важной тенденции в перипатетической этике. Вопрос о том, каким образом неморальное благо и зло влияет на счастье и несчастье с точки зрения Аристотеля и его последователей, сам по себе достаточно сложен²⁸, но можно констатировать, что среди прочего они точно приписывали им инструментальную ценность, как раз предполагающую, что неморальное благо интенсифицирует как добродетельную, так и порочную деятельность, а неморальное зло, напротив, ее затрудняет²⁹. В этом смысле и Аристотель, утверждавший, что сами по себе неморальное благо и зло действительно суть благо и зло «по природе», одновременно признавал, что они все же становятся амбивалентными в зависимости от добродетельности или порочности агента³⁰.

Можно, однако, допустить и другой вариант развития тезиса о зависимости, если исходить из того, что добродетель или мудрость, правильно используя неморальное зло, которое само по себе является безразличным, превращает его в благо, тогда как невежество, неправильно используя его, делает его злом. В таком случае мы получили бы позицию, аналогичную стоической в том отношении, что добродетельный мудрец оказался бы полностью неуязвимым для всякого зла и гарантированно счастливым, поскольку его добродетель превращала бы в благо любое безразличное как таковое — как то, что традиционно считается

²⁸ См. об этом, например: Crisp 1994, Cooper 1999, Irwin 1999, Annas 1999a, Brown 2007.

²⁹ Например, Eth. Nic. 1099a24–b7; Aspas. In Eth. Nic. 24.3–25.12 Heylbut; Stob. II 7.16.8–19, 17.9–17 Wachsmuth.

³⁰ Например, Eth. Eud. 1248b26–34. В связи с этой проблематикой см. также: Arist. Eth. Nic. 1113a22–b2; 1129b1–6; 1137a26–30; 1170a14–22; Eth. Eud. 1235b30–35; 1236b38–1237a2; 1249a9–14; Magn. Mor. (sp.) 1.2.2–3; 2.3.5–11; 2.9.3–5.

благом, так и то, что традиционно считается злом. Строго говоря, и в стоическом дискурсе иногда можно встретить формулировки вполне в духе «Евтидема» (281de), предполагающие, что безразличное в каком-то смысле *становится* благом и злом³¹. По сути, однако, если только речь не идет о простой уступке обиходному словоупотреблению, за этим стоит представление о том, что, хотя *сами* неморальные ценности как *таковые* никогда не становятся благом или злом, но всегда остаются чем-то безразличным, это безразличное может хорошо или плохо использоваться агентом, принося ему, соответственно, *моральную* пользу или вред, и в этом смысле его тоже можно назвать «благом» или «злом»³². Другими словами, с этой точки зрения, и неморальное благо, и неморальное зло оказываются инструментальным благом, способствующим добродетели и тем самым счастью агента³³.

Подытоживая, можно, на мой взгляд, предположить, что противоречивые свидетельства платоновских текстов относительно того, как традиционное неморальное зло влияет на счастье или несчастье добродетельного человека, могут объясняться тем, что в них, пусть и недостаточно отчетливо, отражаются противоположные представления о том, как именно добродетель взаимодействует с неморальным злом: одно из них, нашедшее развитие в аристотелизме, предполагает, что неморальное зло *затруд-*

³¹ Например, Sen. Ep. 31.3; 95.35.

³² Ср. Sen. Ep. 82.14: «Так и тому, что мы называем “безразличным” и “стоящим посередине” (istis quae a nobis indifferentia ac media dicuntur): богатству, могуществу, красоте, почестям, царской власти, и наоборот — смерти, ссылке, нездоровью, страданиям, и всему, чего мы больше или меньше боимся, дает имя блага или зла злонравие либо добродетель (aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen)».

³³ Ср., например, Epict. Ench. 32.1–2. Антиперипатетический аргумент стоиков основывался, собственно, на утверждении, что неморальное зло как раз создает повод для реализации добродетели, а не препятствует ей. Ср. Sen. De prov. 4.6: «Бедствие — удобный случай для [проявления] добродетели» (Calamitas virtutis occasio est); и в целом: SVF II 1173; 1181; III 206; Sen. Ep. 13.1–3, 14–15; 64.4; 66.49–52; 67.3–7, 14–16; 79.14; 82.10–11; 85.37–39; Epict. Diss. 3.20.12; Marc. Aur. 6.50.

няет добродетельную деятельность, и потому имеет, пусть и инструментальную, но негативную ценность, тогда как другое, более созвучное стоицизму, исходит из того, что добродетель в любом случае *правильно использует* все, с чем ей приходится иметь дело, т.е. в том числе и неморальное зло, и потому даже из него извлекает моральное благо.

Литература

- Серёгин 2013 — *Серёгин А.В.* Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в *Горгии* // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 95–122.
- Серёгин 2014 — *Серёгин А.В.* Перфекционистская концепция блага в платоновской этике // Платоновские исследования. Вып. I (2014) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2014. С. 146–162.
- Annas 1999a — *Annas J.* Aristotle on Virtue and Happiness // *Aristotle's Ethics. Critical Essays* / Ed. by N. Sherman. Lanham · Boulder · New York · Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 35–55.
- Annas 1999b — *Annas J.* *Platonic Ethics Old and New.* Ithaca · New York: Cornell University Press, 1999.
- Bobonich 2002 — *Bobonich C.* *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics.* Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Bradley 2012 — *Bradley F.H.* *Ethical Studies.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Brickhouse, Smith 1994 — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* *Plato's Socrates.* New York · Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Brickhouse, Smith 2000 — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* *The Philosophy of Socrates.* Boulder, CO: Westview Press, 2000.
- Brown 2007 — *Brown E.* *Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness* // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, XXII (2006)* / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden · Boston: Brill, 2007. P. 221–256.
- Canto-Sperber 2001 — *Canto-Sperber M.* *Éthiques grecques.* Paris: Presses universitaires de France, 2001.

- Cooper 1999 — *Cooper J.M.* Aristotle on the Goods of Fortune // J.M. Cooper. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 292–311.
- Crisp 1994 — *Crisp R.* Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 111–136.
- Dodds 1959 — *Dodds E.R.* Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Dover 1974 — *Dover K.J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- Irwin 1999 — *Irwin T.* Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. Lanham · Boulder · New York · Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 1–33.
- Vlastos 1991 — *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- White 2002 — *White N.* Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Zeyl 1980 — *Zeyl D.J.* Socrates and Hedonism — “Protagoras” 351b–358d // Phronesis. Vol. 25 (3). 1980. P. 250–268.