

## Рецепции платонизма

*Андрей Серёгин*

### Максим Тирский о парадоксах несправедливости (*Diss.* 12.2–5), или как античные перфекционисты понимали социальную мораль

---

ANDREI SEREGIN

MAXIMUS OF TYRE ON THE PARADOXES OF INJUSTICE (*Diss.* 12.2–5),  
OR HOW ANCIENT PERFECTIONISTS CONCEIVED OF SOCIAL MORALITY

ABSTRACT. The article examines a passage from the 12th speech by Maximus of Tyre (*Diss.* 12.2–5), where he argues that neither a virtuous nor a vicious person can suffer injustice, but a vicious person can still commit it. The central thesis of the article is that Maximus' text excellently illustrates the paradoxically 'anti-consequentialist' understanding of social morality that became rather natural for ancient ethical perfectionists, primarily as a result of rigorism in axiology, but also because of some other discursive strategies: whenever A unjustifiably causes B non-moral evil or deprives B of non-moral good, one has to assert that A does not actually cause B any evil or deprive B of any good, and, therefore, B also does not suffer any evil or harm, but at the same time A commits moral evil and injustice. In the first part of the paper, I cite examples from a number of authors (Plato, Seneca, Plotinus, etc.) demonstrating that such a paradox is quite typical for ancient perfectionism. In the second part, I propose a logical and historical analysis of Maximus' text, showing how his argumentation combines the techniques and ways of reasoning used in this connection by both Stoics and Peripatetics. KEYWORDS: ancient ethics, injustice, Maximus of Tyre, Middle Platonism, perfectionism.

---

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020)

DOI: 10.25985/PI.13.2.06

В этой статье я хотел бы предложить логический и историко-философский анализ *Diss. 12.2–5* Максима Тирского, т.е. той части двенадцатой речи («Следует ли отвечать несправедливостью тому, кто ее совершил?»), где автор обосновывает парадоксальный тезис, согласно которому никто не может претерпеть несправедливость, но несмотря на это порочный человек все же может ее совершить. Этот текст интересен не только для понимания взглядов его автора, которого подчас характеризуют скорее как «платонизирующего» риторика периода второй софистики, чем понастоящему оригинального философа<sup>1</sup>. На мой взгляд, он важен еще и тем, что эксплицитно и подробно раскрывает весьма своеобразное понимание самой сущности социальной морали, характерное для представителей античного этического перфекционизма (т.е. платоников, стоиков и перипатетиков)<sup>2</sup>. Для того, чтобы сделать нагляднее зависимость Максима от перфекционистской традиции в целом, в первой части статьи я рассматриваю несколько примеров обсуждения аналогичного парадокса в других философских текстах (прежде всего — платонических и стоических), а во второй перехожу непосредственно к тексту Максима, демонстрируя, в частности, что при всем своем базовом платонизме он использует в своей аргументации как стоические, так и перипатетические ходы мысли (что, впрочем, как раз типично для среднеплатонического «синкретизма»<sup>3</sup>).

## I

Возможно, самый простой способ показать укорененность обсуждаемого Максимом парадокса в античной философской тра-

---

<sup>1</sup> Ср. Trapp 2007: 467–469; 2016: 25–26.

<sup>2</sup> Под «этическим перфекционизмом» я имею здесь в виду общее убеждение в том, что человеческое счастье и несчастье целиком или, как минимум, преимущественно определяется добродетелью или пороком агента. Это убеждение с теми или иными нюансами разделяли представители всех перечисленных школ.

<sup>3</sup> Ср. Lilla 1992: 5–6; Trapp 1997: xxvi.

диции состоит в том, чтобы вспомнить два хрестоматийных места из платоновской «Апологии Сократа»<sup>4</sup>:

**T1** «[a] Будьте уверены, если вы меня такого, как я есть, убьете, то больше повредите не мне, а себе самим. [b] Мне-то ведь, пожалуй, нисколько не навредит (οὐδὲν ἄν βλάψειεν) ни Мелет, ни Анит, ведь [никто из них] и не смог бы, потому что я не думаю, что лучшему мужу позволено терпеть вред от худшего. [c] Разумеется, он, вероятно, сможет убить, изгнать или лишить прав. Но ведь это он или кто-нибудь другой, видимо, считает это великим злом (μεγάλα κακά), а я не считаю; [d] гораздо же более (πολύ μᾶλλον) [я считаю злом] делать то, что он-то теперь и делает — несправедливо (ἀδίκως) пытаться убить человека» (Pl. *Ap.* 30c6–d5);

**T2** «[a] для добродетельного человека (ἀνδρὶ ἀγαθῷ) нет никакого зла (κακὸν οὐδὲν) ни когда он жив, ни когда умер, и боги не пренебрегают его делами; так и мои нынешние [обстоятельства] возникли не сами собой, но мне ясно то, что уже лучше для меня было умереть и избавиться от хлопот. Вот почему... я сам не слишком сержусь на тех, кто приговорил меня, и на обвинителей. [b] Однако, они приговаривали меня и обвиняли не с такими мыслями, а думая навредить (οἰόμενοι βλάπτειν); вот что в них заслуживает порицания» (Pl. *Ap.* 41d1–e1)<sup>5</sup>.

Эти высказывания Сократа можно интерпретировать в духе ригористической критики неморальных ценностей, характерной впоследствии для стоицизма<sup>6</sup>. В этом случае он хочет сказать, что i) антигуманные действия, причиняющие добродетельному человеку тот или иной конвенциональный неморальный ущерб (ср. **T1[c]**), на самом деле не причиняют ему *никакого* вреда (**T1[b]**: οὐδὲν ἄν βλάψειεν) или, что то же самое, *никакого* зла (**T2[a]**: κακὸν οὐδὲν), потому что любое традиционно признаваемое немораль-

<sup>4</sup> Тем более, что к первому из них отсылает и сам Максим в 12.8. Ср. также Epict. *Diss.* 1.29.18, 2.2.15, 3.23.21; *Ench.* 53; Plu. *De tranquil. an.* 475e; Clem. Al. *Strom.* 4.11.80.4; Stob. 2.8.32, 3.1.198; Iamb. *Protr.* 72.1–4 Pistelli; Or. *Cels.* 8.8; Thdt. *Affect.* 6.57, 8.55.

<sup>5</sup> Переводы здесь и далее мои — А.С.

<sup>6</sup> Ср. характеристику интерпретации **T1** у Эпиктета в Döring 1979: 47–50.

ное благо и зло<sup>7</sup> вообще не является благом и злом, не приносит никому ни пользы, ни вреда и не влияет на человеческое счастье или несчастье<sup>8</sup>. Эта позиция, с одной стороны, позволяет гарантировать добродетельному мудрецу обладание счастьем в любых возможных обстоятельствах, а с другой — вносит существенный вклад в решение проблем тео- и космодицеи, так как объективную реальность гораздо легче описать как ценностно оправданную, если допустить, что все фактически наличествующее в ней неморальное зло и страдание на самом-то деле вовсе не зло<sup>9</sup>. Вместе с тем Сократ утверждает, что ii) тот, кто совершает вышеупомянутые антигуманные действия, тем самым творит несправедливость, т.е. некоторое моральное зло, заслуживающее безусловного порицания (**T<sub>1</sub>[d]**; ср. **T<sub>2</sub>[b]**). Без этого последнего допущения было бы трудно сохранить даже самую элементарную социальную мораль. Вопрос, однако, в том, как именно i) и ii) сочетаются друг с другом. Как минимум, на первый взгляд может показаться интуитивно очевидной «консеквенциалистская» позиция, согласно которой все указанные действия потому и являются моральным злом, что приводят к злу или вреду для других агентов. Если же в последствиях этих действий нет ничего плохого, то почему нужно думать, что что-то плохое есть в них самих? В рамках самого платоновского корпуса к постановке такого вопроса подталкивает ряд мест, согласно которым iii) несправедливость представляет собой причинение зла и вреда тем, по отношению к кому она совершается<sup>10</sup>. Совокупность тезисов i), ii) и iii) была бы логически непоследовательной: если несправедливость есть

<sup>7</sup> Термином «неморальное благо и зло» я обозначаю здесь то, что в самой античной традиции обычно называли «телесным и внешним благом и злом» (т.е., например, здоровье и болезнь, богатство и бедность и т.д.), а также те формы удовольствия и страдания, источником которых является именно оно.

<sup>8</sup> У стоиков ср. SVF 1.185, 190 (= 3.70), 359; 3.33, 35, 129, 181; 39 (p. 218: Diog. Bab.); Sen. Ep. 94.7–8, 120.1–3, 123.16; Epict. Diss. 1.24.6–7; 1.28.14–17, 22–23, 26–27; 1.30.2–3; 2.9.15; 2.19.13; 4.1.133; M. Ant. 3.11(4); 5.12, 15, 26; 6.33, 41; 7.31; 8.10, 28; 9.1(3); 10.30; 12.23.

<sup>9</sup> Ср. Sen. Ep. 74.10, 76.23; Dial. 7.15.4; Epict. Diss. 1.22.13–16, 1.27.7–14, 3.11.1–3, 4.7.9–11; M. Ant. 6.16(4–5), 6.41, 9.1(3–4).

<sup>10</sup> См. Pl. Cri. 49c7–8; R. 334d–335e; 343c3–6; Lg. 861e–862a; Hp. Mi. 372d5; Just.

причинение зла и вреда (iii), а антигуманные действия не причиняют своим жертвам никакого зла и вреда (i), то отсюда вытекает, что они не являются несправедливыми, а это есть отрицание ii); если же мы по-прежнему хотим считать их несправедливыми (ii), то, согласно iii), нам нужно признать, что они причиняют своим жертвам зло и вред, а это есть отрицание i).

Можно, наконец, отвергнуть именно iii): возможно, по мнению Сократа в **T1–2**, антигуманные действия действительно не причиняют своим жертвам (как минимум, добродетельным) никакого зла и вреда (i), но при этом все равно являются несправедливыми (ii) *на каком-нибудь другом нормативном основании* (которое, правда, в этом случае было бы неплохо разъяснить дополнительно). Однако, именно это и означает, что сама сущность социальной морали тем самым трансформируется в парадоксально «антиконсеквенциалистском» ключе. А именно, применительно к любой ситуации, в которой один агент неоправданно (то есть, например, не в целях справедливой ретрибуции и т.п.) причиняет другому традиционно признаваемое неморальное зло, подобный дискурс должен одновременно утверждать, с одной стороны, что первый агент совершает несправедливость по отношению ко второму агенту, т.е. делает нечто морально дурное (ведь иначе становится невозможной социальная мораль), а с другой — что второй агент не претерпевает никакого зла (ведь иначе становится невозможным обеспечить как достижимость счастья в любой ситуации, так и тео- и космодицею)<sup>11</sup>. Например, если А неоправданно подвергает В пыткам, то он не причиняет В никакого зла и вреда, а В, соответственно, не терпит никакого зла и вреда, но при этом действие А все равно следует квалифицировать как моральное зло. Это и есть совершенно нормальное при таких предпосылках представление о том, как на самом деле устроена социальная мораль.

---

374bc; *Clit.* 410ab. Понятия зла и вреда у Платона более или менее взаимозаменяемы (ср. *R.* 379b; *Grg.* 468c, 477c–e, 499d, 509b; *Lg.* 904b; *Men.* 77e; *Hipparch.* 227a).

<sup>11</sup> Схожие утверждения *mutatis mutandis* можно сделать также применительно к неморальному благу.

Возможно, в Т1–2 это представление присутствует скорее в качестве импликации, которая становится совершенно неизбежной лишь при «стоицизирующей» интерпретации этих текстов<sup>12</sup>. Но уже в самой стоической традиции подобный «антиконсеквенциалистский» парадокс формулируется вполне эксплицитно, как, например, в следующем заявлении Сенеки:

Т3 «Мы отрицаем, что мудрец подвергается несправедливости (*iniuriam accipere sapientem*); однако, тот, кто ударит его кулаком (*pugno percusserit*), будет обвиняться в несправедливости (*iniuriarum damnabitur*)» (*Sen. Benef.* 2.35.2 = *SVF* 3.580)<sup>13</sup>.

Присутствие же аналогичного парадокса и в платоническом, и в патристическом дискурсе объяснимо не только тем, что многие представители этих традиций разделяли стоический ригоризм<sup>14</sup>, но еще и использованием ретрибутивно-педагогической трактовки неморального зла, с точки зрения которой оно всякий раз представляет собой либо справедливое наказание, либо средство нравственного усовершенствования для претерпевающего его агента. В первом случае можно даже допустить, что когда А, к примеру, подвергает В пыткам, то В действительно терпит некое зло, но только вполне заслуженно, во втором же, напротив, предполагается, что все, что претерпевает В, во благо ему самому, но при этом в обоих случаях действия А квалифицируются как морально дурные, если он действовал не в ретрибутивно-педагогических целях, а был своего рода слепым

---

<sup>12</sup> Против которой см., например, *Vlastos* 1991: 219–221; *Brickhouse, Smith* 2004: 134–137. Отстаиваемая ими альтернатива предполагает, что Сократ все же считает претерпевание несправедливости злом, но гораздо меньшим, чем совершение. В таком случае его позиция соответствует антиригористической версии перфекционистского подхода, о которой см. ниже.

<sup>13</sup> Ср. также *SVF* 3.578–579; *Sen. Dial.* 2.7.3–6. Мудрец вообще не терпит и не причиняет зла или вреда (*SVF* 3.36, 78, 309, 567, 575, 587–588). Согласно *Sen. Dial.* 2.8.1–2, *Benef.* 5.4–5, ему нельзя также доставить благо или пользу.

<sup>14</sup> Например, *Alcin. Intr.* 27.4–5; *Attic. fr.* 2, 43 *Des Places*; *Plot.* 1.4.4–8, 12–15; *Sallust.* 9.8, 21.1; *Or. Cels.* 4.66, 6.54–55; *Gr. Thaum. Pan. Or.* 75–76; *Chrys. Stat.* 5.2 (*PG* 49.70–72); *Aen. Dial.* 19.11–20.19 *Colonna*; *Thdt. Affect.* 6.57–58.

орудием в руках Провидения. В любом случае В по-прежнему не терпит несправедливости, хотя А ее и совершает. Нечто подобное, по-видимому, подразумевает Плотин в следующем пассаже:

Т4 «И несправедливость одного в отношении другого (τὸ ἄδικον δὴ τὸ παρ' ἄλλου εἰς ἄλλον), если иметь в виду самого совершившего несправедливость (αὐτῷ μὲν τῷ ποιήσαντι ἄδικον), и сделавший не освобожден от обвинения, но как встроенная во вселенную она не есть несправедливость (οὐκ ἄδικον) в ней или в отношении претерпевшего (εἰς τὸν παθόντα), но так было нужно. Если же претерпевший добродетелен, то исход этого [будет ему] во благо (εἰς ἀγαθόν)» (Plot. iv.3.16.17–22 Henry-Schwyzler)<sup>15</sup>.

Разумеется, существовала и антиригористическая версия перфекционистского дискурса, признававшая существование неморальных благ и зол и разделявшаяся перипатетиками и некоторыми платониками<sup>16</sup>. Иногда перипатетические авторы указывали на то, что ригоризм ставит под сомнение саму возможность справедливости и несправедливости, поскольку эти понятия предполагают представление о дистрибутивном или ретрибутивном обмене благом и злом между различными агентами, но моральным благом и злом обмениваться невозможно, а неморального с ригористической точки зрения не существует<sup>17</sup>. Однако на практике перфекционистский антиригоризм мог носить достаточно формальный характер, так как зачастую сочетался с двумя дискурсивными стратегиями, которые я обозначаю здесь как «тезис о зависимости» и «инструментализм». «Тезис о зависимости» (sc. неморальных благ от моральных) подразумевает, что неморальное благо является благом только для добродетельного аген-

<sup>15</sup> Ср. Plot. III.2.13.1–15 Henry-Schwyzler; Olymp. In *Grg.* 17.2.20–28 Westerink; Nemes. *Nat. Hom.* 43.366–368 Morani; Aen. *Dial.* 25.7–19, 26.14–18 Colonna.

<sup>16</sup> Например, Pl. *Lg.* 631bc, 661a–c, 697b, 870b; Arist. *EN* 1098b12–14, 1153b17–18; *Pol.* 1323a24–27; D.L. 3.80–81; Speus. fr. 78 Taran = Xenocr. fr. 249 Parente; Apul. *Pl.* 2.1.221, 2.23.253.

<sup>17</sup> См. прежде всего Anon. in *EN* 248.1–36 Heylbut — текст, направленный не только против стоиков, но и против платонических ригористов типа Аттика (ср. Attic. fr. 43 Des Places).

та, а для порочного становится злом<sup>18</sup>. Инструментализм же объясняет, почему это так: в первом случае неморальное благо способствует добродетельной деятельности, а во втором — порочной. Тем самым неморальному благу приписывается сугубо инструментальная ценность, определяемая тем, способствует ли оно моральному благу или злу<sup>19</sup>. Его собственно неморальная ценность при этом могла либо отходить на второй план, либо отвергаться целиком, а это по сути уже мало отличается от полноценного ригоризма<sup>20</sup>. Неморальное зло с точки зрения этого подхода также должно признаваться благом для порочного агента, но злом для добродетельного, так как в первом случае оно препятствует порочной деятельности, а во втором — добродетельной<sup>21</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что, когда А, к примеру, подвергает В пыткам, то, если В порочен, он не терпит никакого зла, но скорее — некоторое благо. Если же В добродетелен, то претерпеваемое им зло состоит скорее в том ущербе, который пытка наносит его способности к добродетельной деятельности, чем в причиняемой боли. Однако, и в этом случае А не может отнять у В его добродетель как таковую<sup>22</sup>. В любом случае, если действие А несправедливо, то это обстоятельство не связано с его собственно неморальными последствиями, претерпеваемыми В.

## II

С учетом сделанных замечаний обратимся непосредственно к тексту Максима Тирского<sup>23</sup>:

<sup>18</sup> Например, Pl. *Euthd.* 281d; *Men.* 87e–89a; *Lg.* 631b–d, 661a–d; *Erx.* 397e; Arist. *EN* 113a22–b2, 1129b1–6, 1137a26–30; *EE* 1228b18–22, 1235b30–1236a6, 1248b26–34, 1249a9–14; *Alcin. Epit.* 27.2; *Apul. Pl.* 2.1; *Procl. in R.* 1.100.10–15 Kroll.

<sup>19</sup> Например, Pl. *Erx.* 396e–397b; Arist. *EN* 1099a24–b7, 1153b7–19, 1178a34–b7; *EE* 1249b16–25; *Pol.* 1323b6–12, 1323b21–29, 1323b40–1324a2; *Asp. in EN* 24.1–25.17 Heylbut; *Stob.* 2.7.16.8–19, 2.7.17.9–17 Wachsmuth.

<sup>20</sup> См. Szaif 2012: 147–211, где подробно описывается весь спектр перипатетических позиций на сей счет.

<sup>21</sup> Ср. Pl. *Lg.* 661cd; *Asp. in EN* 24.24–25.12 Heylbut и Т6 ниже.

<sup>22</sup> Ср. Arist. *EN* 1100b22–1101a8; *Pol.* 1332a19–20 и прим. 30.

<sup>23</sup> Я следую версии текста, предложенной в Трапр 1994 (= Brumana 2019). См.

**T5** «12.2. [a] Итак, тот, кого заботит справедливость... предпочел бы он когда-нибудь, испытав несправедливость, воздать за нее тем же самым? Но что это такое я говорю! В самом деле, да не будет ему дозволено даже испытать несправедливость... [b] подобно тому, как знающему истину несвойственно <быть опровергаемым, а тому, кто [ее] не знает — опровергать, так и причинять несправедливость (τὸ ἀδικεῖν) и испытывать ее (τὸ ἀδικεῖσθαι), пожалуй, свойственно не одному и тому же [человеку].

3. Однако, если не одному и тому же, но разным, а хороший (χρηστός) — не один и тот же с дурным (πονηρῶ), то кому из них мы припишем одно, а кому другое? Неужели причинение несправедливости — дурному, а претерпевание несправедливости — хорошему? Или же причинение несправедливости свойственно испорченному (μωθηροῦ), а вот претерпевание несправедливости — еще не ясно, кому из них двоих? [c] Рассмотрим это следующим образом. Несправедливость есть отнятие блага (Ἀδικία ἐστὶν ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ). Но что другое могло бы быть благом (ἀγαθόν), как не добродетель (ἀρετή)? Добродетель же отнять невозможно (ἢ δὲ ἀρετὴ ἀναφαίρετον). Поэтому обладатель добродетели не испытает несправедливости или же несправедливость не есть отнятие блага. Ведь никакое благо невозможно [ни] отнять, ни 'потерять', 'ни захватить, ни похитить'<sup>24</sup>. Пусть так. Хороший [человек] не претерпевает несправедливости ни <от хорошего, ни> от испорченного, ведь <добродетель> нельзя отнять. [d] Поэтому остается, что либо вообще никто не испытывает несправедливости, либо испорченный — от подобного [ему]. Но испорченный не причастен ни к какому благу, несправедливость же была<sup>25</sup> отнятием блага. Тому же, у кого нечего отнять, не в чем и подвергнуться несправедливости.

4. [e] Возможно тогда, что несправедливость устанавливается не на основании отнятия [блага] у претерпевающего (κατὰ τὴν ἀφαίρεσιν τοῦ λάσχοντος), но сообразно умонастроению совершившего (κατὰ τὴν γνώμην τοῦ δράσαντος): [в таком смысле] и испор-

---

также Kopiaris 1995. Места, где текст невосполнимо испорчен, отмечаются как †...‡. Угловые скобки обозначают конъектуры издателя, квадратные — дополнения по смыслу.

<sup>24</sup> Кавычки указывают на возможные аллюзии к Ном. II. 3.65, 9.408–409.

<sup>25</sup> Т.е. выше в рассуждении.

ченный подвергается несправедливости со стороны испорченного, даже если у него нет блага, и хороший — со стороны испорченного, даже если обладает неотъемлемым благом. Я согласен с рассуждением, которое приписывает несправедливость скорее неправильности умонастроения, чем удачности действия. Ведь закон наказывает и прелюбодея не только когда он совершил [прелюбодеяние], но и когда пожелал [этого], и взломщика, предпринявшего попытку [взлома], даже если он [ничего] не взял, и предателя, который намеревался [предать], даже если он [этого] не сделал. Стало быть, все это рассуждение в целом приведет нас, куда нужно. [f] Ведь добродетельный [человек] не совершает несправедливости и не испытывает ее (Ὁ μὲν γὰρ ἀγαθὸς οὐτε ἀδικεῖ, οὐτε ἀδικεῖται): не совершает по желанию, не испытывает — благодаря добродетели<sup>26</sup>. [g] А испорченный совершает несправедливость, но не испытывает ее (Ὁ δὲ μοχθηρὸς ἀδικεῖ μὲν, οὐκ ἀδικεῖται δέ): совершает в силу испорченности, <не испытывает же в силу отсутствия [у него]> блага. Кроме того, однако, если благо — одна лишь добродетель и ничто другое, испорченному, так как он не обладает добродетелью, не в чем и подвергнуться несправедливости, [h] но если вдобавок к добродетели блага — еще и те [вещи], что относятся к телу, и внешняя удача и окружение (τὰ περὶ σῶμα, καὶ τὴν ἐκτὸς τύχην καὶ περιβολήν), то при отсутствии добродетели лучше, чтобы их не было, а не наоборот, так что и в таком случае испорченный, по-видимому, не испытывает несправедливости, когда у него отнимают что-то из тех [вещей], которыми он плохо пользуется (οὐδ' ὡς ἀδικηθεῖν ἂν ὁ μοχθηρὸς, ἀφαιρούμενός τι τούτων, οἷς χρῆται κακῶς). [i] Стало быть, он совершает несправедливость, но не испытывает ее, если мы приписываем несправедливость желанию (βουλῆσει), [а не действию] †...†

5. †...† испорченный желает совершить несправедливость, конечно, не будучи в состоянии [это сделать] (βούλεται μὲν ὁ μοχθηρὸς ἀδικεῖν, οὐ μὴν δυνατός). Желая же, он нацеливается либо на подобного [себе], либо на того, кто лучше. [j] Что же следует делать лучшему? Или ему ответить испорченному несправедливостью? [Но тому] ведь даже не в чем подвергнуться несправед-

<sup>26</sup> То есть благодаря тому, что она представляет собой такое благо, которое невозможно отнять.

ливости<sup>27</sup>. Ведь он испорченный в силу отсутствия блага. Стало быть, ни с точки зрения действия (κατὰ τὸ ἔργον) благоразумный не ответит испорченному несправедливостью, ведь тому не в чем подвергнуться несправедливости, [**k**] ни с точки зрения желания (κατὰ τὴν βούλησιν), ведь, будучи добр, он не хочет совершать несправедливость, не более, чем флейтист — фальшиво играть на флейте...»

Поставив в [**a**] основной вопрос, занимающий его в данной речи, т.е. следует ли добродетельному агенту отвечать на несправедливость несправедливостью, Максим тут же замечает, что ему не должно быть позволено даже испытать несправедливость. Это звучит вполне в духе стойко-платонического тезиса о неуязвимости добродетельного мудреца для любого зла (ср. **T1**[**b**], **T2**[**a**], **T3**)<sup>28</sup>. Соответственно, Максим задается вопросом, как вообще совершение и претерпевание несправедливости соотносится с добродетельностью или порочностью агента (**[b]**). Отвечая на этот вопрос, он формулирует следующий аргумент (**[c]**):

1. Несправедливость есть отнятие блага.
2. Благо — это только добродетель.
3. Добродетель невозможно отнять у того, у кого она есть (т.е. у добродетельного).
4. Добродетельный не может претерпеть несправедливость (исходя из 1, 2 и 3).

Этот аргумент явно основан на допущении ригоризма: если благом является только добродетель (2), то это, в частности, подразумевает, что, когда А отнимает у В любое традиционно признаваемое неморальное благо, это не может быть несправедливостью, потому что на самом-то деле данное благо — мнимое. С другой стороны, единственное подлинное благо, т.е. саму добродетель, отнять невозможно (3). Здесь может иметься в виду стоическое

---

<sup>27</sup> Перевод этой фразы предположительный. Ср. Trapp 1997: 111; López Cruces 2005: 211; Vrubana 2019: 243.

<sup>28</sup> Ср. Trapp 1997: 109, п. 6.

представление о том, что мудрец уже не может утратить добродетель<sup>29</sup>. Но речь может идти и о том, что А в принципе не в состоянии завладеть добродетелью В по аналогии с тем, как он может завладеть его богатством, властью и т.п. — обстоятельство, иногда упоминаемое в перипатетическом дискурсе<sup>30</sup>. Далее ([d], [g], [j]) Максим развивает свой аргумент следующим образом:

5. Добродетель невозможно отнять у того, у кого ее нет (т.е. у порочного).
6. Порочный не может претерпеть несправедливость (согласно 1, 2 и 5).

Тем самым Максим эксплицитно утверждает то, что в стоическом дискурсе, как правило, не формулировалось так отчетливо<sup>31</sup>: если ригоризм верен (2), то претерпеть несправедливость не может не только добродетельный (4), но и порочный человек (6), а стало быть<sup>32</sup> — вообще никто. Более того, Максим настаивает на том, что тезис 6 останется верным, даже если допустить существование неморальных благ ([h]). В этом случае его аргумент по сути таков:

---

<sup>29</sup> SVF 1.568–569, 3.237–241. Как ясно из этих текстов, стоики все же обсуждали возможность утраты добродетели в состоянии опьянения, сумасшествия и т.п. Вне стоической традиции ср. Antisth. fr. 71 Caizzi = D.L. 6.12; Attic. fr. 2.9 Des Places; Ps.-Archyt. *De vir. bon.* 1 (9.2 Thesleff); Favorin. fr. 96.21.49 Barigazzi.

<sup>30</sup> Anon. in EN 248.10–12 Heylbut: «невозможно, чтобы кто-нибудь, подобно деньгам, имуществу и многочисленным почестям, отнять (ἀφελῆσθαι) добродетель другого [человека] (τῆν ἄλλου ἀρετὴν), забрав [ее у него] или причинив насилие».

<sup>31</sup> Стоики, как правило, делали акцент именно на тезисе 4 (см. прим. 13). Более того, подчеркивая абсолютный контраст между добродетельными мудрецами и порочными глупцами, они могли заявлять, что, как мудрецы могут испытывать и причинять исключительно благо и пользу, так и глупцы — исключительно зло и вред (например, SVF 3.94, 587, 625–626). Конкретный концептуальный смысл таких заявлений, однако, остается довольно загадочным (ср. Forschner 1981: 180). С учетом ригоризма речь может идти лишь о моральном вреде (см. в особенности SVF 3.94), но против этого тоже есть контраргументы.

<sup>32</sup> Наличие этой импликации заметно в [d]: «остается, что либо вообще никто не испытывает несправедливости, либо испорченный — от подобного [ему]».

- 1\* (= 1). Несправедливость есть отнятие блага.
- 2\*. Благо — это не только добродетель, но и неморальные блага.
- 3\*. Неморальные блага — не блага для того, кто плохо ими пользуется.
- 4\*. Порочный плохо пользуется неморальными благами.
- 5\*. Неморальные блага — не блага для порочного (согласно 3\* и 4\*).
- 6\*. Благо невозможно отнять у того, у кого его нет.
- 7\*. У порочного нет ни добродетели (по определению, ср. 5), ни неморального блага (согласно 5\*).
- 8\*. У порочного невозможно отнять благо (согласно 2\*, 6\* и 7\*).
- 9\* (= 6). Порочный не может претерпеть несправедливость (согласно 1\* и 8\*).

Весьма близкую аналогию этой аргументации можно найти в приписываемой Аристотелю «Большой этике»<sup>33</sup>:

**Т6** «[a] Есть также затруднение и сомнение относительно того, существует ли несправедливость по отношению к дурному [человеку] (πρὸς τὸν φαῦλον). [b] Ведь если несправедливость состоит во вреде, а вред — в лишении благ (ἡ μὲν ἀδικία ἐστὶν ἐν βλάβῃ, ἡ δὲ βλάβη ἐν στερήσει τῶν ἀγαθῶν), то может показаться, что [она ему] не вредит (οὐκ ἄν δόξειεν βλάπτειν). [c] Ведь блага, которые он считает благами для самого себя, не есть блага [для него] (οὐκ ἀγαθὰ). В самом деле, власть и богатство принесут вред (βλάψει) дурному [человеку], так как он не способен пользоваться ими правильно (οὐ δυνάμενον αὐτοῖς χρῆσθαι ὀρθῶς). Так что если они принесут ему вред своим наличием (βλάψει παραγεγόμενα), [d] тот, кто лишает [его] их (ὁ τούτων στερίσκων), по-видимому, не совершает несправедливости (οὐκ ἄν δόξειεν ἀδικεῖν)» (Arist. *ММ* 1199b10–17).

Помимо того, что **Т6[c]** имплицитно уводит к 3\*–5\*, т.е. определенную версию «тезиса о зависимости», согласно которой неморальные блага не являются благом для порочного агента, потому что он

---

<sup>33</sup> На данный момент мне не известны работы, которые указывали бы на эту параллель.

не может правильно ими пользоваться (ср. T5[h]), в T6[b] используется практически то же определение несправедливости, что и в тезисе 1\* (= 1) (ср. T5[c]). Его особенность состоит в том, что в отличие от более распространенного в философской традиции *позитивного* определения несправедливости как «причинения зла» или «вреда»<sup>34</sup>, оно определяет ее *негативно*, т.е. именно как «отнятие» (ἀφαίρεσις) или «лишение» (στέρησις) блага<sup>35</sup>. Тот факт, что и T5, и T6 содержат это довольно специфическое сочетание «тезиса о зависимости» с негативным определением несправедливости, делает весьма правдоподобным предположение, что в этом отношении Максим зависим именно от перипатетического дискурса. При этом он совершенно игнорирует обратную сторону «тезиса о зависимости», согласно которой добродетельный агент *может* претерпеть несправедливость, поскольку, в отличие от порочного, он правильно использует неморальные блага и, стало быть, они на самом деле являются благами для него, но их явно можно у него отнять. По-видимому, в целом аргументация Максима ориентируется на стоический ригоризм, а перипатетический «тезис о зависимости» привлекается им лишь в качестве вспомогательной дискурсивной стратегии<sup>36</sup>.

Проблема в том, что, если никто не может претерпеть несправедливость (согласно 4, 6 и 9\*), отсюда логичнее всего заключить, что никто не может ее и совершить. Но тогда несправедливость становится просто невозможна, а это, в свою очередь, подрывает саму возможность социальной морали, ведь последняя всегда предполагает, что мы можем обоснованно признавать несправед-

<sup>34</sup> Ср., например, Arist. *EN* 1132a4–6, 1134b11–13, 1135b19–25, 1136a1, 1136a31–32, 1138a8–9; *Rh.* 1368b6–7, 1373b29–30; *Top.* 109b33–35; *Pol.* 1253a14–15; *SVF* 2.1117, 3.289; *Sen. Dial.* 2.5.3; *M. Ant.* 9.1(1) и прим. 10.

<sup>35</sup> Сопоставление этого определения с т.н. «привативной» концепцией зла и порока (Brumana 2019: 694, п. 11) едва ли уместно. Речь идет не о том, что несправедливость есть отсутствие должного быть блага, т.е. справедливости, у самого агента, а о том, что она есть отнятие блага у *другого* агента.

<sup>36</sup> Отношение Максима к ригоризму в других речах довольно неоднозначно. См. прежде всего речи 39–40, из которых первая аргументирует в пользу позиции стоического типа, а вторая — перипатетического.

ливыми и морально дурными такие действия, которые причиняют другим неморальное зло или лишают их неморального блага. Однако вышеизложенная аргументация Максима явно не в состоянии обеспечить этот результат. В самом деле, и добродетельный (4), и порочный агент (6 и 9\*) не могут претерпеть несправедливость, потому что она есть отнятие блага (1), которое у них по разным причинам невозможно отнять (3, 5 и 8\*). В такой ситуации сказать, что некий порочный агент совершает несправедливость по отношению к ним, значит признать (согласно 1), что он все же отнимает у них благо, т.е. власть в противоречие. Кроме того, в ригористической перспективе этим благом могла бы быть только добродетель (2). В таком случае, когда порочный агент совершает несправедливость по отношению к кому-то другому, он отнимает у него именно добродетель, что явно невозможно (согласно 3 и 5). Понятно также, что порочный агент едва ли вообще к этому стремится. Скорее, его интересуют чужие неморальные блага, отнимая которые он опять же не может совершить несправедливость (согласно 1), так как на самом деле они не являются благами (согласно 2).

Чтобы согласовать свою аргументацию с утверждением, что порочный агент может совершать несправедливость, Максим прибегает к *интенционалистскому* решению, суть которого такова: хотя порочный агент действительно не может совершить несправедливость *фактически*<sup>37</sup>, он может иметь *намерение* или *желание* ее совершить, а этого (с интенционалистской точки зрения) уже достаточно, чтобы считать его совершающим несправедливость (T5[e]). С намеком на подобный ход мысли мы уже сталкивались выше в T2: Сократ утверждает, что те, кто приговорил его к смерти, не причинили ему никакого зла (T2[a]), но тут же настаивает на том, что они заслуживают порицания, потому что тем самым все же «думали навредить» ему (T2[b]: οἰόμενοι βλάπτειν). Основанием моральной негативности совершен-

<sup>37</sup> Ср. в T5[i]: «испорченный желает совершить несправедливость, конечно, не будучи в состоянии [это сделать]».

ного ими действия оказываются таким образом не его *фактические* последствия, вполне безвредные с ригористической точки зрения, но просто то обстоятельство, что оно совершалось с *намерением* причинить вред. В совершенно эксплицитной форме аналогичный аргумент встречается у Сенеки, когда он пытается объяснить, каким образом возможно совершить несправедливость по отношению к добродетельному мудрецу, хотя тот и не может ее претерпеть<sup>38</sup>. Таким образом, Максим апеллирует к логике, которая уже использовалась до него как в платоническом, так и в стоическом дискурсе.

Очевидно, однако, что с логической точки зрения это интенционалистское решение подразумевает радикальную трансформацию тезиса 1. Максиму было бы недостаточно изменить его, например, следующим образом:

1а. Несправедливость есть *намерение* отнять благо.

В сочетании с ригоризмом (2) такой тезис все равно означал бы, что несправедливость есть намерение отнять *настоящее* благо, т.е. добродетель. Но порочному человеку едва ли можно приписать такое намерение. Намерение же отнять *мнимое* неморальное благо, т.е. по сути — *не* благо (ср. примеры несправедливых поступков в T5[e]), и в этом случае не было бы несправедливостью<sup>39</sup>. Чтобы получить нужный ему результат, Максим должен имплицитно допускать:

1б. Несправедливость есть *намерение* отнять то, что агент *субъективно считает* благом (даже если объективно оно не является благом).

Тогда порочный человек совершает несправедливость, просто намереваясь отнять мнимое неморальное благо, потому что субъ-

---

<sup>38</sup> Комментаторы Максима указывают на Sen. Dial. 2.7.4 (Trapp 1997: 110, n. 13; López Cruces 2005: 214, n. 15; Brumana 2019: 694, n. 16), но ср. также Dial. 3.3.1–2, 7.26.5–6, Benef. 5.14.2–3, 7.7.3–4.

<sup>39</sup> Этот вывод верен также при допущении перипатетической аргументации в духе 1\*–9\*, если речь идет о намерении отнять неморальное благо у порочного агента.

ективно он считает его настоящим. Только такое — если угодно, *субъективистски* интенционалистское — определение несправедливости могло бы позволить Максиму согласовать ригоризм с утверждением, что порочный человек может совершать несправедливость, хотя никто не может ее претерпеть. Я не буду здесь подробно рассматривать вопрос, можно ли признать это решение удачным. С формальной точки зрения стоит лишь заметить, что тезис 1b имеет существенно иное содержание, чем тезис 1. И если аргументация Максима работает только при допущении 1b, это означает, что по сути он отказывается от тезиса 1, из которого вроде бы исходит. В любом случае это решение мало что меняет в «антиконсеквенциалистском» характере рассматриваемых здесь представлений о сути социальной морали. На базовом уровне все остается по-прежнему: когда А отнимает у В традиционно признаваемое неморальное благо, он на самом деле не отнимает у него никакого блага, а стало быть, *фактически* (κατὰ τὸ ἔργον) ни В не терпит никакой несправедливости, ни А ее не совершает. Морально проблематичным в таком действии является лишь то, что оно совершается с *субъективным* намерением навредить другому, которое, как нетрудно заметить, принципиально неосуществимо, поскольку с точки зрения данной аргументации нельзя представить себе ни одного действия, которое вообще могло бы *объективно* реализовать такое намерение.

\*\*\*

Если подытожить, я пытался показать, что рассмотренный здесь отрывок из 12 речи Максима Тирского представляет собой хорошую иллюстрацию того парадоксально «антиконсеквенциалистского» характера, который социальная мораль приобретает в силу ряда характерных для перфекционистской традиции дискурсивных стратегий, т.е. прежде всего — более или менее разделяемой большинством перфекционистов тенденции к ригоризму в аксиологии, но также и ретрибутивно-педагогической трактовки неморального зла. В некоторых деталях Максим достаточно своеобразен и, возможно, оригинален. Он весьма прихотливо

комбинирует стоико-платонические ходы мысли с перипатетическими, к примеру — используя негативное определение несправедливости, скорее всего заимствованное у перипатетиков, для формулировки по-стоически ригористического аргумента. При этом он заходит даже несколько дальше стоиков, эксплицитно формулируя вытекающий из ригоризма тезис о том, что не только добродетельный, но и порочный агент не может претерпеть несправедливости. В целом, однако, этот текст очень отчетливо проговаривает именно то, что с логической точки зрения должно составлять совершенно нормальную импликацию социальной морали в таком типе дискурса: в любой ситуации, где А необоснованно причиняет В неморальное зло или отнимает у него неморальное благо, он на самом деле не причиняет В никакого зла и не отнимает у него никакого блага; соответственно, В со своей стороны также не терпит никакого зла или ущерба<sup>40</sup> и никакой несправедливости; тем не менее, А совершает несправедливость. Нет ничего морально проблематичного в том, что люди на самом деле причиняют друг другу, нет никакого зла в том, что они на самом деле терпят, но совершаемые при этом действия все же являются моральным злом.

---

<sup>40</sup> Хотя в рамках ретрибутивистского подхода к трактовке неморального зла можно допустить, что он терпит *заслуженное* зло и ущерб.

Литература

- Brickhouse, T.C.; Smith, N.D. (2004), *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates*. Routledge.
- Brumana, S.I.S. (tr.) (2019), *Massimo di Tiro. Dissertazioni*. Milano: Bompiani.
- Döring, K. (1979), *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Forschner, M. (1981), *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koniaris, G.L. (ed.) (1995), *Maximus Tyrius. Philosophumena — ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Lilla, S. (1992), *Introduzione al Medio platonismo*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1992.
- López Cruces, J.L. (tr.) (2005), *Máximo de Tiro. Dissertaciones filosóficas. I–XVII*. Madrid: Gredos.
- Szaif, J. (2012), *Gut des Menschen. Untersuchungen zur Problematik und Entwicklung der Glücksethik bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Trapp, M.B. (ed.) (1994), *Maximus Tyrius. Dissertationes*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Trapp, M.B. (tr.) (1997), *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Oxford: Clarendon Press.
- Trapp, M.B. (2007), “Apuleius of Madauros and Maximus of Tyre”, in R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy: 200 BC – 100 AD*, 2.467–482. Institute of Classical Studies, University of London.
- Trapp, M.B. (2016), *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society*. Routledge.
- Vlastos, G. (1991), “Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory”, in Id., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 200–232. Cambridge: Cambridge University Press.