

Андрей Серёгин

## Платон об исправительной функции наказания

---

ANDREI SEREGIN

PLATO ON THE REFORMATORY FUNCTION OF PUNISHMENT

**ABSTRACT.** The article examines the idea stated in some of Plato's dialogues that punishment is beneficial for immoral people because it eliminates vice in their souls or even makes them virtuous. Contrary to the opinion of some contemporary scholars, I insist that this notion of the reformatory function of punishment plays an important role in Plato's corpus and applies to retributive practices that presuppose the infliction of very intensive physical suffering on an offender. The problem is that almost no arguments are offered in Plato's texts to justify these ideas. At best, some argumentation can be found in the *Gorgias*, where Socrates tries to combine retributivism with eudaimonism and to prove that just punishment must in some way benefit those who are punished by contributing to their happiness or at least by making them less unhappy. However, this argument does not answer the crucial question: why should one think that the infliction of intensive physical suffering really makes people morally better? This inference seems to be made simply on the ground of a general analogy between medicine and justice, which is taken for granted and implies that since the former may cause sufferings to a sick person for the sake of her physical health the latter must contribute to the "health" of her soul, i.e. her moral virtue, by using similar means.

**KEYWORDS:** ancient ethics, eudaimonism, Plato, reformatory punishment, retributivism.

---

В этой статье я хотел бы обосновать три следующих тезиса:

1) представление о том, что наказание имеет не только чисто *ретрибутивную* функцию, т.е. справедливо наказывает морального агента за совершенное им зло, но и *исправительную* или *педагогическую*, т.е. способствует его нравственному совершенствованию, играет важную роль в платоновских диалогах;

---

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.05

II) оно прилагается в том числе и к радикально антигуманным формам наказания, подразумевающим причинение интенсивной физической боли (для краткости я буду называть такие формы наказания «*брутальными*»);

III) при этом оно не получает полноценного обоснования и преподносится читателю скорее в качестве само собой разумеющегося компонента типичной для Платона аналогии между судебным и медицинским искусством.

При анализе платоновских<sup>1</sup> представлений о наказании я буду исходить из различения социальной и метафизической ретрибуции. Под *социальной* ретрибуцией при этом понимается ретрибутивная активность реальных, т.е. эмпирически данных моральных агентов (например, судей, тюремщиков, палачей и т.д.), которая осуществляется ими в контексте той или иной институционализированной социальной практики, тогда как под *метафизической* ретрибуцией имеется в виду предполагаемая (т.е., во всяком случае, эмпирически неочевидная) ретрибутивная активность сверхъестественных моральных агентов (например, Бога или богов, демонов и т.п.), которая может признаваться причиной, как минимум, многих важнейших разновидностей страдания (в том числе и тех, что, с чисто эмпирической точки зрения, представляются имперсональными, т.е. природных катастроф, эпидемий и т.п.). Метафизическую ретрибуцию в свою очередь можно разделить на *потустороннюю* и *посюстороннюю*. В первом случае речь идет о загробном наказании, а во втором — о любом страдании в земной жизни или же — с учетом важного для Платона представления о метемпсихозе<sup>2</sup> — просто о вселении души в то или иное материальное тело, если все это интерпретируется как наказание, которому она подвергается за свою порочность.

---

<sup>1</sup> В целом я исхожу из догматического и унитаристского подхода к интерпретации платоновских текстов, т.е. считаю, что регулярно воспроизводимые позиции протагонистов платоновских диалогов могут с большой степенью вероятности рассматриваться как отражение точки зрения автора.

<sup>2</sup> R. 614b–621b; *Phdr.* 248d–249b; *Phd.* 81d–82c; *Ti.* 91d–92c; *Lg.* 870de, 872d–873a, 904c–905b.

На мой взгляд, в платоновском корпусе можно найти все эти разновидности ретрибутивных представлений, и ко всем им вполне приложимы тезисы I–III.

Может показаться, что, как минимум, тезисы I–II не нуждаются в отдельном обосновании: платоновские тексты, свидетельствующие в их пользу, хорошо известны и не раз становились предметом специального анализа в научной литературе<sup>3</sup>. Для меня самого в этой работе наибольший интерес представляет базовая проблема, связанная с тезисом III: каким образом, мягко говоря, далекое от очевидности представление о том, что brutальная ретрибуция якобы способна сделать кого-то нравственно лучше, в рамках платоновского дискурса может восприниматься как самоочевидность? Однако постановка этой проблемы имеет смысл только при допущении тезисов I–II, а они все же разделяются далеко не всеми специалистами по Платону. Например, Анджело Корлетт по сути отвергает тезис I, настаивая на том, что в платоновском корпусе преобладает чисто ретрибутивное понимание наказания<sup>4</sup>, а Кристофер Роу отрицает тезис II, утверждая (как минимум, применительно к «Горгию»), что, когда платоновский Сократ говорит об исправительной функции наказания, он имеет в виду скорее риторическую и философскую практику переубеждения, а не brutальный ретрибутивизм<sup>5</sup>. В отличие от Роу, позиция которого представляется мне просто ошибочной<sup>6</sup>, Корлетт поднимает действительно важный вопрос о соотношении чисто ретрибутивного и педагогического аспектов в платоновской трактовке наказания. Можно констатировать, что в текстах Платона встречаются вполне отчетливые формулировки центральных ретрибутивистских тезисов<sup>7</sup>, да и подробные описания норм утопи-

<sup>3</sup> См. в особенности Mackenzie 1981: Ch. 9–12; Saunders 1991: Ch. 5–6.

<sup>4</sup> Corlett 2010.

<sup>5</sup> Rowe 2007: 152.

<sup>6</sup> См. ниже прим. 40.

<sup>7</sup> Сюда относятся, например, утверждение самоочевидной оправданности справедливого наказания (*Euthphr.* 8b7–e1), представление о недопустимости наказания невиновного (*Lg.* 943d4–e7), т.е. так называемый «негативный ре-

ческого законодательства в «Законах» или различных форм метафизической ретрибуции в целом ряде диалогов вовсе не обязательно сопровождаются упоминаниями об их исправительной функции, так что в целом могут показаться скорее довольно стандартным воплощением ретрибутивистских принципов<sup>8</sup>. Однако это никак не отменяет того очевидного факта, что наличие у наказания исправительной функции декларируется в нескольких диалогах, имеющих центральное значение для понимания этико-политической мысли Платона («Горгий», «Государство», «Законы»<sup>9</sup>), как явствует, к примеру, из следующих цитат:

Т1(а) «Сократ. Стало быть, тот, кто несет наказание, испытывает благо (Ἀγαθὰ ἄρα λάσχει ὁ δίκην δίδούς)? — Пол. Похоже. — Стало

трибутивизм» (ср. Mackie 1982: 4), а также тезис о том, что справедливое наказание должно быть пропорциональным преступлению, во всяком случае, если иметь в виду ординальную пропорциональность, которая предполагает, что более тяжелое преступление заслуживает более тяжелого наказания и наоборот (*Lg.* 867b7–c1; ср. 933e6–10). С кардинальной пропорциональностью, предполагающей, что наказание за конкретное преступление должно быть соразмерным ему самому (например, согласно «закону талиона»), дело обстоит довольно неоднозначно. Хотя платоновский Сократ отвергает талион (*Cri.* 49b–d; *R.* 335b–e; впрочем, возможно, лишь как принцип личного поведения — ср. *Grg.* 480e), в «Законах» он утверждается в качестве одного из принципов метафизической ретрибуции при метемпсихозе (*Lg.* 870e, 872e–873a). Кроме того, иногда у Платона допускается, что наказание может или даже должно причинять существенно больше страдания, чем само преступление (*R.* 615ab; *Lg.* 717cd, 869bc, 880e–881b). В связи с различием ординальной и кардинальной пропорциональности см. Ryberg 2004, 13–14.

<sup>8</sup> Согласно Сондерсу, за ретрибутивистской фразеологией в «Законах» часто стоит педагогический смысл (Saunders 1991: 2, 194, 226, 256, 354, 356). С другой стороны, Маккензи настаивает на том, что платоновские «эсхатологические» мифы (за исключением «Горгия») действительно носят скорее чисто ретрибутивистский характер (Mackenzie 1981: Ch. 13). Конечно, в определенных рамках ретрибутивную концепцию наказания можно сочетать с педагогической (ср. Mackenzie 1981: 233), но при последовательном логическом развитии они становятся взаимоисключающими (ср. *Prt.* 324ab и *Lg.* 934ab). Я не берусь здесь решать эту проблему и сосредотачиваюсь исключительно на анализе самого педагогического подхода.

<sup>9</sup> Ср. также *Prt.* 324a–325b, где определенная версия исправительной концепции наказания вложена в уста Протагора.

быть, он получает пользу (Ωφελεῖται)? — Пол. Да. — Сократ. Но что именно я понимаю под пользой (τὴν ὠφελίαν)? [Что] он становится лучше душой, если наказывается по справедливости (βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται, εἴπερ δικάως κολάζεται)? — Пол. Вероятно. — Стало быть, тот, кто несет наказание, избавляется от порока души (Κακίας ἄρα ψυχῆς ἀπαλλάττεται ὁ δίκην διδούς)? — Да» (*Grg.* 477a2–8)<sup>10</sup>.

T2 «А какая целесообразность для несправедливого [человека] в том, чтобы остаться незамеченным и не понести наказание (μὴ δίδοναι δίκην)? Или тот, кто остается незамеченным, не становится еще хуже (ἔτι πονηρότερος γίγνεται), тогда как у того, кто не остается незамеченным и подвергается наказанию (κολαζόμενου), звероподобное [начало души] успокаивается и укрощается, а кроткое освобождается, и вся душа в целом, приведенная к наилучшему естеству (ὄλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθισταμένη), стяжав умеренность и справедливость вкупе с разумностью (σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη), обретает состояние более ценное (τιμιωτέραν ἔξιν λαμβάνει), чем тело, обретшее и силу, и красоту вкупе со здоровьем — настолько же, насколько душа ценнее тела?» (*R.* 591a5–b7)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ср. также: T1(b): «Сократ. Стало быть, искусство наживы избавляет от бедности (Χρηματιστικὴ μὲν ἄρα πενίας ἀπαλλάττει), врачебное искусство — от болезни (ιατρικὴ δὲ νόσου), а правосудие — от невоздержности и несправедливости (δίκη δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας)» (*Grg.* 478a8–b1); T1(c): «Сократ. Следовательно, понести наказание было [признано у нас] избавлением от величайшего зла, порочности (τὸ δίκην δίδοναι μεγίστου κακοῦ ἀπαλλαγὴ ἦν, πονηρίας)? — Пол. В самом деле, было. — Сократ. Ведь правосудие (ἡ δίκη) некоторым образом врачует, делает [людей] более справедливыми (σωφρονίζει γάρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ) и оказывается врачебным [искусством] от порочности (ιατρικὴ γίγνεται πονηρίας)» (*Grg.* 478d4–7); T1(d): «Сократ. Итак, выходит, что несправедливость и несправедливый поступок (ἡ ἀδικία καὶ τὸ ἀδικεῖν) — величайшее зло (μέγιστον κακὸν)? — Пол. Во всяком случае, так кажется. — Сократ. И, конечно, избавление от этого зла (ἀπαλλαγὴ... τοῦτου τοῦ κακοῦ), как оказалось, — в том, чтобы понести наказание (τὸ δίκην δίδοναι)? — Пол. Возможно. — Сократ. А не нести его — это укоренение зла (Τὸ δὲ γε μὴ δίδοναι ἐμμονὴ τοῦ κακοῦ)? — Пол. Да» (*Grg.* 479c8–d4). Переводы здесь и далее либо мои, либо отредактированные мною (как правило, довольно существенно).

<sup>11</sup> Представление о том, что человек «станет лучше, будучи наказан» (βελτίων γίγνεται κολαζόμενος) присутствует также в *R.* 445a3–4.

Т3 «Вдобавок пусть каждый подвергнется наказанию, которое следует за каждым злодеянием ради вразумления (δίκην δὲ ἕκαστος πρὸς ἑκάστῳ τῷ κακούργημάτι σωφρονιστύος ἕνεκα συνετομένην προσεκτείσάτω)... претерпев наказание не ради того, что он совершил злодеяние (οὐχ ἕνεκα τοῦ κακούργησαι διδοῦς τὴν δίκην), — ведь случившееся никогда не станет неслучившимся, — но ради того, чтобы в будущем и он, и те, кто видел, как он понес справедливое возмездие (αὐτόν τε καὶ τοὺς ἰδόντας αὐτόν δικαιοούμενον), либо полностью возненавидели несправедливость (ἢ τὸ παράπαν μισῆσαι τὴν ἀδικίαν), либо в значительной степени оправились от подобного несчастья (ἢ λωφῆσαι μέρη πολλὰ τῆς τοιαύτης συμφορᾶς)» (Lg. 933e10–934b3)<sup>12</sup>.

Подобные места недвусмысленно свидетельствуют в пользу тезиса I.

Тезис II также подтверждается целым рядом текстов. Например, в «Горгии» Сократ заявляет следующее:

Т4(а) «Всякому, кто подвергается каре, если другой карает его правильно (παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ), свойственно или становиться лучше и получать пользу или становиться примером для остальных (ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι), чтобы другие, видя, как он страдает от всего, что терпит, утрашившись становились лучше (ἴνα ἄλλοι ὀρώντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται). Извлекающие пользу и несущие наказание как от богов, так и от людей (οἱ μὲν ὠφελοῦμενοι τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων) — это те, кто совершают исцелимые прегрешения (οἱ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν). Однако, польза для них и здесь, и в Аиде возникает посредством страданий и мук (δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἢ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἄιδου), ведь по-другому избавиться от несправедливости невозможно (οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι). Кто же доходит в несправедливости до предела и вследствие подобных несправедливых поступков становится неизцелим (οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται), вот они-то и становятся примером, и сами они уже не полу-

<sup>12</sup> Ср. также Lg. 862c6–863a2, 944d2–3, 957d5–e4.

чают никакой пользы, поскольку неисцелимы (οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίανται οὐδέν, ἄτε ἀνίατοι ὄντες), другие же получают, видя, как они (ἄλλοι δὲ ὀνίανται οἱ τούτους ὀρώντες) в течение вечно-го времени терпят величайшие, мучительнейшие и ужаснейшие страдания за грехи (διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν αἰεὶ χρόνον)...» (*Grg.* 525b1–c6).

Здесь видно, во-первых, что представление об исправительной функции наказания приложимо и к социальной, и к метафизической потусторонней ретрибуции (ср. «наказание как от богов, так и от людей»; «и здесь, и в Аиде»), а, во-вторых, что исправительный эффект в этих случаях достигается именно при помощи brutального наказания («посредством страданий и мук, ведь по-другому избавиться от несправедливости невозможно») <sup>13</sup>. То

<sup>13</sup> Какие именно «страдания и муки» при этом могут иметься в виду, достаточно ясно из *Grg.* 473b–d и 480a–d. В первом случае Пол спрашивает Сократа, счастливее (εὐδαιμονέστερος) ли несправедливый человек, если «схваченного его растянут на дыбе (στρεβλώται), оскопят (ἐκτέμνηται), выжгут [ему] глаза (τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάηται), и истерзают другими, многочисленными, тяжелыми и разнообразными пытками его самого (ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λώβας αὐτὸς τε λωβηθεὶς), да еще он увидит, [как пытаются] его детей и жену (τοὺς αὐτοῦ ἐπιδὼν παιδᾶς τε καὶ γυναῖκα), а в конце концов распнут (ἀνασταυρωθῆ) или, обмазав смолой, сожгут на медленном огне (καταλιττωθῆ)» (Т4(b): *Grg.* 473c1–5), чем если он избежит наказания и станет успешным тираном. Сократ отвечает, что второй агент в любом случае несчастнее (ἀθλιώτερος), имея под этим в виду, что, избежав наказания, он не избежится от такого величайшего зла, как несправедливость (ср. *Grg.* 479c–e). Это явно подразумевает, что с первым агентом благодаря всем перечисленным brutальным мерам воздействия происходит именно это. Во втором случае Сократ видит одну из функций риторики в том, чтобы «выносить на свет несправедливый поступок, дабы [несправедливый человек] понес наказание и стал здоровым (ἵνα δῶ δίκην καὶ ὑγιῆς γένηται), и заставлять как самого себя, так и остальных... стремиться к благому и прекрасному, не принимая в расчет боль (τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκοντα, μὴ ὀλολογιζόμενον τὸ ἀλγεινόν), [но], если [кто] совершил несправедливость, заслуживающую побоев, то подставлять [себя] под удары (ἐὰν μὲν γε πληγῶν ἄξια ἡδίκῃκώς ἦ, τύπτειν παρέχοντα), если [она заслуживает] оков — под оковы (ἐὰν δὲ δεσμοῦ, δεῖν), если пени — выплачивать (ἐὰν δὲ ζημίας, ἀποτίνοντα), если изгнания — уходить в изгнание (ἐὰν δὲ φυγῆς, φεύγοντα), если смерти — умирать (ἐὰν δὲ θανάτου, ἀποθνήσκοντα), самому являясь первым обвинителем и самого се-

же самое можно сказать и о метафизической посюсторонней ретрибуции, как показывает следующее место из «Государства»:

Т5 «Но если кто-нибудь сочинит [такие произведения], в которых... [описываются] страдания Ниобы или Пелопидов, или события Троянской войны, или что-то другое в этом роде (τὰ τῆς Νιόβης λάθη, ἢ τὰ Πελοπίδων ἢ τὰ Τρωικὰ ἢ τι ἄλλο τῶν τοιοῦτων), то надо либо не позволять говорить, что это — дела бога, либо, если [это дела] бога, надо обнаружить в них примерно тот смысл, который мы сейчас ищем, и говорить, что бог совершил справедливое и благое, а эти [люди] извлекли пользу, подвергаясь наказанию (ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ ἤργαζετο, οἱ δὲ ὠνίαντο κολλάζόμενοι). А что те, кто несет наказание, несчастны, сделавшим же такое был бог, поэту нельзя позволить говорить. Но если они скажут, что, будучи несчастными, дурные [люди] нуждались в наказании (ἐδεήθησαν κολλάσεως... ὡς ἄθλιοι οἱ κακοί), подвергаясь же каре, получили пользу от бога (διδόντες δὲ δίκην ὠφελοῦντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ), это следует разрешить» (R. 380a5–b6)<sup>14</sup>.

Наконец, и в «Законах» можно найти подтверждение тому, что исправительная функция может приписываться вполне обычным (т.е. широко распространенным, по крайней мере, во времена Платона) формам социальной ретрибуции, подразумевающим brutальные телесные наказания:

Т6 «Кто будет уличен в святотатстве (ιεροσυλῶν ληφθῆ), тому, если это раб или чужеземец, пусть отметят лицо и руки клеймом

---

бя, и других [своих] родственников и пользуясь красноречием для того, чтобы благодаря разоблачению несправедливых поступков они избавились от величайшего зла, несправедливости (ἀπαλλάττωνται τοῦ μεγίστου κακοῦ, ἀδικίας)» (Т4(с): 480c4–d6). Ср. также R. 614e–615a.

<sup>14</sup> Строго говоря, из самого этого текста вытекает, что различные формы brutальных страданий в этой жизни («страдания Ниобы или Пелопидов, или события Троянской войны, или что-то другое в этом роде») можно рассматривать как наказание со стороны богов, которое непременно приносит пользу тем, кого наказывают. Что эта польза состоит именно в их моральном улучшении, здесь не говорится, но с учетом Т2, а также того, что другие трактовки подобной «пользы» в платоновском корпусе не встречаются, вполне естественно допустить, что это так.

его злополучия (ἐν τῷ προσώπῳ καὶ ταῖς χερσὶ γραφεῖς τὴν συμφοράν), дадут ему столько ударов кнута, сколько покажется уместным судьям (μαστιγώθεις ὁπόσας ἂν δόξῃ τοῖς δικασταῖς), и нагим выставят за пределы страны (ἐκτὸς τῶν ὄρων τῆς χώρας γυμνὸς ἐκβληθήτω). Возможно<sup>15</sup>, понеся такое наказание, он станет лучше, так как будет вразумлен (τάχα γὰρ ἂν δοῦς ταύτην τὴν δίκην γένοιτ' ἂν βελτίων σωφρονισθείς). Ведь ни одно наказание (δίκη), причиняемое согласно закону (κατὰ νόμον), не осуществляется ради [причинения] зла (ἐπὶ κακῶ), но, по-видимому, производит одно из двух [действий] — оно делает того, кто понес наказание, либо лучшим, либо менее испорченным (ἢ γὰρ βελτίονα ἢ μοχθηρότερον ἦττον ἐξηργάσατο τὸν τὴν δίκην παρασχόντα)» (Lg. 854d1–e1).

Из всего этого, на мой взгляд, можно сделать вывод, что в платоновском корпусе с достаточной степенью систематичности формулируется педагогическое понимание наказания, основные моменты которого сводятся к следующему: идет ли речь о социальной (Т4(а–с); Т6) или метафизической ретрибуции, причем как потусторонней (Т4(а)), так и посюсторонней (Т5), brutальные страдания<sup>16</sup>, справедливо причиняемые морально дурному агенту, приносят ему пользу или благо<sup>17</sup>, которое состоит в том, что он становится морально лучше, т.е. либо вовсе избавляется от порока и становится добродетельным<sup>18</sup>, либо, как минимум, делается менее порочным, чем прежде<sup>19</sup>; наоборот, если агент избегает справедливого наказания, это является злом для него самого,

<sup>15</sup> Из контекста достаточно ясно, что это «возможно» (τάχα) вовсе не ставит под сомнение исправительную функцию наказания в данном случае (pace Corlett 2010: 8 и ср. Mackenzie 1981: 200, п. 76). Но, разумеется, наказание как исправительная мера вовсе не обязательно должно быть стопроцентно эффективным (ср. Brickhouse & Smith 1996: 105), подобно тому как и лечение физически больного человека вовсе не обязательно приводит к выздоровлению.

<sup>16</sup> Grg. 473c1–5, 480c6–d3, 525b7–c1; R. 380a5–7, 615a5–b6; Lg. 854d2–4; ср. Lg. 862d4–7.

<sup>17</sup> Grg. 477a2–4, 527b7–c1; R. 380b1–6; Lg. 854d5–6.

<sup>18</sup> Grg. 477a5–8, 478b1, d4–7, 479d1–2, 480c4–5, d5–6, 525b2; R. 445a3–4, 591b1–7; Lg. 944d2–3; Prt. 325a7.

<sup>19</sup> Lg. 854d6–e1, 934a7–b3; ср. 957e2–3.

потому что порок только сильнее укореняется в его душе<sup>20</sup>; если же он уже настолько порочен, что совершенно «неисцелим» (*ἀνίκατος*)<sup>21</sup>, то адекватной формой социальной ретрибуции по отношению к нему будет смерть<sup>22</sup>, а метафизической — вечные муки в Аиде<sup>23</sup>, причем обе эти меры все же имеют педагогический аспект, поскольку способствуют моральному исправлению все еще «исцелимых» агентов<sup>24</sup>.

Естественно поставить вопрос, — и здесь мы переходим к обсуждению тезиса III, — какие основания есть у Платона для того, чтобы допускать такую трактовку наказания. Чаще всего он формулирует ее без какой бы то ни было дополнительной аргументации в ее пользу. Единственное исключение представляет собой диалог «Горгий», где демонстрируется, каким образом эта концепция может быть встроена в контекст эвдемонистического перфекционизма, т.е. этической парадигмы, которую Платон, на мой взгляд, разделял с большинством античных философов после Сократа (за исключением гедонистов). На базовом уровне эта парадигма предполагает, что:

1. Все люди стремятся к своему счастью и избегают несчастья<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> *Grg.* 476a4–6, 478e4–479a4, 479d3–6, 509b2–3; *R.* 591a10–b1.

<sup>21</sup> *Grg.* 480b2, 512a7, 525c2–4, 526b8; *R.* 410a3, 615e3; *Lg.* 735e3, 854e4, 862e1, 941d4, 942a4; *Prt.* 325a8; *Phd.* 113e2. Ср. *Lg.* 731b–d.

<sup>22</sup> *R.* 410a3–4; *Prt.* 325b1; *Lg.* 735e2, 854e7, 863a2, 942a4. В *Lg.* 957e4–958a1 сама смертная казнь преподносится как «лекарство» (*ἰαμα*) для тех, кого нельзя исцелить или перевоспитать другими средствами (что, впрочем, должно подразумеваться и в *Grg.* 480d2–3). Вообще Платон, как правило, настаивает, что несправедливо порочному человеку не стоит жить (*Grg.* 512ab; *Cri.* 47e–48a; *R.* 445ab), а потому смерть является благом для него самого (*R.* 410a3–5; *Lg.* 854c3–5, 862e3–4).

<sup>23</sup> *Grg.* 525c5–6; *R.* 615c5–616a4; *Phd.* 113e1–6.

<sup>24</sup> *Grg.* 525b2–4, c2–8; *Lg.* 854e7–a2, 862e4–6, 934b1–2; ср. *Lg.* 728c5; *Prt.* 324b5.

<sup>25</sup> *Smp.* 205a; *Euthd.* 278e; *Meno* 77e–78a; *Er.* (sp.) 393e. С учетом тезиса 2 сюда можно отнести также тексты, согласно которым все люди стремятся к собственному благу и избегают собственного зла: *Grg.* 468bc, 499e–500a; *Smp.* 205d–206a; *Meno* 78b; *Phlb.* 20d; *Prt.* 358c–e; *Hipparch.* (sp.) 227b–d, 229e.

2. Счастье состоит в обладании и пользовании благами, а несчастье — разновидностями зла<sup>26</sup>.
3. Благо понимается как объективно совершенное и упорядоченное состояние того или иного сущего (его «добродетель»), а зло — как объективно несовершенное и беспорядочное состояние (его «порок») <sup>27</sup>.
4. С эвдемонистической точки зрения душевное благо и зло всегда важнее, чем телесное и имущественное<sup>28</sup>.

На основе примерно таких общих предпосылок Сократ в «Горгии» пытается показать, что:

5. Обладание моральным пороком, т.е., собственно, душевным злом — величайшее зло для самого агента<sup>29</sup>.
6. Справедливое наказание ( $\alpha$ ) является благом для самого агента, поскольку ( $\beta$ ) избавляет его от порока и способствует его добродетели (тем самым, уменьшая его несчастье и способствуя его счастью)<sup>30</sup>.

Если вообще принимать базовые допущения эвдемонистического перфекционизма (1–4), из них достаточно естественно вытекает тезис 5, однако о тезисе 6 этого сказать нельзя. Чтобы обосновать  $6(\alpha)$ , Сократ должен сделать ряд дополнительных допуще-

---

<sup>26</sup> *Smp.* 204e–205a; *Euthd.* 279a, 280d; *Meno* 78ab; *Lg.* 631b, 697ab; *Alc.* I (sp.) 116b; *Def.* (sp.) 412d10. Ср. *Grg.* 496b.

<sup>27</sup> *Grg.* 504a–d, 506c–507b; *Meno* 87e; *R.* 444de; ср. *R.* 335b–e, 601d; *Lg.* 961d; *La.* 189e–190c; *Alc.* I (sp.) 133b.

<sup>28</sup> Разновидности блага и зла упорядочены иерархически, причем душевное ставится на первое место (*Grg.* 477bc; *Lg.* 631b–d, 697ab, 743e–744a, 870a–c; *Epin.* (sp.) 979c; *Ep.* VII (sp.) 355a–c). Кроме того, телесные и имущественные блага вообще могут приносить пользу только тому, кто добродетелен (*Grg.* 513e–514a; *Euthd.* 281de; *Meno* 88cd; *Lg.* 631b–d, 661a–c; *Mx.* 246e; *Erx.* (sp.) 397e). Соответственно, счастье или несчастье человека определяется прежде всего тем, добродетелен он или порочен (*Grg.* 479e, 507bc, 508ab; *R.* 353e–354a, 576b–e, 580bc; *Lg.* 660e, 661de, 711de, 742de, 899de; *Alc.* I (sp.) 134ab; *Ep.* VII (sp.) 335d).

<sup>29</sup> *Grg.* 469b8–9, 477a7–e6, 478d4–e5, 479c8–d6, 480d6, 509b1–3, 511a1–3; ср. *R.* 366e–367a; *Lg.* 661bc, 731c.

<sup>30</sup> T1(a–d) выше. См. в целом *Grg.* 476a–479e.

ний<sup>31</sup>, но даже в этом случае  $6(\beta)$  остается просто постулатом<sup>32</sup>. Другими словами, Сократ приводит аргументацию в пользу того, что справедливое наказание есть *некоторое* благо для порочного человека, но он не предлагает *никакой* эксплицитной аргументации в пользу того, что это благо должно состоять *именно* в моральном исправлении его души, а также в пользу того, что наказание, в том числе максимально brutальное, *действительно* фактически способствует такому исправлению.

Остается строить лишь гипотетические предположения относительно того, почему Сократ не чувствует никакой необходимости обосновывать  $6(\beta)$ . Можно, например, сказать, что в перфекционистском контексте этот тезис в значительной степени напрашивается сам собой, стоит только допустить  $6(\alpha)$ : если справедливое наказание действительно является благом для порочного человека, то *в чем еще* могло бы заключаться это благо, как не в моральном исправлении его души? В конечном счете, с перфекционистской точки зрения благо по определению и есть либо некоторая «добродетель» (3), либо, как минимум, то, что ей инструментально способствует, но достаточно очевидно, что наказание (например, бичевания или штрафы и т.п.) едва ли способствуют «добродетелям» тела и имущества, т.е. здоровью и богатству<sup>33</sup>. Скорее наоборот. Стало быть, если уж оно вообще способствует *какому-то* благу ( $6(\alpha)$ ), им может быть только «добродетель» души, т.е. моральное совершенство. Проблема этого рас-

---

<sup>31</sup> Во-первых, Сократ постулирует, что качественные характеристики любого претерпевания аналогичны характеристикам соответствующего ему действия (*Grg.* 476d), и, стало быть, претерпевание справедливого наказания также справедливо (*Grg.* 476e). Во-вторых, он допускает, что все справедливое прекрасно (*Grg.* 476b; e), а прекрасное есть то, что приносит агенту либо удовольствие, что в данном случае невозможно, либо благо (*Grg.* 475a). Отсюда вытекает, что претерпевание справедливого наказания, раз уж оно прекрасно, должно приносить претерпевающему агенту *некое* благо (*Grg.* 477a). Что эти допущения далеки от самоочевидности, ясно уже из *Lg.* 859c–860b и *Arist. Rh.* 1366b31–33.

<sup>32</sup> Ср. Dodds 1959: 253, ad 477a5.

<sup>33</sup> В связи с перфекционистской трактовкой телесных и имущественных благ и зол ср. *Grg.* 477bc, 479b3–4, 499d7, 504c9, 506d5, 517e8–9.

суждения, разумеется, просто в том, что оно игнорирует эмпирическое неправдоподобие  $\beta$ . Какие, собственно, есть фактические основания полагать, что brutальные наказания, — к примеру, «многочисленные, тяжелые и разнообразные пытки» (Т4**(b)**) или просто «удары кнута» (Т6) — и в самом деле нравственно улучшают подвергаемого им агента или хотя бы вообще способны на это? Настаивать на том, что это должно быть так, просто потому что Сократ теоретически обосновал  $\alpha$ , значит, в сущности, считать, что, если факты не соответствуют теории, то тем хуже для фактов. Скорее эмпирическое неправдоподобие  $\beta$  должно было бы поставить под сомнение правильность всей предшествующей сократической аргументации в пользу  $\alpha$ .

На мой взгляд, наиболее вероятный ответ на подобные недоумения состоит в том, что допущение исправительной функции brutального наказания может выглядеть довольно естественным в контексте часто встречающейся у Платона аналогии между судебным искусством и медициной. Перфекционистская концепция блага (3) предполагает, что моральная добродетель представляет собой объективно совершенное состояние души, которое выполняет для нее ту же роль, что физическое здоровье для тела, тогда как моральный порок, напротив, есть объективно несовершенное состояние души, аналогом которого в случае тела является физическая болезнь<sup>34</sup>. Эта логика стоит за типичной для платоновского корпуса трактовкой моральной добродетели и порока как, соответственно, «здоровья» ( $\psi\upsilon\lambda\iota\alpha$ ) и «болезни» ( $\nu\omicron\varsigma\omicron\varsigma$ ) души<sup>35</sup>, а, с другой стороны, физического здоровья и болезни — как «добродетели» ( $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ ) и «порока» ( $\kappa\alpha\kappa\iota\alpha$ ;  $\lambda\omicron\nu\eta\rho\iota\alpha$ ) тела<sup>36</sup>. Данная аналогия распространяется также и на искусства ( $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\alpha$ ), цель которых состоит в том, чтобы переводить как душу, так и тело из «порочного» в «добродетельное» состояние, т.е. как раз на судеб-

<sup>34</sup> Ср. в особенности *Grg.* 504cd и *R.* 444cd.

<sup>35</sup> *Grg.* 479bc, 480a–c; *R.* 409a, 444de; *Lg.* 862c; *Ti.* 86b–d; *Sph.* 228b–e.

<sup>36</sup> *R.* 609c–e; *Lg.* 906c; *Grg.* 477bc и см. в целом прим. 33.

ное (δικαστική) и медицинское (ιατρική) искусства<sup>37</sup>. Вероятно, в рамках такого подхода допущение, что эти искусства добиваются своих целей аналогичными методами, могло казаться достаточно самоочевидным: если уж

А) страдания, причиняемые пациенту врачом, способствуют его исцелению от телесной болезни,

то, стало быть, и

В) страдания, к которым приговаривает преступника судья, выполняют схожую функцию, способствуя его исцелению от «болезни» души, т.е. морального порока.

Тезис А — особенно с учетом того, что в эпоху Платона не существовало эффективной анестезии — мог не вызывать серьезных сомнений, как показывает следующее место из «Горгия»:

Т7 «Сократ. А лечиться — приятно (τὸ ἰατρεύεσθαι ἡδύ) и те, кто лечится, испытывают радость (χαίρουσιν οἱ ἰατρευόμενοι)? — Пол. Мне кажется, нет. — Сократ. Но уж во всяком случае это полезно (ὠφέλιμόν). Как по-твоему? — Пол. Да. — Сократ. Ведь [тот, кто лечится], избавляется от большого зла (Μεγάλου γὰρ κακοῦ ἀλλάσσεται), так что целесообразно вытерпеть боль и быть здоровым (λυσιτελεῖ ὑπομείναι τὴν ἀλγηδόνα καὶ ὑγιῆ εἶναι). — Пол. Как же иначе?» (Grg. 478b7–c3).

Соответственно, Сократ мог далее перейти к В (ср. Т1(с)) просто по аналогии, которая казалась ему слишком естественной, чтобы обосновывать ее эксплицитно.

Если это так, то есть целый ряд причин для того, чтобы признать подобный подход неудовлетворительным. Во-первых, умозаключение по аналогии в любом случае не может выступать в роли строгого доказательства. Во-вторых, аналогия между А и В не работает просто потому, что А ошибочно: неверно, что в случае

---

<sup>37</sup> Grg. 464a–c, 477e–478d, 480ab; R. 408c–410a; Sph. 228e–229a. Ср. Lg. 957e–958a.

с врачебным искусством именно *сама* боль является средством исцеления пациента. Скорее ее следует трактовать как неприятный эпифеномен лечебного процесса, который в принципе может быть успешно осуществлен и без нее (как показывает анестезия)<sup>38</sup>. В-третьих, сама мысль о том, что морального агента можно *по-настоящему* нравственно усовершенствовать, причиняя ему brutальные страдания, абсурдна, если исходить из интерналистских представлений о моральной мотивации. С интерналистской точки зрения подлинное моральное совершенство подразумевает, что агент избегает морального зла *как такового* и стремится к моральному благу *ради него самого*, а вовсе не потому, что не хочет испытывать ретрибутивное страдание, которого может опасаться в противном случае. Если же им на самом деле движет только такого рода экстерналистская мотивация, то это означает, что в глубине души он по-прежнему остается порочным (например, ничто не удержало бы его от совершения зла, если бы он не боялся наказания и т.п.). В таком случае непонятно, каким образом можно было бы надеяться сформировать в ком бы то ни было подлинно моральную мотивацию, по определению не апеллирующую к экстерналистским мотивам типа страдания, воздействуя на него *именно* страданием. Причинение страдания, с этой точки зрения, может привести лишь к устрашению, которое в лучшем случае удерживает агента от совершения аморальных поступков во внешнем мире, но нисколько не способствует настоящему нравственному преображению, т.е., собственно, изменению их душевного состояния из порочного в добродетельное<sup>39</sup>.

По-видимому, примерно такая аргументация и является одной из причин, исходя из которых Роу приходит к выводу, что Сократ в «Горгии» никак не может приписывать исправитель-

---

<sup>38</sup> Ср. Tenkku 1956: 93; Saunders 1991: 164.

<sup>39</sup> Ср. цитату из романа Джордж Элиот «Феликс Холт», которую приводит Saunders 1991: 135, n. 282: «Люди не приходят к раскаянию и не учатся ненавидеть самих себя, если им исполосовать спину плетью. Скорее они учатся ненавидеть плеть» (Men do not become penitent and learn to abhor themselves by having their backs cut open with the lash; rather, they learn to abhor the lash).

ный характер brutальным ретрибутивным практикам<sup>40</sup>. Однако, как я пытался показать, это просто противоречит данным текста. Можно было бы попытаться снять эту проблему, предположив, что, когда Платон говорит о нравственном «улучшении» или «исцелении» человеческой души при помощи brutального наказания, он и имеет в виду всего лишь психологический эффект устрашения, заставляющий человека в большей или меньшей степени воздерживаться от аморальных поступков исходя из сугубо экстерналистских оснований. Некоторые платоновские тексты, как кажется, могут свидетельствовать в пользу такой гипотезы<sup>41</sup>. Однако предположить, что Платон вовсе не разделял интерналистские критерии морального совершенства, едва ли возможно, потому что в платоновском корпусе уже сфор-

<sup>40</sup> Roy, с одной стороны, исходит из того, что brutальные наказания могут способствовать лишь устрашению, а не настоящему нравственному исправлению (Rowe 2007: 144–145, 151), а с другой — обращает внимание на то, что в некоторых местах (*Grg.* 478e–479a, 505c, 509b–e, 521d–522a) Сократ, возможно, подразумевает под «наказанием» риторическую и философскую практику переубеждения (Rowe 2007: 149–151; ср. в этой связи Mackenzie 1981: 185–186; Saunders 1991: 165–167; Sedley 2009: 60–61). Можно спорить относительно интерпретации тех или иных конкретных мест в «Горгий», но в целом несомненно, что методы нравственного исправления, упоминаемые в платоновском корпусе, не сводятся к одному лишь причинению страданий и включают в себя в том числе и риторические или диалектические методы воздействия (см. прим. 44). Это, однако, никак не отменяет того факта, что во многих текстах, включая «Горгий» (ср. T4(a–c)), в качестве средства нравственного исправления явно предлагается само brutальное наказание. В сущности, аргументация Roy строится по следующей схеме: 1. С. утверждает *p*. 2. *p* не имеет смысла. 3. С. утверждает еще и *q* как альтернативу *p*. 4. Следовательно, С. на самом деле вовсе не утверждает *p*, а только *q*. Но это явно некорректное рассуждение: 4 не следует, даже если согласиться с 2 и 3, потому что тезис 1 в любом случае фактически верен.

<sup>41</sup> Например, формулировка «чтобы другие, видя, как он страдает от всего, что терпит, *устрашившись* становились лучше (*φοβούμενοι βελτίους γίνονται*)» в *Grg.* 525b3–4 (ср. T4(a)) явно подразумевает, что моральное «улучшение», о котором здесь идет речь, достигается просто путем устрашения, и во всех тех случаях, когда у Платона говорится, что brutальное наказание одних агентов способствует исправлению других (ср. прим. 24), вряд ли может иметься в виду что-то другое. О распространенности подобных представлений в эпоху Платона см. Saunders 1991: 120, 133.

мулирована как раз интерналистская по сути концепция «истинной добродетели» (ἀληθῆς ἀρετή), стремление к которой не может быть мотивировано страхом перед страданием<sup>42</sup>. Альтернативное решение этой проблемы могло бы состоять в допущении, что Платон видел в устрашении посредством brutального наказания всего лишь подготовительный этап процесса перевоспитания, который затем должен быть продолжен риторическими и диалектическими средствами<sup>43</sup>. Однако, на мой взгляд, и эта гипотеза малоубедительна: безусловно, Платон допускает, что *наряду с* brutальной ретрибуцией нравственному совершенствованию может способствовать *еще и* риторическое или диалектическое убеждение<sup>44</sup>, но непосредственно в тех местах, где он приписывает исправительную функцию brutальным наказаниям (ср. Т4–6), они преподносятся как *вполне самостоятельное* средство морального исправления, а вовсе не как предварительное и скорее вспомогательное условие воспитательного процесса, в котором главная роль должна быть отведена риторике и диалектике. Если согласиться с этим, то проблема сохраняется. Ясным остается лишь то, что, с одной стороны, Платон действительно приписывал brutальному наказанию исправительную функцию, а, с

---

<sup>42</sup> *Phd.* 68d–69b; *R.* 554de. Ср. Saunders 1991: 165, 176. Эвдемонистический перфекционизм в целом способствует таким выводам, поскольку предполагает, что человеку целесообразно стремиться к добродетели ради нее самой и избегать порока как такового (например, *R.* 358a, 366e, 367c–e, 427d; ср. прим. 28).

<sup>43</sup> Различные версии этой гипотезы формулируют Saunders 1991: 172–177, 187; Brickhouse & Smith 1997: 102–104; Sedley 2009: 62–64.

<sup>44</sup> Ср. в особенности *Lg.* 862d, где утверждается, что задача наилучших законов состоит в том, чтобы заставить людей «делами или словами, удовольствиями или страданиями, почестями или бесчестьем, имущественными пенями или дарами или же вообще каким бы то ни было способом» (εἴτε ἔργοις ἢ λόγοις, ἢ μεθ' ἡδονῶν ἢ λυπῶν, ἢ τιμῶν ἢ ἀτιμιῶν, καὶ χρημάτων ζημίας ἢ καὶ δώρων, ἢ καὶ τὸ παράπαν ᾧτινί τρῶσι) ненавидеть несправедливость и любить справедливость. В пользу того, что в целом нравственное воспитание в правильном государстве должно сочетать убеждение и насилие, см. *Grg.* 517b; *Plt.* 296a–d; 304d; *Lg.* 718b, 722b.

другой, не чувствовал особой необходимости доказывать, что она у него фактически есть или хотя бы может быть.

---

Литература

- Brickhouse T.C., Smith N.D. (1997), "The Problem of Punishment in Socratic Philosophy", in M.L. MacPherran (ed.), *Wisdom, Ignorance and Virtue: New Essays in Socratic Studies*, 95–108. Edmonton: Academic Printing & Publishing.
- Corlett, J.A. (2010), "Punishment and the Socratic Roots of Retributivism", in J. Ryberg, J.A. Corlett (eds.), *Punishment and Ethics: New Perspectives*, 1–15. Palgrave Macmillan.
- Dodds, E.R. (ed.) (1959), *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackenzie, M.M. (1981), *Plato on Punishment*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Mackie, J.L. (1982), "Morality and the Retributive Emotions", *Criminal Justice Ethics* 1.1: 3–10.
- Rowe, C. (2007), *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge University Press.
- Ryberg, J. (2004), *The Ethics of Proportional Punishment*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers.
- Saunders, T.J. (1991), *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford: Clarendon Press.
- Tenkku, J. (1956), *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*. Helsinki: Societas Philosophica.