

Андрей Серёгин

Перфекционистская концепция
блага в платоновской этике

Цель моей статьи — описать перфекционистскую концепцию блага, как она проявляется в целом ряде платоновских текстов. Но предварительно нужно сделать одно методологическое замечание. Существует много различных подходов к тому, как следует интерпретировать платоновские тексты. Основное различие можно провести между традиционным догматическим подходом с одной стороны и драматическим или диалогическим подходом с другой. В рамках первого считается возможным установить философскую позицию самого Платона исходя из текстов диалогов, и основной акцент делается на логическом анализе концептуального содержания высказываний главных персонажей этих диалогов, прежде всего Сократа и других протагонистов. Второй делает акцент на комплексном литературном анализе каждого диалога как целого и порой доходит до радикального антидогматизма, т.е. до отрицания самой возможности идентифицировать авторскую позицию в диалогическом тексте. Моя статья выдержана в традиции догматического подхода, причем в его унитаристском варианте. Другими словами, я считаю возможным сопоставлять тексты со схожим концептуальным со-

держанием — в данном случае, тексты, касающиеся перфекционистской концепции блага — которые находятся в разных диалогах, абстрагируясь от их специфического контекста в каждом отдельном диалоге и игнорируя сложный вопрос об эволюции платоновских взглядов. И, разумеется, я считаю, что та концепция, о которой я буду говорить, отражает мысль самого Платона. Таким образом, я догматик.

Собственно, как раз в духе догматического унитаризма мне и хотелось бы показать в этой статье, что перфекционистская концепция блага, эксплицитно сформулированная в двух базовых в этом отношении текстах (одно место находится в «Горгии», а другое — в финале I книги «Государства») предполагается, хотя и менее отчетливым образом, во многих других местах платоновского корпуса, и это подтверждает ее значимость для платоновской мысли в целом, а прежде всего — для ее этического аспекта. Но предварительно я бы хотел сформулировать, что именно я имею в виду под платоновским перфекционизмом. Применительно к Платону перфекционизмом я называю позицию, которую можно описать как совокупность следующих тезисов:

1. Для каждого сущего благом является некоторая потенциально присущая ему объективная онтологическая структура его устройства, которую можно описать как «порядок» (κόσμος) или «строй» (τάξις) этого сущего, а также как его «добродетель» или «совершенство» (ἀρετή). Я бы назвал это структурно-онтологической концепцией блага. Я говорю «потенциально присущая», потому что фактически сущее может находиться в беспорядочном и несовершенном состоянии, которое, соответственно, следует считать злом для него.

2. Наличие этого порядка или добродетели в сущем делает его хорошим в своем роде. Это можно назвать перфекционистской функцией блага. Соответственно, зло есть то, наличие чего в сущем портит его или делает его плохим в своем роде. В связи с этим вторым тезисом можно сразу же отметить, что моральную добродетель Платон мыслит именно на этой основе, то есть как

специфическую упорядоченность и добродетель такого сущего, как человеческая душа.

3. Когда речь идет о сущих, относящихся к плану становления, т.е. в принципе подверженных гибели, указанное благо способствует сохранению их существования, а зло — их гибели.

4. Наконец, указанное благо есть то, что позволяет сущему хорошо выполнять его объективную функцию или телеологическое назначение (ἔργον).

Переходя непосредственно к текстам¹, можно сказать, что первые два тезиса отчетливо сформулированы в первом из вышеупомянутых двух базовых текстов, т.е. в *Gorg.* 506c–507a:

Сократ. ...Приятное и благо (τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν) — одно и то же? — Нет, не одно и то же, как мы согласились с Калликлом. — Надо ли делать приятное ради блага или благо ради приятного? — Приятное ради блага (τὸ ἀγαθὸν ἕνεκα τοῦ ἡδέος). — Приятное есть то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся (Ἡδὺ δὲ ἐστὶν τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα), а благо — то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими (ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν)? — Совершенно верно. — Но хорошими-то и мы, и все остальное, что хорошо, являемся благодаря появлению некой добродетели (Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστὶν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης)? — Во всяком случае, мне это кажется необходимым, Калликл. — Но, уж конечно, добродетель-то каждого [сущего], и утвари, и тела, да и души, и всякого живого существа (ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῆς καὶ ζώου παντός), наилучшим образом появляется в чем-либо не как попало, но благодаря слаженности, правильности и искусству (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ), которое уделено каждому из них. Не так ли? — По-моему, так. — Итак, благодаря слаженности (τάξει) добродетель каждого [сущего] (ἢ ἀρετὴ ἐκάστου) есть [нечто] слаженное и упорядоченное (τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον)? — Я бы сказал, что да. — Стало быть, некий порядок (κόσμος τις), возникший в каждом [сущем], свой для каж-

¹ При цитировании я ориентируюсь на переводы, представленные в Платон 1994, но часто существенно меняю их ради большей букввальности и терминологического единообразия.

дого (ἐγγενόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκεῖος), делает хорошим каждое из сущих (ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων)? — Думаю, что так. — Стало быть, и душа, обладающая своим собственным порядком (κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς), лучше неупорядоченной (ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου)? — Непременно. — Но [душа], обладающая порядком — упорядоченная (ἢ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία)? — Иначе быть не может. — А упорядоченная — это умеренная (Ἡ δὲ γε κοσμία σώφρων)? — Несомненно. — А умеренная душа, стало быть, хорошая (Ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθὴ) (506c6–507a2).

В конце этого отрывка уже видно, как платоновский Сократ дедуцирует моральную добродетель умеренности из общего понятия порядка, и далее он делает то же самое применительно к остальным кардинальным добродетелям. В целом из этого текста вытекает, что к числу тех сущих, к которым применима структурно-онтологическая концепция блага, относятся души и тела, живые существа и σκεῦος (букв. «утварь»), что в принципе можно рассматривать как обозначение артефактов или даже неодушевленных вещей вообще в широком смысле. Кроме того, выражение ἕκαστον τῶν ὄντων («каждое из сущих») в финале этого отрывка позволяет допустить, что эту концепцию можно отнести к сущим вообще. Еще до этого в *Gorg.* 504a–d Сократ в схожем смысле говорит о порядке дома, судна, тела и души, подытоживая свое рассуждение следующим образом:

...Мне кажется, что название разновидностей порядка в теле — «здоровое», из которого в нем и возникает здоровье и остальная добродетель тела (ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος). Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А разновидностям слаженности и порядка в душе [название] — «законное» и «закон», благодаря которым [люди] становятся законопослушными и порядочными, а это и есть справедливость и умеренность (Таῖς δὲ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμοι γίγνονται καὶ κοσμίοι ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη). Верно или нет?

Калликл. Верно (504c7–d4).

Второй тезис (благо есть то, что делает сущее хорошим), как мы видели, формулируется Сократом так:

Приятное есть то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся (Ἡδὺ δὲ ἐστὶν τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα), а благо — то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими (ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν) (506c9–d2).

В данном случае перфекционистская концепция блага противопоставляется Сократом понятию удовольствия и, таким образом, рассматривается как альтернатива гедонистической концепции блага. Сократ уже использовал это перфекционистское понятие блага в одном из аргументов против гедонизма Калликла, в контексте которого он, среди прочего, говорит:

...хороших ты зовешь хорошими не по причине ли присутствия благ, так же как красивыми — тех, в ком присутствует красота? (...τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοῦς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῆ;) (Gorg. 497e1–3);

Из этого в 498de Сократ заключает, что если бы удовольствие было благом, то наличие его в душе некоторого человека делало бы этого человека хорошим. А именно, из гедонистического тезиса «Благо — это удовольствие, а зло — страдания» (τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνίας) (498d3–4) он делает вывод, что те, кто радуется, — хорошие люди (ἀγαθοὶ εἰσὶν οἱ χαίροντες), потому что в них присутствует удовольствие, т.е. благо (πάρεστιν τὰγαθὰ, αἱ ἡδοναί) (498d5–7; e2–3), а те, кто огорчается, — плохие люди (κακοὶ δὲ οἱ ἂν ἀνιῶνται), потому что в них присутствует страдание, т.е. зло (πάρεστιν τὰ κακὰ, αἱ λῦπαι) (498d8–e3). В «Горгии» Сократ использует это заключение лишь как элемент более сложной аргументации против гедонизма, на которой я сейчас не буду останавливаться здесь. Но в «Филебе» он использует аналогичное заключение уже как самостоятельный аргумент против гедонизма, усматривая очевидную нелепость в том, чтобы считать человека морально хорошим на том основании, что он испытывает удовольствие:

...[если допустить правоту гедонизма] не радующийся, но страдающий (τὸν μὴ χαίροντα, ἀλγοῦντα δέ) вынужден был бы сказать, что он дурен тогда, когда страдает (κακὸν εἶναι τότε ὅταν ἀλγῆ), хотя бы он был лучше всех (ἄριστος πάντων), а радующийся (τὸν χαίροντα), напротив, что, чем более он радуется тогда, когда радуется (ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, τότε ὅταν χαίρῃ), тем более он выделяется в отношении добродетели (τοσοῦτῳ διαφέρειν πρὸς ἀρετήν) (*Phil.* 55b5–c1).

Аргумент, на мой взгляд, не самый удачный, ибо он предполагает, что гедонист непременно должен разделять импликации перфекционистской концепции блага, т.е. считать, что благо человека делает его хорошим, тогда как гедонист совершенно не обязан это делать и может считать благом для человека просто то, от чего ему хорошо, т.е., говоря словами самого Сократа в «Горгии», «то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся» или испытываем удовольствие. Но уже это свидетельствует о том, насколько самоочевидной представляется Платону перфекционистская концепция блага.

Дополнительное свидетельство в пользу второго тезиса («Благо есть то, что делает хорошим») можно найти в «Хармиде»:

А разве может быть благом то, что не делает [людей] хорошими? — Конечно, нет (*Charm.* 160e11–12: Ἄρ' οὖν ἂν εἴη ἀγαθὸν ὃ μὴ ἀγαθοὺς ἀπεργάζεται; Οὐ δῆτα).

Соответственно, в *Charm.* 161a8–9 «умеренность» признается благом на том основании, что «она делает хорошими, а не плохими тех, в ком она присутствует» (Σωφροσύνη δέ γε ἀγαθόν, εἴπερ ἀγαθοὺς ποιεῖ οἷς ἂν παρῆ, κακοὺς δὲ μὴ).

Коррелирующее с этим представление о том, что зло есть то, что делает плохим, зафиксировано в «Горгии» в контексте уже упоминавшегося мной аргумента против гедонизма Калликла:

...хорошие, по твоим же словам, являются хорошими в силу присутствия благ, а плохие — [в силу присутствия] зол» (...τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν φῆς παρούσῃ εἶναι ἀγαθοὺς, καὶ κακοὺς δὲ κακῶν) (498d2–3).

Сократ. Ты утверждаешь, что плохие являются плохими по причине присутствия зол (Κακῶν δέ γε παρουσία φῆς σὺ εἶναι κακοὺς τοὺς κακοῦς)» (498e1–2).

Еще определеннее эта же позиция сформулирована в «Государстве», где Сократ говорит:

Все губительное и разрушительное — это зло, а сохраняющее и полезное — благо (Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθειρόν πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σφῆζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν).

— Да.

— Что же? Не говоришь ли ты о некоем зле и благе для каждой [вещи] (κακὸν ἑκάστῳ τι καὶ ἀγαθὸν λέγεις)? Например, для глаз — воспаление, для всего тела — болезнь, для хлебов — спорынья, гниение — для древесины, для меди и железа — ржавчина, словом, почти для всех [вещей] свойственное каждой зло и болезнь (σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἑκάστῳ κακὸν τε καὶ νόσημα)?

— Да.

— Значит, когда что-нибудь из подобных [зол] появится в чем-либо, оно и делает негодным то, в чем появилось (πονηρόν τε ποιεῖ ᾧ προσεγένητο)², и в конце концов разрушает и губит целиком (τελευτῶν ὅλον διέλυσεν καὶ ἀπώλεσεν).

— Как же иначе?

— Значит, свойственное каждой [вещи] зло и негодность губят каждую [вещь] (Τὸ σύμφυτον ἄρα κακὸν ἑκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν)...» (Resp. 608e3–609a10).

Поскольку перфекционистское благо по сути понимается как специфическая добродетель сущего, к числу свидетельств в пользу второго тезиса («Благо есть то, что делает хорошим») можно отнести те места в платоновских текстах, где утверждается, что добродетель делает хорошим. Опять-таки, мы уже встречали этот тезис в ключевом месте «Горгия»:

² Ср. также формулировку в 609b4–5: «если среди сущих мы найдем нечто, для чего существует зло, которое делает его испорченным (κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν)».

Но хорошими-то и мы, и все остальное, что хорошо, являемся благодаря появлению некой добродетели (506d2–4: Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστίν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης).

Это же представление проявляется в «Меноне», где Сократ говорит, что «благодаря добродетели мы являемся хорошими [людьми]» (ἀρετῇ γ' ἐσμὲν ἀγαθοί) (87e1), и в Лакете», где в связи с двумя другими персонажами этого диалога он говорит, что «добродетель, появившись в душах их сыновей, могла бы сделать их лучше» (...τοῖς ὑέσιν αὐτῶν ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς ἀμείνους ποιήσειε) (190b4–5). В этом последнем контексте Сократ проводит аналогию между перфекционистской функцией моральной добродетели, которая делает лучше человеческие души, и зрением, которое делает лучше глаз: «...зрение, появившись в глазах, делает лучше те [глаза], в которых оно появилось» (ὄψις παραγενομένη ὀφθαλμοῖς βελτίους ποιεῖ ἐκεῖνους οἷς παρεγένετο) (190a1–2). Имплицитно это означает, что зрение есть добродетель глаза. Эксплицитно мы можем найти это последнее утверждение в «Алкивиаде I», где Сократ называет «зрение» (ὄψις) (133b5) «добродетелью глаза» (ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ)³ (133b4) и опять-таки проводит параллель между ним и «мудростью», т.е. «добродетелью души» (ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία) (133b9–10).

Соответственно, если перфекционистское благо или добродетель есть то, что делает некое сущее хорошим (или, во всяком случае, лучше), то и причинять или доставлять некоторому субъекту благо, согласно Платону, значит не столько делать так, чтобы ему было хорошо, сколько прежде всего делать его хорошим как раз с точки зрения его специфической добродетели или перфекционистского блага. Это проявляется уже в том месте «Евтифрона» (*Euthyph.* 13b7–10), где забота о благе и пользе лошадей (ἐπ' ἀγαθῶ τινί... καὶ ὠφελίᾳ) понимается как забота о том, чтобы они «становились лучше» (βελτίους γίγνονται). Аналогичным образом причинять кому-либо зло или вред значит наносить ущерб именно

³ «Добродетель глаз» упоминается также в Resp. 353b6; c1–2. См. ниже.

его добродетели. Самое показательное в этом отношении место — это тот пассаж в I книге «Государства», где как раз этот тезис используется в контексте критики талиона: платоновский Сократ основывает свои утверждения, что «не дело справедливого человека вредить (βλάπτειν) — ни другу, ни врагу» (*Resp.* 335d11–12) или что «справедливо никому ни в чем не вредить (οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα... βλάπτειν)» (*Resp.* 335e5), исходя из того, что «[люди], если им нанесен вред, становятся хуже в отношении человеческой добродетели (Ἀνθρώπους δέ... βλαπτομένους εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν χείρους γίγνεσθαι)» (*Resp.* 335c1–2)⁴, или еще определеннее: «те из людей, друг мой, кому нанесен вред, обязательно становятся более несправедливыми (...τοὺς βλαπτομένους ἄρα, ὃ φίλε, τῶν ἀνθρώπων ἀνάγκη ἀδικωτέρους γίγνεσθαι)» (*Resp.* 335c6–7), а справедливые люди не могут сделать кого-либо несправедливым (*Resp.* 335c14–d2). Речь здесь, на мой взгляд, идет не о том, что когда один агент причиняет другому *неморальный* вред (например, страдание и т.п.), он тем самым опосредованно способствует еще и его *моральному* ухудшению. Скорее, под «вредом», который можно причинить другому, здесь изначально понимается *исключительно* ущерб для добродетели другого, т.е. его перфекционистского блага, а справедливость заключается как раз в том, чтобы никому не причинять подобного вреда⁵.

Перейдем к третьему тезису, согласно которому перфекционистское благо способствует сохранению существования сущих, а зло — их гибели (если они, конечно, вообще подвержены гибели). Выше уже цитировалось то место в «Государстве», где высказывается именно этот тезис (*Resp.* 608e–609a). В частности, обратим внимание на следующую формулировку:

⁴ Подобно тому, как кони, если им нанесен вред, становятся хуже в отношении добродетели коней (ср. 335b6–12).

⁵ В качестве дополнительного свидетельства значимости этого тезиса о перфекционистской функции добродетели можно упомянуть, что в школьном платоническом сочинении «Определения» добродетель определяется среди прочего как «состояние, при котором обладающее [им] называется хорошим» (411d2: ἕξις καθ' ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται).

...когда что-нибудь из подобных [зол] появится в чем-либо, оно и делает негодным то, в чем появилось (πονηρόν τε ποιεῖ ὃ̄ προσ-εγύνητο) (*Resp.* 609a6–7).

На мой взгляд, это можно понять в том смысле, что зло, трактуемое структурно-онтологически, т.е. как некий специфический беспорядок и несовершенство сущего, когда портит его, как бы расшатывает его структуру, лишает ее стабильности и тем самым в конечном счете может довести его до гибели, т.е. до прекращения существования в качестве данного сущего. Соответственно, если благо, напротив, сохраняет сущее в бытии, то это означает, что присущий сущему специфический порядок делает это сущее более устойчивым и менее подверженным изменениям. На самом деле Платон высказывает примерно такие же идеи (правда, не используя сами термины «благо» и «добродетель») в другом месте «Государства» в контексте доказательства неизменности бога, где, в частности, говорится следующее:

Стало быть, то, что находится в наилучшем состоянии (τὰ ἄριστα ἔχοντα), менее всего и изменяется, и движется под воздействием другого (ὕπο μὲν ἄλλου... ἤκιστα ἀλλοιοῦται τε καὶ κινεῖται)? Разве, например, тело от пищи, питья, трудов или же всякое растение — от солнечного тепла, ветра и тому подобных воздействий менее всего изменяется не в том случае, когда оно чрезвычайно здоровое и сильное (οὐ τὸ ὑγιέστατον καὶ ἰσχυρότατον ἤκιστα ἀλλοιοῦται)?

— Как же иначе?

— И разве не наиболее мужественную и разумную душу менее всего расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие? (Ψυχὴν δ' οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμοτάτην ἤκιστ' ἄν τι ἔξωθεν πάθος ταραξείεν τε καὶ ἀλλοιώσειεν;)

— Да.

— Даже и всякие составные [вещи] — утварь, постройки, одежда, если они хорошо сделаны и находятся в хорошем состоянии (τὰ εὖ εἰργασμένα καὶ εὖ ἔχοντα), на том же самом основании менее всего изменяются (ἤκιστα ἀλλοιοῦται) от времени и других воздействий.

— Это так.

— Итак, все, что от природы или благодаря искусству, или благодаря тому и другому находится в прекрасном состоянии, воспринимает от другого наименьшее изменение (Πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ’ ἄλλου ἐνδέχεται) (*Resp.* 380e3–381b2).

Опять-таки, в связи с тем что в контексте перфекционистской концепции блага понятия блага и добродетели фактически равнозначны, свидетельством в пользу третьего тезиса (благо есть то, что сохраняет сущее) можно считать также и следующее место из «Законов», где именно эта функция приписывается добродетели:

Афинянин. Однако, Клиний, применительно ко всякой [вещи] надо принять во внимание то, что в каждом из [ее] дел подобающим образом [ее] сохраняет (σωτῆρα τὸν εἰκότα ἐν ἑκάστοις τῶν ἔργων), как, например, в живом существе [таким началом] по природе являются главным образом душа и голова (ὡς ἐν ζῳῳ ψυχῇ καὶ κεφαλῇ, τὸ γε μέγιστον, λεφύκατον).

Клиний. Что ты хочешь сказать?

Афинянин. Их добродетель, надо думать, обеспечивает сохранение всякому живому существу (Ἡ τοῦτοιν ἀρετὴ δῆλου παντὶ παρέχει ζῳῳ σωτηρίαν).

Клиний. Как?

Афинянин. Душе, кроме всего остального, присущ ум, а голове, кроме всего остального, [присущи] зрение и слух. Короче говоря, ум, соединенный с прекраснейшими ощущениями и ставший [с ними] единым [целым], правильное всего мог бы быть назван сохранением всякого [живого существа] (σωτηρία ἐκάστων) (*Leg.* 961d1–10).

Косвенным свидетельством в пользу того же тезиса является и еще одно место из «Филеба», где утверждается, что благо — не удовольствие, потому что последнее сущностным образом связано со становлением и гибелью:

Сократ. Стремящийся к этому [т.е. к удовольствию] избирает, по-видимому, гибель и становление (Τὴν δὴ φθορὰν καὶ γένεσιν),

а не ту третью жизнь, в которой нет ни радости, ни печали (μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι), а только разумение (φρονεῖν), сколь возможно чистейшее.

Протарх. Да, Сократ, получается, видно, большая нелепость, если кто-нибудь преподносит нам удовольствие как благо (ἐάν τις τὴν ἡδονὴν ὡς ἀγαθὸν ἡμῖν τιθῆται)» (*Phil.* 55a5–11).

Другими словами, удовольствие не может быть благом, потому что оно связано с гибелью. Это имплицитно предполагает представление о том, что благо связано с сохранением существования⁶.

Наконец четвертый тезис, согласно которому благо позволяет существу хорошо выполнять его объективную функцию или телеологическое назначение (ἔργον, букв. «дело»), формулируется во втором из упоминавшихся мною в начале ключевых фрагментов, т.е. в финале I книги «Государства», где Сократ использует перфекционистскую концепцию блага для доказательства того, что справедливый человек счастлив, а несправедливый несчастен (на самом этом доказательстве я здесь останавливаться не буду):

Ну, вот скажи мне, есть, по-твоему, у коня какое-нибудь дело (δοκεῖ τί σοι εἶναι ἵπλου ἔργον)?

— По-моему, да.

— Не то ли ты счел бы делом коня или чего угодно другого (καὶ ἵπλου καὶ ἄλλου ὁποιοῦν ἔργον), что можно было бы сделать или только с его помощью или лучше всего [с ней] (ὃ ἄν ἢ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῆ τις ἢ ἄριστα)?

— Не понимаю.

— Да вот как: можешь ли ты видеть чем-нибудь иным, кроме глаз?

— Нет, конечно.

— Ну а слышать чем-нибудь иным, кроме ушей?

— Ни в коем случае.

⁶ Ср. также еще одно место из уже упоминавшегося выше школьного сочинения «Определения»: «Благо причина сохранения для сущих» (414e9: Ἀγαθὸν τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὄσιν).

— Не назовем ли мы это по справедливости их делами? (Οὐκοῦν δικάϊως [ἄν] ταῦτα τούτων φαιμέν ἔργα εἶναι;)

— Конечно.

— Ну а ветвь виноградной лозы можешь ли ты обрезать садовым и простым ножом и многими другими [орудиями]?

— Почему бы и нет?

— Но, я думаю, [ты ничем не обрежешь их] так хорошо, как особым серпом, который для этого и сделан.

— Это правда.

— Так не это ли мы сочтем его делом (τούτου ἔργου)?

— Да, сочтем.

— Теперь, я думаю, ты лучше поймешь, о чем я только что спрашивал, желая узнать, не то ли является делом каждой [вещи], что выполняет или только она, или [не только, но] лучше всего из остальных [вещей] (εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἴη ἔργον ὃ ἄν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται)?

— Понимаю и, мне кажется, это и является делом каждой вещи (τούτο ἐκάστου πράγματος ἔργον εἶναι) (*Resp.* 352d8–353b1).

Здесь мы видим, что ἔργον или объективная функция каждой вещи определяется исходя из двух критериев: либо это та функция, которую может выполнить только это сущее, либо та, которую оно может выполнить лучше всего. Герасимос Сантас довольно удачно назвал первую эксклюзивной, а вторую — оптимальной функцией сущего⁷. Связующей же нитью между этим представлением об объективной функции сущего и перфекционистской концепцией блага является то, что фактором, наличие которого и позволяет сущему хорошо выполнять его функцию, оказывается ἀρετή, т.е. всё та же добродетель или совершенство, благодаря которой сущее может должным образом выполнять свое предназначение:

Так не кажется ли тебе, что у каждой вещи, которой предписывается некое дело, есть и добродетель? (οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστῳ ᾧ φέρ καὶ ἔργον τι простέτακται;) Вернемся снова к тем

⁷ Santas 2001: 69.

же самым [примерам]: утверждаем ли мы, что у глаз есть некое дело? (ὀφθαλμῶν, φαμέν, ἔστι τι ἔργον;)

— Есть.

— Значит, у глаз есть и добродетель? (Ἄρ' οὖν καὶ ἀρετὴ ὀφθαλμῶν ἔστιν;)

— И добродетель.

— Ну, а у ушей есть некое дело? (ὠτῶν ἦν τι ἔργον;)

— Да.

— Значит, и добродетель? (Οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ;)

— И добродетель.

— Что же в отношении остальных [вещей]? [Разве дело обстоит] не так?

— Так.

— Погоди-ка. Разве глаза смогли бы когда-либо хорошо выполнять свое дело (ἄρ' ἂν ποτε ὄμματα τὸ αὐτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο), если у них нет свойственной им добродетели, но вместо добродетели – порок (μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετὴν, ἀλλ' ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν)?

— Да каким же образом? Ты, видимо, говоришь о слепоте вместо зрения.

— Какова бы ни была их добродетель, ведь я вовсе не об этом спрашиваю, а о том, не вследствие ли свойственной [им] добродетели будут хорошо выполнять свое дело выполняющие [его вещи], а вследствие порока — плохо (εἰ τῇ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ τὸ αὐτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα, κακίᾳ δὲ κακῶς).

— Это ты верно говоришь.

— Значит, и уши, лишенные своей добродетели, будут плохо выполнять свое дело (καὶ ὧτα στερόμενα τῆς αὐτῶν ἀρετῆς κακῶς τὸ αὐτῶν ἔργον ἀπεργάσεται)?

— Конечно

— Подведем ли мы и все остальное под это правило?

— По-моему, да (*Resp.* 353b2–d2).

Далее в 353de выясняется, что и у человеческой души есть ἔργον, а моральная добродетель есть то, что позволяет хорошо его выполнять. Я бы также обратил внимание на еще одно место в «Государстве», где понятие «добродетели» в схожем смысле связывается уже не с «делом» сущего, а с его «использованием»:

А добродетель, красота и правильность любой утвари [= неодушевленной вещи], живого существа или действия (ἀρετή καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως) соотносятся не с чем иным, как с тем использованием, ради которого что-либо сделано или возникло от природы (οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἦ πεποιημένον ἢ πεφυκός)?

— Это так (601d4–7).

Таким образом, перфекционистски понимаемое благо есть объективный порядок, объективное совершенство или добродетель сущего, наличие которой делает это сущее объективно хорошим в своем роде, способствует сохранению его существования и позволяет ему хорошо выполнять его функцию — либо данную ему от природы, либо ту, ради которой оно было создано человеком. Какова роль этой концепции в контексте платоновской философии вообще и платоновской этики в частности — это тема, которой можно было бы посвятить отдельную работу. Я бы вкратце и уже без приведения цитат отметил в этой связи всего два момента.

Во-первых, перфекционистская концепция блага — это объективистская концепция. Другими словами, перфекционистское благо само по себе есть благо для сущих, в том числе для живых существ и человека — не потому, что они сами так считают и не потому, что им от него субъективно хорошо, а напротив, совершенно безотносительно ко всем субъективным реакциям такого рода. Что это конкретно означает, удобно показать на примере здоровья, которое согласно этой концепции есть добродетель или совершенство тела. С точки зрения перфекционизма здоровье есть благо для человека не потому, что жизнь здорового человека субъективно приятнее, чем жизнь больного. Это было бы гедонистическое основание, а мы видели, что Платон противопоставляет перфекционизм и гедонизм. Здоровье есть благо исключительно потому, что объективно оно является совершенным и упорядоченным состоянием тела, и точка. Платон таким образом в решении вопроса о том, что есть благо для человека, игнориру-

ет, собственно, хорошо или плохо самому человеку. Что это так, довольно очевидным образом вытекает из того, что человека и его душу Платон исследует с точки зрения того же структурно-онтологического понятия блага, что и неодушевленные сущие, которым в принципе не может быть субъективно хорошо или плохо. Другой вопрос, насколько Платон последователен в этом своем перфекционизме, потому что в принципе во многих его текстах можно найти признаки того, что он готов пойти на определенный компромисс с гедонистической концепцией блага⁸. Но в какой степени это так и в чем именно мог бы заключаться этот компромисс, это отдельный сложный вопрос, а сам перфекционизм остается объективистской концепцией⁹.

Во-вторых, Платон тем не менее пытается представить это объективистски трактуемое перфекционистское благо как субъективно выгодное для человека или как законный объект его (правильно понятого) эгоистического интереса. На этом основан его базовый аргумент в пользу того, что справедливость и моральная добродетель всегда выгодны для самого справедливого и добродетельного агента (во всяком случае выгоднее, чем порок). Этот аргумент, среди прочего, предполагает, что поскольку справедливость и добродетель вообще есть совершенство человеческой души, человек субъективно заинтересован в том, чтобы стремиться к справедливости и добродетели, подобно тому как он очевидным образом субъективно заинтересован в том, чтобы стремиться к здоровью тела¹⁰.

Однако здесь возникает определенная проблема. Если, как считают многие философы в европейской традиции, субъективный интерес на базовом уровне немислим без некоторого отношения субъекта к собственному удовольствию¹¹, то становится

⁸ Например, в «Филебе» предлагается комплексная и плюралистическая концепция блага, включающая в себя и перфекционистские, и гедонистические компоненты (Phil. 66a–c).

⁹ Ср. Santas 2001: 70.

¹⁰ Ср. Gorg. 512ab, Crit. 47e–48, Resp. 445ab.

¹¹ Ср., например, Singer 2011: 50: «Способность страдать и получать удо-

непонятно, каким образом чистое перфекционистское благо, которое само по себе носит объективистский и антигедонистический характер, вообще могло бы быть объектом субъективного интереса. Например, если мы согласимся с тем, что человек очевидным образом субъективно заинтересован в том, чтобы стремиться к здоровью тела, то не носит ли этот интерес скорее гедонистический или, во всяком случае субъективистский характер? То, что Платон зачастую склонен идти на некоторый компромисс с гедонизмом, возможно, и есть его реакция на эту проблему. Но это в любом случае означало бы, что чистый перфекционизм терпит крах. Однако так ли это, нужно исследовать отдельно.

Литература

- Платон 1994 — *Платон. Собрание сочинений* в 4-х т. / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994.
- Santas 2001 — *Santas G. Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns.* Blackwell Publishers Inc., 2001.
- Singer 2011 — *Singer P. Practical Ethics.* Cambridge University Press, 2011.

вольствие от чего-нибудь есть предпосылка того, чтобы вообще иметь интересы, условие, которое должно быть выполнено, прежде чем мы вообще можем осмысленно говорить об интересах» (The capacity for suffering and enjoying things is a prerequisite for having interests at all, a condition that must be satisfied before we can speak of interests in any meaningful way).