

ДОБРОДЕТЕЛЬ И БЛАГО: ОБ ЭВОЛЮЦИИ ЭТИКИ ПЛАТОНА

Владимир Прокопенко

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

Актуальность. Исследования философии Платона уже давно перестали рассматриваться как исключительно историко-философские – слишком очевидна связь современной философской мысли с идеями Платона. К Платону, как к современнику, обращаются крупнейшие философы XX-XXI веков: Ж. Деррида, Ж. Рансьер, А. Бадью. Характерной чертой последних лет стало все более частое обращение современных философов именно к этической стороне учения Платона, что вполне объяснимо в контексте постмодернистской критики классической философской мысли [4].

В профессиональном историко-философском сообществе также не ослабевает интерес к этике Платона. В последние годы весьма значительные работы в этой области опубликовали такие известные авторы, как Д. Кейт [12], Л. Рабье [13], С. Сколников [14], Дж. Эннес [10]. Но обращает на себя внимание то обстоятельство, что в большинстве исследований последнего времени стал доминировать текстологический подход к философии Платона. Речь идет не о классическом филологическом анализе, а о своеобразных нарративоцентрических исследовательских стратегиях, которые, конечно, позволили достичь более глубокого понимания целого ряда особенностей творчества Платона, но одновременно сместили акцент с вопроса о том, что сказал Платон, на вопрос о том, как он это сказал. Применительно к платоновской этике это означает, что исследователи отчасти перестали замечать ее содержательную сторону. Кроме того, такое представление вырывает мысль Платона из исторического (социально-политического и культурного) контекста, в котором она родилась, создавая видимость полной автономии Платона как мыслителя. Из-за этого создается также ложное представление о том, что этика, политика и метафизика Платона полностью независимы друг от друга. Мы считаем необходимым восстановление разумного баланса в этом вопросе, что и определило характер нашей исследовательской цели и задач.

Цель и новизна. Главной целью нашей работы является анализ и осмысление генезиса и дальнейшей эволюции этики Платона, ставшей его ответом на разрушение нравственности в рамках общего кризиса греческого полиса в V в. до н.э., а также рассмотрение гипотезы о том, что специфический характер платоновской этики обусловлен ее ролью интегративного элемента, соединяющего в единое целое его метафизику и политику, благодаря чему этика словно растворяется в теле платоновской философии. Эта гипотеза до сих пор не попадала в поле зрения исследователей философии Платона. Особенно это касается последних десятилетий,

для которых нехарактерны работы обобщающего характера, и, особенно, – украинской историко-философской науки, которая крайне редко обращается к исследованию наследия классической греческой философии.

Основная часть. Этические вопросы занимают особенное место в платоновской философии: с постановки вопроса о добродетели Платон начинает свое философствование, к нему же он, в конце концов, в так называемых поздних диалогах и возвращается. Тематическое разнообразие платоновских диалогов скрепляется именно этической проблематикой, что позволило когда-то Э. Целлеру заявить, что вся философия Платона в целом – «с самого начала – этика» [16, с. 734]. Обсуждая этические проблемы, Платон всегда старается довести их до предельной остроты, предлагая при этом множество самых разных решений этих проблем, но никогда не останавливаясь на каком-то ответе как окончательном. Он всегда оставляет место для самокритики и обсуждения тех же самых вопросов, но в другом кругу объектов и на новом уровне. При этом, у Платона мы не видим законченного систематического учения о морали, равно как и рецептов нравственной жизни. Поэтому то, что мы, отчасти аллегорически, называем этикой Платона, не вполне соответствует пониманию этики даже в том смысле, в котором она понимается уже Аристотелем, как философия, касающаяся человеческих дел, и Платон часто, свободно и непринужденно использует этические определения для предметов, казалось бы, вовсе не этической природы.

Важное обстоятельство, касающееся этики Платона, состоит в том, что этические идеи Платона всегда высказываются им в строго определенном контексте или, правильнее говоря, контекстах. И, обращаясь к платоновскому учению о добродетели, мы должны представлять себе этот культурный, социальный, политический фон, на котором разворачивалась мысль Платона, а также и контекст личный, складывающийся из субъективного опыта, стремлений, целей, привязанностей, склонностей, привычек и так далее.

Согласно убеждению Платона, нельзя стать мудрым и искусным в любом виде деятельности, не приобщившись к добродетели (*aretè*). Слово *aretè* – одно из наиболее употребительных в лексиконе Платона, оно встречается в его сочинениях более шестиста раз, и уже это свидетельствует об исключительной его важности для Платона. В этом отношении Платон вполне традиционен, так как еще в архаические времена понятие *aretè* стало одним из основополагающих элементов греческой культуры. К примеру, у Гомера мы постоянно сталкиваемся с приводимыми им описаниями доблести героев как примерами *aretè*, которые были призваны служить образцом для подражания при воспитании мужества, честолюбия, героизма. Именно эти качества складывались в единое целое, образуя традиционное греческое понимание *aretè*, которое заключалось в идеале воинской доблести, присущей наилучшему, благородному (*aristos*). Оно органично связывалось со знатностью происхождения и наиболее ярко проявлялось в героических свершениях, прежде всего, в битвах. Наиболее достойных признавали героями, что делало их в некотором смысле бессмертными, другие довольствовались прижизненной славой, которая тоже свидетельствовала об *aretè*, о причастности к сообществу наилучших (*aristoi*).

Первоначально это была личная или родовая слава, которая, по мере развития полисных отношений, стала распространяться на полис в целом. Сверхпобеды в битвах и победы в гимнастических агонах свидетельствовали о том, что человек, род и полис, представляемые им, действительно обладают *aretè*. Успехи граждан полиса в общегреческих агонах свидетельствовали о процветании, «добротности» полиса, а их отсутствие – о кризисе, как это было, например, в Кротоне до прибытия туда Пифагора: «Косвенным отражением упадка, который переживал город после неудачной войны против Локров, является отсутствие кротонцев среди олимпийских победителей с 548 по 532 г. до н.э., в то время как раньше их было немало» [6, с. 25]. Ко времени Платона представление об *aretè* перестает связываться исключительно с воинской доблестью, со знатностью происхождения, богатством и роскошью. Во многом это происходит благодаря религиозному брожению, как считает Ж. П. Вернан: «В религиозных же союзах *aretè* не только лишается традиционного воинского аспекта, но сама определяется в качестве оппозиции к изяществу и роскоши (*habrosyne*): добродетель является плодом долгих упражнений и самовоспитания (*askesis*) в условиях жесткой и суровой дисциплины (*melete*). Она требует неусыпного контроля над собой (*epimeleia*), стойкости перед искушениями, намеренного отказа от удовольствий (*hedone*) и изнеженности (*malakia, truphe*), утверждая жизнь, целиком посвященную тяжкому и упорному труду (*ponos*)» [3, с.103].

Но для того, чтобы уяснить себе, что такое греческое *aretè*, нам следует освободиться от привычного для нас понимания добродетели в смысле соответствия неким этическим нормам. Среди значений этого слова присутствует множество таких, которые слабо связаны с собственно этическим, как мы его понимаем: плодородие, крепость, бодрость, сила, острога, красота, великолепие, благородство, величие, сила, мощь – превосходные качества, отличные свойства. Иными словами, *aretè* относится ко всему, что хорошо, качественно, добротно. Некоторые филологи (Г. В. Васильева, А. Ф. Лосев) предлагали переводить это слово именно как «добротность», которое нельзя без оговорок признать этической категорией. Точно так же и большинство других понятий, составляющих лексикон нравственного сознания, в греческом мире изначально к морали не относились. Само понятие блага в раннюю эпоху греческой истории было понятием неморальным. Даже боги в этом мире не являлись высшей моральной инстанцией. Классик англо-американского антиковедения Мозес Финли утверждал: «По своей сущности гомеровские боги были лишены каких бы то ни было этических качеств. В мире Одиссея этика вообще была творением человека и им же санкционировалась. Человек обращался к богам за помощью в своей многообразной деятельности, ибо он знал, что в их власти давать или не давать те или иные дары. Он не мог, однако, обратиться к ним за моральным руководством, так как это было не в их власти. Олимпийские боги не создавали мир и именно поэтому не несли за него никакой ответственности» [11, с. 319]. В итоге, греческая мораль всегда в большей степени опиралась на традицию и преемственность в развитии социальных и политических институтов, чем на силу священного авторитета. И по этой же причине она оказалась так уязвима перед лицом потрясений, которые обрушились на традиционный греческий полисный мир в середине V в. до н.э., незадолго до

рождения Платона. Литература того времени ярко передает возмущение, гнев и отчаяние от того, как низко пали нравы, как и полное непонимание причин того, почему это падение случилось. То, что традиционная мораль оказалась разрушенной, в обществе не было воспринято как закономерное следствие изначальной ее слабости. Более удобно и легко можно было объяснить нравственный кризис в обществе подрывной деятельностью каких-то вольнодумцев, которые представлялись современникам так, как это показал в «Облаках» Аристофан: «Средь образованных затем меня прозвали Кривдой, что прежде всех я придумал оспаривать законы. И правду криво толковать, и побеждать неправдой» [1, с. 201]. В разрушении нравственности обвиняли прежде всего софистов, которые на самом деле многое сделали для разрушения традиционной морали и распространения нравственного релятивизма. Но под это обвинение попадали не только профессиональные платные учителя риторики и эристики, а и вообще все те, чье мышление и поведение не соответствовали общепринятым: так, в «Облаках» главным софистом представлен Сократ, на самом деле – принципиальный их противник. В Афинах против софистов сплотились все слои общества: как аристократы, так и демократы. Известный лидер демократов Клеон в своей речи говорил: «необразованность при наличии благонамеренности полезнее умственности, связанной с вольномыслием. Действительно, более простые и немудрящие люди, как правило, гораздо лучшие граждане, чем люди более образованные. Ведь те желают казаться умнее законов. В народном Собрании они всегда желают брать верх по общественным делам, как будто не существует других предметов, по которым они могли бы выказать свою мудрость, а государству их умствование обычно приносит вред. Напротив, простые люди не приписывают себе исключительных способностей и поэтому не считают себя умнее законов. Они не берутся критиковать то, что правильно сказал другой. Будучи скорее беспристрастными судьями, чем участниками прений, они большей частью поступают правильно» [9, с. 126]. Такая позиция, конечно, льстила афинскому демосу, который снимал тем самым с себя ответственность за падение полисной нравственности. Демос по самой своей природе всегда и везде крайне чувствителен к критике в свой адрес, но именно демос Афин в этом отношении отличался особенной непримиримостью к сомнениям в своих многочисленных достоинствах. ПсевдоКсенофонт отмечает это как характерную черту афинян: «осмеивать в комедиях и бранить народ афиняне не позволяют, чтобы не распространилась хула на них же самих» [7, с. 210].

На самом деле, софистический нравственный релятивизм, как и софистика в целом, был естественным порождением демократии. Как совершенно справедливо заметил М. А. Гаспаров, «софистика V в. была очень сложным идейным явлением, однако бесспорно одно: несмотря на то, что слушателями софистов сплошь и рядом были аристократы, несмотря на то, что теории софистов охотно брали на вооружение противники демократов, все же софистика в целом была духовным детищем демократии» [5, с. 10]. Соответственно, в этическом нигилизме софистов выразилась и вся двусмысленность античной демократии. С одной стороны, софисты на деле воплощают идеал свободного человека, не скованного никакими предрассудками и

авторитетами, ориентированного на максимальное использование полученных умений и знаний для выдвижения в государстве. С другой стороны, этот свободный человек воспринимается его согражданами по демократическому государству как источник постоянной опасности, поскольку в нравственных ориентирах такого человека нет ничего устойчивого, его уже не сдерживают никакие нормы. Софисты не просто открыто отвергают традиционную *areté*, для них вообще не существует этического идеала, к которому следовало бы стремиться. Они воспитывают такого человека, необузданность и невоздержанность которого пугают народ.

Как успокоить народ и обезопасить государство? У афинян был проверенный способ, испытанный еще в случае с Анаксагором: обвинение, осуждение и затем – изгнание или смерть. Но суды над софистами и философами, над Протагором и еще более громкий – над Сократом, так и не привели к немедленному возрождению нравственности в народе и государстве. Мечты о реставрации прошлого и возвращении к неким туманным «священным отеческим законам» были явно несбыточными и только способствовали углублению нравственного кризиса. Кризиса, который и привел, в конечном счете, Афины к потере государственности, вместе с которой ушли в прошлое и споры между политическими идеологиями: патриархальной, аристократической, олигархической и многочисленными вариантами демократической. Именно софисты в наиболее яркой форме выразили сущность такой неустойчивой демократии, которая все время как бы испытывает свои пределы, культивируя и доводя до крайности индивидуализм, политическую и социальную безответственность, воинственную популистскую демагогию.

Отвечая на разрушительные тенденции своего времени, Платон разрабатывает свою этическую программу, в которой показывает себя уже не как традиционалист, а как решительный новатор. Широко распространенное в XX веке представление о Платоне как консерваторе в политике и этике представляет собой совершенное недоразумение. В области общественной нравственности ко времени Платона на его родине уже вряд ли осталось хоть что-то устойчивое и ценное, что можно и нужно было бы законсервировать. Платон также и не ретроград, каким его иногда рисуют. Конечно, он выступает последовательным и непримиримым критиком своего времени, отмеченного господством распущенности и безнравственности, но Платон не питает никаких иллюзий и относительно возможности возвращения к древним порядкам, которые уже показали свою непрочность. Замысел Платона состоит не в том, чтобы вернуться к Золотому веку, восстановив древние моральные традиции и политические институты, а в том, чтобы перестроить самого человека, переформатировав мораль на таких прочных незыблемых основаниях, которые не допустят в будущем разрушения *areté*, как человека, так и государства в целом.

В поиске фундаментальных оснований добродетели Платон мог опереться на различные направления греческой этики – к примеру, на орфико-пифагорейскую традицию, представлявшую добро и зло в виде двух противоположностей, двух мировых сил, борющихся за господство во Вселенной. Но Платон, который во многом другом последовал за пифагорейцами, в этике выбирает монизм своего учителя Сократа. Никаких богов, которые были бы ответственны за существование

зла, Платон не признает, и даже само предположение об их существовании было бы нелепым, «потому что такое утверждение нечестиво, бесполезно нам и содержит в самом себе неувязку». Быть носителем зла, быть плохим и, значит, несовершенным, – противоречит самому представлению о совершенных и бессмертных богах. Ответственность за дурные поступки лежит на самом человеке. Как таковая, противоположность добра и зла, нравственного и безнравственного, существует только в человеческой жизни и только для человека. Когда именно человек становится источником зла, Сократ уже объяснил, сказав, что никто не станет творить зло по собственному желанию и с ясным сознанием того, что именно он делает. Значит, добродетельным будет только тот, кто обладает знанием о том, что такое благо, а главная задача того, кто желает научиться жить нравственно, состоит в том, чтобы стать, насколько это возможно для человека, мудрым. Такая постановка вопроса исключает для Платона традиционный путь моралиста-проповедника, поэтому-то он никогда не дает категорических нравственных предписаний, у него нет свода универсальных правил добродетельного поведения, Платон учит относиться к нравственности исключительно как к осознанному поведению. По его убеждению, можно прийти к добродетели и стать нравственным только путем понимания, обсуждая, что такое добро и зло.

Говоря о добродетели, Платон постоянно меняет ракурс, в котором у него обсуждается этическая проблематика, а в поле его рассмотрения все время попадают новые объекты, меняются поводы и цели этических дискуссий. Начиная разговор о добродетели, Платон обращается к целям и потребностям отдельного человека, для которого важно то, что жизнь добродетельная – это жизнь счастливая. Счастье представляется человеку наиболее желанным состоянием и высшей целью всех его поступков. И Платон пользуется этим, совершенно естественным для греков, представлением о счастливой жизни как лучшей и желанной, для того, чтобы обратиться к понятию блага. При этом, благо и счастье часто выглядят как одно и то же, особенно, когда речь идет о цели человеческой деятельности, и Платон говорит о связи этих понятий: «счастливые счастливы потому, что обладают благом, а спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем» [Symr. 204e – 205a]. Но, с другой стороны, счастье все понимают по-разному. Большинство видит счастье в богатстве, роскоши, в чувственных удовольствиях. Платон согласен с тем, что счастье предполагает удовольствие, а несчастье – страдание, но это не значит, что удовольствие (например, от приятных запахов или от щекотания) само по себе способно сделать человека счастливым. Другие находят счастье в страстях, и стремятся к власти, могуществу и славе для того, чтобы жить, ни в чем не чувствуя ограничения своей воле. Платон говорит, что «это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника. Подобный человек не может быть мил ни другим людям, ни богу» [Gorg. 507d].

Собственный ответ Платона таков: истинное счастье человека заключается в добродетели. Если добродетель делает жизнь счастливой, то нет нужды убеждать кого-то в том, что надо быть добродетельным. Персонализированные примеры такой добродетели Платон и представляет в тех диалогах, где собеседники отмечены именно

той добродетелью, о которой идет речь: в «Евтифроне» благочестие обсуждается с предсказателем, в «Лахете» Сократ беседует о мужестве с известными полководцами Никием и Лахетом, в «Хармиде», где речь идет о сдержанности, – с образцово скромным юношей Хармидом. Оказывается, однако, что эта добродетель не сделала их счастливыми. И главное, никто из них не способен эту добродетель передать другому, потому что не знает, что именно представляет собой эта его добродетель. Между тем, каждая из добродетелей оказывается так или иначе сопряженной с мудростью. Таково даже мужество, которое, казалось бы, относится к одной только страстной части души: «если мужественный человек хорош, ясно, что он и мудр» [Laches 194d].

Мудрость не только является существенной составляющей любой добродетели, она оказывается необходимой для того, чтобы знать, что такое добродетель. С этого тезиса у Платона начинается исследование вопроса об отношении добродетели и философии. Философия, считает Платон, не может быть занятием любого желающего, это одно из его самых принципиальных убеждений, которое делает Платона непримиримым противником софистов, продававших мудрость за деньги всем без разбора. Для Платона тот, кто стремится к мудрости, уже обязан быть в некотором отношении добродетельным. Конечно, нравственное совершенство прекрасно и одобряемо в любой деятельности: от изготовления сандалий до управления войском, но только для философа оно становится обязательным требованием и условием его жизни. Ведь сапожник может не обладать полнотой добродетели, для него достаточно владеть хотя бы одним ее видом – добродетелью сапожного ремесла, тогда как философия делает предметом своей заботы добродетель всех видов или добродетель как таковую. Когда философией начинают заниматься не те, кто обладает необходимыми для этого свойствами души, а случайные люди, то это непременно приводит к дурным последствиям: «К философии, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее не достойные. Они позорят ее и навлекают на нее упрек в том, за что как раз и порицают ее, по твоим словам, ее хулители, говоря, будто с ней имеют дело люди либо ничего не стоящие, либо же в большинстве своем заслуживающие всего самого худшего <...>. Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии – особенно те, что половчее в своем ничтожном дельце [Resp. 495c – 496a].

Если этика и философия взаимно обуславливают друг друга, то сразу возникает вопрос: с чего начинать приобщение к добродетели, если для этого необходимо знание о том, что она такое, а знание, в свою очередь, доступно только для того, кто уже обладает добродетелью. Платон, обнаружив эту трудность, делает ее предметом отдельного внимания в нескольких диалогах из числа тех, которым мы оставим традиционное название «сократических». Вопросы обучения мудрости, в той или иной форме, обсуждаются практически во всех этих диалогах: чему должен учиться юноша, стремящийся к мудрости, у кого ему следует учиться, и чего он достигнет, обучаясь мудрости.

В чем заключается содержание того самого обучения мудрости, о котором постоянно идет речь в диалогах? Ведь понятно, что мудрость состоит не в обучении ремеслу сапожника, кузнеца, даже кормчего или политика – доказательства этого тезиса переходят у Платона из одного диалога в другой. Точно так же, мудрость не состоит и в знании того, «что в небесах и под землею», от этой мудрости во время судебного процесса отрекся Сократ. Главной целью образования, о котором идет речь у Платона, является обучение добродетели, умению «различать более или менее справедливое» [Alc.1. 109d]. Платон, говоря об обучении, часто использует слова «мудрость» и «добродетель» как синонимы. Однако для того, кто только приступает к учебе, общее понятие о добродетели еще скрыто за ее частными видами, обсуждению которых посвящен ряд сократических диалогов. Во всех случаях Платон строит обсуждение по одному и тому же образцу, заданному, очевидно, еще Сократом: сначала собеседники выдвигают одно за другим определения обсуждаемых добродетелей, затем эти определения подвергаются всестороннему испытанию, которое приводит к заключению о непригодности этих определений для их понимания. На этом обсуждение видов добродетели обычно и завершается, без каких бы то ни было определенных выводов.

Итак, обсуждение добродетели не приводит к какому-то содержательному ее пониманию, и Платон, похоже, намеренно оставляет собеседников с отрицательным результатом. Но для читателя этот отрицательный итог не является окончательным: Платон указывает ему путь к положительному знанию. И если отрицательный результат таких диалогов очевиден для каждого, то положительный уже требует серьезного труда, напряжения ума и понимания тех причин, которые привели к затруднениям. Главный вывод, к которому подталкивает Платон, заключается в том, что трудности в понимании добродетели вызваны тем, что собеседники обсуждали частные виды добродетели, тогда как никакое знание о частном невозможно без знания общего. Значит, надо говорить о добродетели как о чем-то едином и общем. Так, в итоге этих, казалось бы, безрезультатных попыток определения добродетели, появляется идея единства добродетелей. Обсуждение этой чрезвычайно важной идеи разворачивается, в частности, в «Протагоре», где высказывается мысль о том, что все виды добродетели, несмотря на то, что каждая из них в чем-то отлична от другой, имеют нечто общее, позволяющее говорить о добродетели как о чем-то одном. Все частные виды добродетели подчинены силе разума, который заставляет человека выбирать именно благо, а не зло, ведь «нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее» [Prot. 357c]. Соответственно, знание лежит в основе добродетели как таковой.

Добродетель, возникающая благодаря обретению мудрости, едина, но мы постоянно сталкиваемся, наоборот, с пестротой и многообразием отдельных добродетелей. Для объяснения того, как совмещается единство добродетелей с их разнообразием, Платон прибегает к аналогии: в «Протагоре» он уподобляет добродетель человеческому лицу, которое сохраняет единство, несмотря на то, что все его части отличаются друг от друга. Поэтому единство добродетели не отменяет разнообразия ее видов, но вносит в это разнообразие определенный порядок, что

позволяет Платону выстроить иерархию добродетелей. Он выделяет четыре главные добродетели: мужество, благочестие, рассудительность, справедливость. Этот набор не случаен, он соответствует структуре души, состоящей из трех частей. Разумной части души соответствует ее главная добродетель – мудрость (*sophia*) и рассудительность (*phronesis*). Страстная часть души характеризуется добродетелью мужества (*andreia*). Вожделеющая душа должна обладать добродетелью умеренности и воздержанности (*sophrosyne*). И на особом месте в этом ряду находится справедливость (*dikaionē*), добродетель, которая обеспечивает гармонию всех частей души: «Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия – высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся. Все это он связывает вместе, достигая из множественности собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений» [Resp. 443d – e].

Знание ведет к добродетели, к правильной и упорядоченной жизни. Именно невозможность добродетельной жизни без знания того, что такое добродетель, которая, в свою очередь, требует познания устойчивого, неизменного, абсолютного основания всех добродетелей, побудила Платона обратиться к идеям. Эта, самая серьезная из его онтологических концепций, имеет, на наш взгляд, несомненное этическое происхождение и призвана создать надежное основание для нравственных ценностей. Переход от собственно этической проблематики к вопросам онтологическим и гносеологическим является для Платона естественным продолжением его анализа природы добродетели, в ходе которого выяснилось, что устроительная роль добродетели в человеческой жизни сама предопределена идеей блага как принципа (закона) всего мира в целом. Платон обращает взгляд на эту идею, поскольку без нее вообще далее говорить о какой-либо оформленности и упорядоченности, как в человеческой жизни, так и в мире вещей, смысла нет.

Благо (*agathon*) – понятие, указывающее на тот высочайший уровень бытия, описывая который сложно пользоваться обычными выражениями. Из-за этого Платон говорит о благе при помощи аллегорий, уподобляя его Солнцу, а вопрос о том, где и каким образом оно существует, трактуется им совершенно неопределенно и с множеством непоследовательностей и противоречий. Он выбирает уклончивую манеру изложения своих мыслей и недвусмысленно предупреждает, что никакого исчерпывающего рассказа о благе от него ждать не стоит: «Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе» [Resp. 506e]. Об этом же Платон говорит в Седьмом письме: у него самого по

«этим вопросам» нет никакой записи и никогда не будет. Платон не говорит определенно, что «эти вопросы» состоят в прояснении того, что такое благо, но то, как он излагает свою позицию, заставляет, с высокой степенью уверенности, предположить, что речь у него идет именно о благе: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто-то постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает. И вот что еще я знаю: написанное и сказанное было бы наилучшим образом сказано мной; но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение. Если бы мне показалось, что следует написать или сказать это в понятной для многих форме, что более прекрасного могло быть сделано в моей жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв всем в письменном виде сущность вещей? Но я думаю, что подобная попытка не явилась бы благом (agathon) для людей, исключая очень немногих, которые и сами при малейшем указании способны все это найти» [Ер. 341d – e].

Избегая говорить о благе открыто и недвусмысленно, Платон не хочет доверить это знание письменному слову. Быть может, он делился этим знанием только с узким кругом учеников и только в устной форме? Такое предположение выглядит интригующе и заманчиво, но у него мало шансов на то, чтобы оказаться правдой. Ведь относительно трудностей, связанных с постижением блага, у Платона есть очень доступное разъяснение его позиции, сделанное в широко известном месте в «Тимее», где он говорит о зависимости рассуждения от его предмета: «В каждом рассуждении важно избрать сообразное с природой начало. Поэтому относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно объясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым: в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не должно быть утрачено» [Tim. 29b]. Благо относится как раз к самому непреложному и устойчивому, но попытки мыслить его таким и излагать в слове непротиворечиво и тождественно не привели к успеху, поэтому о нем не следует говорить вовсе («Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» [Tim. 28c] или же говорить посредством «справдоподобного мифа».

Итак, Платон не дает определенного ответа на вопрос о том, как благо и другие идеи могут существовать, но это не отменяет вопрос о том, как они могут быть познаны, с тем, чтобы стать основанием добродетели. Будет ли благо тем предметом, который может быть познан, или, давая возможность всем идеям и далее – вещам быть познаваемыми умом, само благо останется за пределами познаваемого? В этом вопросе взгляды Платона допускают, как минимум, две взаимоисключающие интерпретации. С одной стороны, Платон говорит о благе не только как условию и причине возможности познания, но и как о предмете важнейшего знания (megiston mathēma): «Ты часто уже слышал: идея блага – вот самое важное знание» [Resp. 505a]. Собственно, знание о любом предмете и состоит в том, чтобы знать то благо, к

которому стремится именно этот предмет, а далее возводить это к благу как таковому.

Но вместе с тем, Платон говорит о благе как о потусторонней бытию сущности (*epekeina tes ousias*): «...само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [Resp. 509b]. Соответственно, благо, находящееся за пределами бытия, само не относится к умопостигаемому бытию и, следовательно, являясь условием всякого познания, само остается непознаваемым – такая логика вполне согласуется с одной из излюбленных формул Платона о том, что всякое знание всегда есть знание о бытии. Если понять благо как сверхбытие, то оно в отношении познаваемости не будет отличаться от небытия: и то, и другое равно оказываются недоступны уму – следствия из такого понимания в будущем получают впечатляющее воплощение в концепции сверхумного познания, «*extasis`a*», у Плотина и других поздних платоников. Однако сам Платон не дает нам повода считать, что для познания блага необходимо непременно отречься от своей конечности и устремиться к мистическому слиянию с Единым.

В соответствии с таким правдоподобным рассказом, благо в «Тимее» с самого начала и без каких бы то ни было доказательств определяется как свойство демиурга – творца, который был благ, *demiourgos agathos* (в переводе С. С. Аверинцева – «демиург добр») [Tim. 29a]. Демиург и создает космос в соответствии с благом как образцом: «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелав, чтобы все было хорошо, и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим» [Tim. 29e – 30b]. Таким образом, Платон делает высшую категорию этики, благо, основополагающим конструктивным принципом своей космологии.

Связь этической и политической философии Платона представляется абсолютно очевидной, что признают все исследователи Платона. Как, например, заметил В.Ф. Асмус, «в платоновской утопии на первый план выдвигается нравственный принцип. «Государство» Платона не только и даже, быть может, не столько социально-политический трактат, сколько трактат, излагающий теорию воспитания и теорию политической этики. Будучи идеалистической, этика Платона оказывается, кроме того, аскетической» [2, с. 145] Однако сама необходимость перехода от этики к политике в учении Платона далеко не так ясна: если нравственность основана на добродетелях, которые изначально (пусть и потенциально) присутствуют в душе человека, то какую роль в их развитии может играть политическое общение? Конечно, традиционно греческий полис всегда выступал в роли охранителя и воспитателя нравственности, государство считало своим долгом не просто защищать

своих граждан от опасностей, а и делать их добродетельнее, но в этом отношении полис выступал всего лишь как вершина и завершение индивидуальной нравственности.

Платон же предлагает совершенно иное понимание соотношения индивидуальной и общественной нравственности. Об этом он говорит в конце второй книги «Государства» [Resp. 368e – 369], где выдвигается тезис о том, что источником справедливости является не индивид, а государство. Правда, говорит об этом Платон в своей излюбленной манере, маскируя свою мысль тем, что якобы в большем прозе увидеть идею, чем в меньшем. Однако вся логика политической философии Платона убеждает в том, что все частные добродетели для него являются результатом причастности к общей идее блага, а справедливость, как соразмерность, принадлежит государству как целостному организму. Этому вовсе не противоречит тезис о справедливости как характеристике философской души, поскольку воспитание философов приводит их, в конце концов, к полному тождеству с выполняемой ими государственной функцией – после череды жестких отборов и конкурсов остаются только те, кто наилучшим образом отвечает требованиям государства (любопытно, что Платон нигде не уточняет, что случилось с теми, кто не вошел в число лучших – скорее всего, их ждала участь тех незаконных детей, которых следовало «укрыть, как положено, в недоступном, тайном месте»). В совершенном государстве царит порядок, тождественный космическому, и все поступки граждан являются нравственными в той мере, в какой они этому порядку соответствуют. Каллиполис, как он представлен в диалоге «Государство», идеально соответствует понятию «космологической империи», введенному в лексикон политической философии Эриком Фёгелином, который говорил о таком типе государства: «Империя есть аналог космоса, маленький мир, отражающий порядок огромного, всеобъемлющего мира. Правление становится задачей по сохранению гармонии общественного строя с космическим порядком; территория империи аналогически представляет мир с его четырьмя сторонами; великие имперские церемонии представляют мир космоса; праздники и жертвоприношения играют роль космической литургии, символического участия космиона в космосе, а сам правитель представляет общество, поскольку на земле он представитель трансцендентной власти, которая поддерживает космический порядок» [15, с. 54].

Выводы. Для полноты картины следует обратить внимание на последний диалог Платона, «Законы», колоссальный труд, который слишком часто рассматривают в отрыве от других диалогов, видя в нем лишь памятник угасающему гению Платона, написанный с явной помощью учеников (Филиппа Опунтского), единственный, в котором отсутствует Сократ, с исчезновением которого, как может показаться, исчезает и этическая проблематика. Между тем, именно в «Законах» Платоном была предпринята попытка привести свою этику к логическому завершению. Ранее анализ частных добродетелей привел Платона к добродетели как таковой, к благу, единому для всех миров и контекстов; в «Государстве» благо стало синонимом политического порядка, благодаря которому создается основа общественной нравственности; в «Законах» же Платон вновь возвращается к индивидуальной нравственности,

поднимая вопрос о том, как именно общее правило, закон, может стать формой личного поведения. Когда А.Ф. Лосев утверждает, что в «Законах» не заметны даже намеки на учение Платона о благе, он необоснованно сужает платоновский *agathon* до одного его смысла – высшего единства всего сущего. Однако, если посмотреть в иной оптике, то окажется, что и в «Законах» благо остается для Платона главным предметом осмысления, только в «категориально разделенном» виде (том самом, которого, в соответствии с критикой Аристотеля, у Платона не могло быть).

В сократических диалогах благо выступало в ограниченном виде, как частные добродетели, затем – как собственно благо, общая добродетель, позже, в «Тимее», как этико-космологическое начало, в «Государстве» – как этико-метафизическое и этико-политическое, а в «Законах» оно рассматривается как политико-этическое начало. Ключ к такому пониманию Платон дает, в своей обычной манере, посредством аллегории, и если бы не старая традиция видеть в мифе о людях-куклах только апологию насилия по отношению к человеку, то легко можно было бы увидеть, что все многочисленные дискуссии в «Законах», посвященные проблемам гражданского воспитания, призваны не упразднить индивидуальную волю, а связать ее с благом государственным (закон) и космическим (разумный миропорядок): «Следует постоянно помогать прекраснейшему руководству закона. Ибо разум, будучи прекрасен, кроток и чужд насилия, нуждается в помощниках при своем руководстве, так, чтобы в нас золотой род побеждал остальные роды. Этот миф о том, что мы куклы, способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения «быть сильнее или слабее самого себя». Что же касается государства и частного человека, то этот последний принял бы за истину слово о руководящих нитях и счел бы нужным жить сообразно ему; государство же, приняв это слово от богов или же от познавшего все это человека, сделает его законом как для своих внутренних отношений, так и при отношениях с остальными государствами. Таким образом, порок и добродетель будут у нас яснее разграничены» [Leg. 645b-c].

Список использованных источников

1. Аристофан. Комедии; Фрагменты. / Аристофан; [пер. Адр. Пиотровского; Изд. подгот. В. Н. Ярхо]. – М.: Ладомир, Наука, 2008. – 1033 с.
2. Асмус В.Ф. Платон / В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1969. – 247 с.
3. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. Пер. с фр. / Общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича; Послесл. Ф. К. Кессиди. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
4. Волков А., Тасевская Д. Максима дескриптивной метафизики дискурса: «Назад к Платону!» // *Humanitarian Paradigm. Гуманитарна парадигма*. 2018. №1. – С.2127.
5. Гаспаров М.Л. Цицерон и античная риторика // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве; [под редакцией М.Л. Гаспарова]. – М.: Наука, 1972. – С. 4-73.
6. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа (ок. 530-ок.430 гг. до н.э.). - Л.: Наука, 1990. – 189 с.

7. Ксенофонт. Афинская полития / Аристотель. Афинская полития. – М.: Издательство Флинта, 2007. – С. 201-215.
8. Платон. Сочинения: в 4 т. / Платон; [Под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Перевод с древнегреч.]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – 2007.
9. Фукидид. История [Изд. подготовили Г.А. Стратановский, А.А. Непхард, Я.М. Боровский]. – Л.: Наука, 1981. – 543 с.
10. Annas J. *Virtue and Law in Plato and Beyond*. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2017. – 234 p.
11. Finley M. *The world of Odysseus*. – New York: Viking Press, 1954. – 232 p. цит. по: Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. – СПб.: Алетейя, 1998. – 399 с.
12. Keyt D. *Nature and justice: studies in the ethical and political philosophy of Plato and Aristotle*. *Aristote, traductions et etudes*, 38. – Leuven: Peeters Publishers, 2017. – 292 p.
13. Rabieh L. *Plato and the Virtue of Courage*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. – 224 p.
14. Scolnicov S. *Euthydemus: ethics and language*. – Sankt Augustin: Academia Verl., 2013. – 179 p.
15. Voegelin E. *The New Science of Politics: An Introduction*. [Chartes R. Walgreen Foundation Lectures.]. – Chicago: University of Chicago Press, 1952. – 193 p.
16. Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Zweiter Theil, erste Abtheilung*. – Leipzig, 1875. – 764 s.

References

1. Aristofan. *Komedii; Fragmenty*. / Aristofan; [per. Adr. Piotrovskogo; Izd. podgot. V. N. Yarkho]. – М.: Lodomir, Nauka, 2008. – 1033 s.
2. Asmus V.F. *Platon* / V.F. Asmus. – М.: «Mysl'», 1969 – 247 s.
3. Vernan Zh.-P. *Proiskhozhdenie drevnegrecheskoi mysli*. Per. s fr./Obshch. Red. F. X. Kessidi, A. P. Yushkevicha; Poslesl. F. K. Kessidi. – М.: Progress, 1988. – 224 s.
4. Volkov A., Tasevskaya D. *Maksima deskriptivnoi metafiziki diskursa: «Nazad k Platonu!» // Humanitarian Paradigm. Gumanitarna paradigma*. 2018.№1. – S. 21-27.
5. Gasparov M.L. *Tsitseron i antichnaya ritorika // Mark Tullii Tsitseron. Tri traktata ob oratorskom iskusstve; [pod redaktsiei M.L. Gasparova]*. – М.: Nauka, 1972. – S. 4-73, S. 10.
6. Zhmud' L.Ya. *Pifagor i ego shkola (ok. 530 – ok. 430 gg. do n.e.)*. L.: «Nauka», 1990. – 189 s.
7. Ksenofont. *Afinskaya politiya / Aristotel'. Afinskaya politiya*. – М.: Izdatel'stvo Flinta, 2007. – S. 201-215.
8. Platon. *Sochineniya: v 4 t. / Platon; [Pod obshchei redaktsiei A.F. Loseva i B.F. Asmusa. Perevod s drevnegrech.]*. – SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta; Izdatel'stvo Olega Abyshko,

2006 – 2007.

9. Fukidid. Istoriya [Izd. podgotovili G.A. Stratanovskii, A.A. Nepkhard, Ya.M. Borovskii]. – L.: Nauka, 1981. – 543 s.
10. Annas J. Virtue and Law in Plato and Beyond. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2017. – 234 p.
11. Finley M. The world of Odysseus. – New York: Viking Press, 1954. – 232 p. tsit. po: Andreev Yu. V. Tsena svobody i garmonii. Neskol'ko shtrikhov k portretu grecheskoi tsivilizatsii. – SPb.: Aleteiya, 1998. – 399 s.
12. Keyt D. Nature and justice: studies in the ethical and political philosophy of Plato and Aristotle. Aristote, traductions et etudes, 38. – Leuven: Peeters Publishers, 2017. – 292 p.
13. Rabieh L. Plato and the Virtue of Courage. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. – 224 p.
14. Scolnicov S. Euthydemus: ethics and language. – Sankt Augustin: Academia Verl., 2013. – 179 p.
15. Voegelin E. The New Science of Politics: An Introduction. [Chartes R. Walgreen Foundation Lectures.]. – Chicago: University of Chicago Press, 1952. – 193 p.
16. Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Zweiter Theil, erste Abtheilung. – Leipzig, 1875. – 764 s.

Володимир Прокопенко. Добродетель і благо: про еволюцію етики Платона.

Етика є найважливішою частиною філософії Платона, відповіддю на кризу традиційної моральності, що припала на час його життя. Філософ переосмислює древнє поняття чесноти – арте, показуючи, що окремі чесноти недосяжні без філософського знання про них, а це вимагає введення поняття загальної чесноти. Такою загальною чеснотою в етиці Платона стає благо, яке набуває в його філософії спочатку космологічний і метафізичний сенси, а потім стає головним поняттям його політичного вчення. Автор стверджує, що заключний крок у побудові своєї етики Платон робить у своєму останньому діалозі «Закони», в якому він намагається показати зв'язок між благом та індивідуальною чеснотою. Таким чином, етику слід розглядати як інтегративний елемент всієї платонівської філософії.

Ключові слова: платонізм, чеснота, благо, етика, космологія, політична філософія.

Владимир Прокопенко. Добродетель и благо: об эволюции этики Платона.

Этика является важнейшей частью философии Платона, ответом на кризис традиционной нравственности, пришедшим на время его жизни. Философ переосмысливает древнее понятие добродетели – арте, показывая, что частные добродетели недостижимы без философского знания о них, а это требует введения понятия общей добродетели. Такой общей добродетелью в этике Платона становится благо, которое приобретает в его философии сначала космологический и метафизический смыслы, а затем становится главным понятием его политического учения. Автор утверждает, что заключительный шаг в построении своей этики Платон делает в своем последнем диалоге «Законы», в котором он старается показать связь между благом и индивидуальной добродетелью. Таким образом, этику следует рассматривать как интегративный элемент всей платоновской философии.

Ключевые слова: платонизм, добродетель, благо, этика, космология, политическая философия.

Volodymyr Prokopenko. Virtue and good: on the evolution of the ethics of Platon.

Ethics is an essential part of Plato's philosophy, his answer to the crisis of traditional morality that came during his life. This crisis was part of the general crisis of the Athenian polis in the 5th century. BC. The philosopher rethinks the ancient concept of virtue-arete and shows that single virtues are unattainable without philosophical knowledge of them, and this requires the introduction of the concept of general virtue. Such a common virtue in the ethics of Plato becomes the Good, which first acquires a cosmological and metaphysical meaning in the philosophy of Plato, and then becomes the main concept of his political doctrine. In the dialogue "Respublic", Plato creates a project of an ideal state in which the political order and public morality coincide with the cosmic order. Therefore, E. Voegelin argues that Plato was the first philosopher to create a "cosmic empire" project. However, there is not yet a complete identity of ethics, politics and cosmology in the "Respublic", because in it individual virtues are completely dissolved in the political order. The author claims that Plato takes the final step in building his ethics in his last dialogue, "Laws", in which he tries to show the connection between good and individual virtue. This task connects the "Laws" with the "State", "Timaeus" and Socratic dialogues. Thus, ethics is an integrative element of the entire Platonic philosophy.

Key words: *platonism, virtue, blessing, ethics, cosmology, political philosophy.*

Відомості про автора:

Прокопенко Володимир Володимирович

pvlad99@gmail.com

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи 4, Харків,

61022, Україна

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

Information about the author:

Prokopenko Volodymyr Volodymyrovich

pvlad99@gmail.com

V.N. Karazin Kharkiv National University,

Maidan Svobody, 4, Kharkiv,

61022, Ukraine

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5816-3505>