

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Серёгин

Античный этический перфекционизм и конфликт нравственно прекрасного и полезного в III книге “De officiis” Цицерона

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0002-8536-5652

e-mail: avis12@yandex.ru

В статье рассматривается цицероновская трактовка проблемы потенциального конфликта между «нравственно прекрасным» (*honestum*) и «полезным» (*utile*) в III книге трактата «Об обязанностях» (“*De officiis*”). Автор стремится показать, что, несмотря на ряд оригинальных элементов, присутствующих в подходе Цицерона к этому вопросу (в частности, если угодно, «прогоутилитаристских», которые более всего привлекают внимание современных комментаторов), на базовом уровне Цицерон зависит от стандартного решения этой проблемы, выработанного в традиции античного этического перфекционизма: «нравственно прекрасное», т.е. моральная добродетель, понимаемая как объективно совершенное состояние человеческой души, а также вытекающие из нее морально правильные активности, представляют собой либо единственное (в ригористической версии перфекционизма), либо величайшее (в его неригористической версии) благо для человека, перевешивающее все возможные неморальные преимущества. Но благо по определению полезно для своего обладателя; следовательно, «нравственно прекрасное» есть либо единственное, что полезно самому агенту, либо то, что приносит ему наивысшую пользу, перевешивающую все остальное. Автор также демонстрирует, что эта заведомо принимаемая Цицероном перфекционистская логика довольно плохо согласуется с его трактовкой самого понятия пользы, поскольку всюду, где он эксплицитно раскрывает его содержание, он явно имеет в виду исключительно неморальную пользу, в то время как перфекционизм предполагает либо полную редукцию пользы к моральной пользе (в ригористической версии), либо как минимум допущение морального компонента пользы наряду с неморальным (в неригористическом варианте).

Ключевые слова: античная этика, перипатетизм, перфекционизм, польза, стоицизм, Цицерон

В III книге трактата «Об обязанностях» (“De officiis”, далее – Off.) Цицерон рассматривает вопрос о возможности конфликта между «нравственно прекрасным» (honestum) и «полезным» (utile), стремясь показать, что на самом деле такого конфликта не существует, потому что любое нравственно правильное действие всегда оказывается еще и наиболее полезным для самого агента. Подобная постановка вопроса вполне типична для античной этической мысли. Античные авторы, как правило, исходили из того, что обосновать мораль значит, в сущности, обосновать предпочтительность нравственного образа действий с пруденциальной точки зрения, т.е. продемонстрировать, что исключительно он безотносительно к обстоятельствам приводит к счастью, которое при этом рассматривается как последняя цель всякой человеческой деятельности и самоочевидный объект эгоистического интереса любого агента¹. В традиции античного этического перфекционизма такого рода обоснование обычно строилось на представлении о том, что моральная добродетель, т.е. специфическое «совершенство» такого сущего, как разумная человеческая душа, а также вытекающие из нее активности, являются для человека либо величайшим, либо единственным благом (т.е., по логике этого дискурса, как раз-таки фактором, способствующим счастью и/или составляющим его), так что обладание им безусловно выгоднее для самого агента, чем любые неморальные преимущества, которые он мог бы извлечь из порока. В этой статье я хотел бы исследовать вопрос о том, насколько Цицерон в Off. III зависим от этого традиционного перфекционистского решения поставленной им проблемы. Для этого я сперва описываю два конкретных варианта этого решения (ригористический и неригористический) (1); затем анализирую, как сам Цицерон ставит проблему конфликта между “honestum” и “utile”, с одной стороны – апеллируя одновременно к обеим версиям перфекционистского подхода (2), а с другой – существенно сужая и переформулируя саму суть вопроса (3), после чего привожу примеры того, как он использует стандартную перфекционистскую логику даже в рамках решения этой по-новому сформулированной проблемы (4), и, наконец, указываю на то, что эта логика плохо согласуется с используемым им самим неморальным определением пользы (5).

1

В античной перфекционистской традиции решение проблемы возможного конфликта между нравственно прекрасным и полезным могло принимать две основные формы:

1. *Ригористическое решение (стоицизм)*. Базовый принцип стоической аксиологии состоит в том, что только нравственно прекрасное (καλόν) есть благо

¹ В Новое время такой подход может критиковаться как игнорирующий специфический характер собственно моральной обязанности (напр., [Prichard, 2002, 8, 25–27, 30–33]).

(ἀγαθόν) и только нравственно постыдное (αἰσχρόν) есть зло (κακόν)², тогда как все разновидности обычно признаваемых неморальных (телесных и внешних) благ и зол на самом деле вовсе не являются благом и злом, а представляют собой «безразличное» (ἀδιάφορον) и потому вообще не влияют на счастье и несчастье агента³. При этом стоицизм постулирует очень жесткую взаимосвязь между понятиями блага и пользы (ὠφέλεια), с одной стороны, и зла и вреда (βλάβη), с другой: благо по сути *определяется* как то, что приносит пользу, а зло – как то, что вредит⁴. Поскольку благо и зло редуцировано, к моральному благу и злу, польза и вред также могут быть исключительно моральными: они заключаются в активности (κίνησις; κινεῖν) или состоянии (σχέσις; ἴσχειν) согласно добродетели или пороку⁵. Безразличное, если иметь в виду его неморальное содержание как таковое, не приносит агенту ни пользы, ни вреда⁶. Соответственно, тот, кто совершает аморальный поступок ради неморальных преимуществ, не получает никакой пользы, но гарантированно вредит себе, тогда как тот, кто переносит неморальный ущерб ради морального блага, не терпит никакого вреда, но гарантированно получает пользу. Утверждение, что между “honestum” и “utile” нет конфликта⁷, в таком контексте не означает, что *морально* правильное действие всегда приводит еще и к максимальной *неморальной* пользе для самого агента. Подразумевается, что оно приносит ему исключительно *моральную* пользу, которая при этом мыслится как *единственно возможная*.

II. *Неригористическое решение (перипатетики и отчасти платоники)*. Сторонники этой позиции допускают существование неморального блага и зла, которое наряду с моральным благом и злом может влиять на счастье и несчастье агента (либо как их компонент, либо чисто инструментально)⁸. Тем не менее они преподносят моральное благо и зло как *величайшее* для самого агента, так что оно всегда гарантированно перевешивает любое неморальное благо и зло⁹. Хотя соотношение понятий блага и пользы или зла и вреда в перипатетических и платонических текстах несколько сложнее, чем у стоиков¹⁰, в них все же встречаются вполне ясные параллели к стоическому тезису о том, что благо приносит пользу, а зло вредит¹¹. Исходя из этого,

² Напр., SVF I, 362; 577; III, 16; 29–31; 36–38; 40–41; 51; 79; ср. 139; 587. Сокращенные обозначения текстов соответствуют аббревиатурам, используемым в GE и OLD.

³ Напр., SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; III, 33; 35; 129; 181; 39 Diog.

⁴ SVF III 74–77. Ср.: SVF I, 557; II, 1116; III, 86–87; 93; 117; 166; 208; 40 Diog (см.: [Giusta, 1967, 96–107; Tsekourakis, 1974, 68–75; Forschner, 1981, 178–179]).

⁵ SVF III, 78; 94; 117; 40 Diog. Ср.: SVF II, 201; 228; III, 75–78; 82; 149; 166; 215; 310; 587.

⁶ SVF III, 117; 146; 149; 153; 166. Ср.: III, 505.

⁷ Ср. SVF I, 558.

⁸ Напр., Plat. Gorg. 477c–e; Leg. 631bc; 697b; Aristot. E.N. 1098b12–22; Rh. 1360b14–30; E.M. (sp.) 1, 3, 1 Armstrong; Diog. III, 80; V, 30; Sext. S. XI, 45.

⁹ Вдобавок к примеч. 8 см. в особенности: Cic. Fin. V, 91–93; Tusc. V, 51.

¹⁰ Напр., у Аристотеля «полезное» (ὠφέλιμον) обозначает скорее инструментальное благо в отличие от целевого (напр., Aristot. E.N. 1096b7–16; E.E. 1236a7–15; Top. 124a16–17; 147a33–35; 153b38).

¹¹ Напр., Plat. Gorg. 477a; de; Rp. 379b; Leg. 904b; Men. 77e; 87e; Prot. 333d; Alc. 1 (sp.) 116cd; Alcin. 28, 3; Al. in Metaph. p. 130, 12–18; 346, 24–31 Hayduck; in APr. p. 271, 34; 274, 14–275, 1; 279, 17–18; 301, 19–25 Wallies; Them. in APr. p. 80, 37–81, 5; p. 81, 11–19 Wallies.

проблема возможного конфликта между нравственно прекрасным и полезным в контексте неригористического перфекционизма может быть проще всего решена за счет представления о том, что в общем балансе пользы и вреда, возникающем в результате некоторого действия, моральные компоненты всегда перевешивают неморальные: к примеру, тот, кто совершает аморальный поступок ради неморальных преимуществ, возможно, получает некоторую *неморальную* пользу, но она гарантированно перевешивается *моральным* вредом, тогда как тот, кто переносит неморальный ущерб ради морального блага, даже если и терпит некоторый *неморальный* вред, гарантированно получает несопоставимо *большую моральную* пользу¹².

2

В Off. III Цицерон ставит вопрос о возможности конфликта между “*honestum*” и “*utile*”, отталкиваясь от предложенного стоиком Панетием различения трех способов установления «надлежащего» или «обязанности» (καθῆκον; officium). В цицероновских текстах встречаются три подробные формулировки этого так называемого «тройного деления» (Off. III, 19: *tripertita divisio*), сопоставление которых позволит лучше понять, что именно Цицерон имеет в виду:

Att. XVI, 11, 4

Off. I, 9

Off. III, 7

T1 «[a] [Панетий] разделив вначале [этот предмет] таким образом, что имеются три рода исследования надлежащего (*tria genera exquirendi officii*): один, когда мы обдумываем, нравственно (*honestum*) [действие] или безнравственно (*turpe*); второй, [когда мы обдумываем,] полезно (*utile*) оно или бесполезно (*inutile*); [b] третий, как следует судить, когда эти [вещи, т.е.

T2 «[a] Итак, размышление о принятии решения (*consilii capiendi deliberatio*), как представляется Панетию, тройственно (*triplex*). Ведь либо сомневаются, нравственно (*honestum*) ли или безнравственно (*turpe*) было бы сделать то, что подпадает под размышление... [b] Затем, с другой стороны, либо исследуют, либо совещаются, приводит ли или нет то, о чем размыш-

T3 «[a] Панетий... предложив три рода [рассуждений] (*tribus generibus*), в которых люди обыкновенно размышляют и совещаются о надлежащем (*de officio*), – во-первых, когда сомневаются, нравственно (*honestum*) ли то, о чем идет речь, или безнравственно (*turpe*), во-вторых, [когда спрашивают], полезно (*utile*) ли оно или бесполезно (*inutile*), [b] в-третьих, если то, что

¹² Более или менее формализованные формулировки перфекционистского решения, которое в целом восходит к Платону (напр., Plat. Rp. 444e–445b; 589d–590a; 591ab; Alc. 1 (sp.) 115c–116d), см. в: Al. in Apr. p. 274, 14–275, 1 Wallies; Them. in Apr. p. 80, 37–81, 5 Wallies; Sch. Hes. in Op. 265, 2–18 Pertusi; Procl. in Alc., p. 16, 7–11; 318, 20–319, 8 Westerink (ср.: SVF III, 310); Olymp. in Alc., 121, 10–123, 11 Westerink. Неригористический вариант может быть усилен за счет тезиса о том, что неморальное благо есть благо только для добродетельного агента, а для порочного становится злом (например, Plat. Leg. 661a–d; Aristot. E.E. 1249b16–25; Alcin. 27, 2; Procl. in Rp. v. I, p. 100, 10–15 Kroll), но я не нахожу эксплицитных отсылок к нему в Off. III.

нравственное и полезное], как *кажется*, борются друг с другом (*haec inter se pugnare videantur*), как в случае с Регулом (возвратиться – нравственно, остаться – полезно) (*redire honestum, manere utile*), – [с] о первых двух рассуждает прекрасно, о третьем обещает, что напишет потом, но ничего не написал».

ляют, к *удобству и приятности жизни, к достатку и изобилию средств, к влиятельности, к могуществу* (*ad vitae commoditatem iucunditatemque, ad facultates rerum atque copias, ad opes, ad potentiam*), которыми они могли бы помочь и себе, и своим; *все это размышление подпадает под понятие пользы (utilitatis)*. [с] Третий род сомнения – это когда то, что *кажется* полезным (*id, quod videtur esse utile*), как *кажется*, противоречит нравственному (*pugnare videtur cum honesto*)».

имеет *видимость* нравственного (*id, quod speciem haberet honesti*), противоречит тому, что *кажется* полезным (*eo, quod utile videretur*), то как следует о них судить, – [с] первые два рода разъяснил в первых трех книгах, а о третьем роде написал, что скажет впоследствии, но не исполнил то, что обещал»¹³.

Во-первых, в **T2[b]** в отличие от других вариантов Цицерон раскрывает понятие пользы (*utilitas*), перечисляя его компоненты, в результате чего становится очевидно, что речь идет о сугубо *неморальной* пользе. Это подтверждается всем контекстом второй книги *Off.*, которая в целом посвящена этому понятию¹⁴. В частности, под понятие “*utile*”/“*utilitas*” подпадают различные телесные и внешние «выгоды» (*commoda*) (*Off.* II, 88), т.е. то, что с точки зрения стоического ригоризма является «предпочитаемым» безразличным, но никак не благом¹⁵. Эта неморальная трактовка пользы может восходить уже к Панетию¹⁶. Аналогию ей можно найти также в риторической теории самого Цицерона¹⁷. Относительно того, каким образом в изначально стоическом контексте для Панетия, да и для Цицерона¹⁸, оказывается допустимым само представление о неморальной пользе, есть две базовые гипотезы, обе довольно проблематичные. Согласно первой, уже Панетий фактически признал существование неморальных благ, а стало быть, и неморальной пользы¹⁹. Согласно

¹³ Переводы текстов здесь и далее мои. – А.С.

¹⁴ См. в особенности: *Off.* II, 1; 9; 11–12; 14–15; 86–89; ср. I, 23–24. Примерно те же компоненты «полезного», что и в **T2[b]**, упоминаются в II, 1; 9; III, 43.

¹⁵ Относительно терминологии см.: SVF III, 93 (= Cic. *Fin.* III, 69: *commoda* = *praeposita*; *incommoda* = *reiecta*); ср. SVF III, 21; 181; Sen. *Ep.* 87, 29; 36–37; 92, 16.

¹⁶ Что косвенно вытекает из *Off.* II, 86 (= Panaet. Fr. 75 Alesse; Fr. 37 van Straaten). Ср.: [Alesse, 1994, 87; Alesse, 1997, 212] и примеч. 19.

¹⁷ Cic. *Inv.* II, 168–169; *Orat.* II, 334–335. Ср.: [Leonhardt, 1999, 57–59].

¹⁸ Он настаивает на преимущественно стоическом характере защищаемой им позиции в *Off.* I, 6; III, 19.

¹⁹ В пользу этого свидетельствует Diog. VII, 128 (= Panaet. Fr. 74 Alesse; Fr. 110 van Straaten), против – Cic. *Off.* III, 12 (= Panaet. Fr. 75 Alesse; Fr. 101 van Straaten). Аналогичным образом

второй, Цицерон, говоря в Off. III о «пользе», ориентируется не только на термины $\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\upsilon\nu/\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ ²⁰, имеющие для стоиков сугубо моральный смысл, но и на термины $\epsilon\upsilon\chi\eta\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu/\epsilon\upsilon\chi\eta\rho\iota\sigma\tau\eta\mu\alpha$ ²¹, которые на определенном этапе существования стоической традиции, по-видимому, стали использоваться в качестве возможного обозначения «предпочитаемого»²², но сами по себе в принципе также могут переводиться как «полезное»/«польза».

Во-вторых, конкретные формулировки интересующей Цицерона проблемы во всех приведенных текстах отличаются друг от друга, а именно:

а) В **T1[b]** говорится о *кажущемся* конфликте (*pugnare videantur*) между нравственным и полезным;

б) В **T2[c]** речь идет о *кажущемся* конфликте (*pugnare videtur*) между нравственным и *кажущейся* пользой (*id, quod videtur esse utile*);

в) Наконец, в **T3[b]** говорится уже о конфликте между *видимостью* нравственного (*id, quod speciem haberet honesti*) и *кажущейся* пользой (*eo, quod utile videretur*).

То, что в а) – б) сам конфликт между нравственным и полезным может характеризоваться как кажущийся, довольно естественно, ведь позиция Цицерона в том и состоит, что на самом деле такого конфликта не существует. Однако, в отличие от б) и в особенности в), вариант а) еще не дает оснований думать, что *сами* “*honestum*” и “*utile*”, о конфликте между которыми идет речь, в каком-то смысле тоже являются кажущимися. Именно настаивающий на этом вариант в), который Цицерон формулирует, непосредственно приступая к обсуждению данной проблемы в Off. III, 7, по-видимому, точнее всего соответствует его замыслу. Что, собственно, имеется в виду? Применительно к понятию “*honestum*” Цицерон разъясняет это довольно отчетливо (Off. III, 13–17): в его трактате речь идет не о «нравственно прекрасном» в собственном смысле, которое со стоической точки зрения доступно только мудрецам

разделились мнения исследователей (ссылки на литературу см. в: [Alesse, 1994, 85, n. 123; Alesse, 1997, 212]; ср.: [Dyck, 1996, 509–510; Lefèvre, 2001, 138, Anm. 15]). Некоторые из них пытались показать, что Панетий, воспроизводя ригористические тезисы, мог так или иначе вкладывать в них неригористический смысл (напр., [van Straaten, 1946, 164–166; Alesse, 1994, 88–90]).

²⁰ Как полагает, напр., [Veillard, 2014, 90]. Цицерон также мог иметь в виду греч. $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\upsilon\nu$ [Chang, 2013, 17, n. 77; 111, n. 7], термин, который использовался стоиками скорее как синоним $\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\upsilon\nu$ (SVF III, 82; 86–87; 310; ср. III, 208), хотя в некоторых контекстах у него можно предполагать неморальное значение (SVF III, 267; 623; 656).

²¹ См.: [Søvsø, 2023, 164]. Согласно SVF III, 93 (= Cic. Fin. III, 69, где, впрочем, находят ряд отклонений от раннестойческой «ортодоксии» – ср.: [Tsekourakis, 1974, 113; Howald, Fuhrer, 2000]) стоики различали, с одной стороны, $\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha\tau\alpha$ /*emolumenta* и $\beta\lambda\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha$ /*detrimenta*, которые представляют собой благо (*bona*) или зло (*mala*) и, соответственно, приносят пользу (*prosunt*) или вредят (*nocent*), и, с другой стороны, $\epsilon\upsilon\chi\eta\rho\iota\sigma\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$ /*commoda* и $\delta\upsilon\sigma\chi\eta\rho\iota\sigma\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$ /*incommoda*, которые совпадают с «предпочитаемым» и «отвергаемым». В Off. Цицерон использует “*emolumenta*” как синоним “*commoda*” и в противопоставлении “*honestum*” (Off. III, 17–18; 21–22; 36; 57; 81).

²² В пользу этого – SVF III, 93; 123; 145; ср. 674. [Hirzel, 1882, 424–425] возводит это нововведение к Посидонию. Но в SVF III, 86–87 $\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\upsilon\nu$ и $\epsilon\upsilon\chi\eta\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ и, с другой стороны, $\beta\lambda\alpha\beta\epsilon\rho\omicron\nu$ и $\delta\upsilon\sigma\chi\eta\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ – это характеристики соответственно блага и зла.

и реализуется на практике в форме «морально правильных активностей» (κατορθώματα; ср. rectum; perfectum officium в III, 15), а о своего рода второстепенной нравственности (III, 15: quasi secunda quaedam honesta), реализующейся уже посредством так называемых «средних обязанностей» (μέσα καθήκοντα; ср.: media officia в III, 14–15), которые могут осуществлять и немудрецы и которые «ортодоксальный» стоицизм вообще не рассматривал как морально значимые²³. С понятием “utile” дело обстоит не так ясно, но с учетом того, что Цицерон имеет в виду *неморальную* пользу, ее характеристика как кажущейся в б) – в) может подразумевать прежде всего, что и в этом отношении он отступает от стоического ригоризма, учитывая именно ту пользу, которая со стоической точки зрения является мнимой как таковая. Во всяком случае, Цицерон, во-первых, тут же упоминает, что стоики не признают какой-либо пользы, кроме моральной (Off. III, 11), а, во-вторых, с пониманием относится к мнению тех, кто, исходя из подобной ригористической позиции, считают, что Панетию вообще не следовало формулировать третью часть его «тройного деления», так как в таком случае конфликт между нравственно прекрасным и полезным изначально невозможен (Off. III, 9; 12–13). Более того, Цицерон настаивает, что это так, даже если исходить из перипатетической точки зрения:

T4 [a] ...правильно ли [Панетий] добавил эту третью часть для исследования надлежащего или нет, это, пожалуй, можно обсуждать. **[b]** Ибо только ли нравственно прекрасное есть благо (sive honestum solum bonum est), как считают стоики, **[c]** или то, что нравственно прекрасно (quod honestum est), есть высшее благо (summum bonum) таким образом, как кажется вашим перипатетикам, чтобы все помещенное с другой стороны [на чашу весов]²⁴ едва ли имело бы даже малейший вес (ut omnia ex altera parte collocata vix minimi momenti instar habeant), **[d]** не должно сомневаться, что никогда польза не может бороться с нравственной красотой (numquam possit utilitas cum honestate contendere) (Off. III, 11).

Эту формулировку следует воспринимать в контексте типичного для Цицерона скептически мотивированного эклектизма, который, по его мнению²⁵, позволяет ему не выбирать между стоицизмом (**[b]**) и перипатетизмом (**[c]**) в этике, если оба учения гарантируют нужный ему результат (**[d]**). Что Цицерон тем самым имеет в виду описанное выше перфекционистское решение занимающей его проблемы, не видя необходимости делать выбор между его ригористической (**[b]**) и неригористической (**[c]**) версиями, очевидно в особенности из следующего места:

T5 [a] Равным образом, рождены ли мы для нравственной красоты (ad honestatem) и к ней одной должно стремиться (sola expetenda est), как казалось Зенону, **[b]** или ее наверняка следует считать во всех отношениях более

²³ Цицерон сам признает это в Cic. Ac. I, 37 = SVF I, 231; Fin. III, 20–21 = SVF III, 188; Fin. III, 22 = SVF III, 497; Fin. III, 58 = SVF III, 498; ср. Fin. IV, 15 = SVF III, 13.

²⁴ Здесь подразумеваются так называемые «весы Критолая». См.: [Dyck, 1996, 508] и Critol. Fr. 21 Wehrli (= Cic. Tusc. V, 51).

²⁵ Off. III, 33; ср. I, 6; III, 19–20; 105–106 (= T7). Ср. [Leonhardt, 1999, 53–57, 60–61].

весомой, чем все остальное (*certe omni pondere gravior habenda quam reliqua omnia*), как думает Аристотель, [c] необходимо, чтобы то, что нравственно прекрасно (*quod honestum sit*), было либо единственным, [d] либо высшим благом (*aut solum aut summum bonum*), [e] а то, что благо, разумеется, полезно (*quod autem bonum, id certe utile*), [f] так что, что бы ни было нравственно прекрасным, то и полезно (*quicquid honestum, id utile*) (Off. III, 35).

В T5 преимущественно говорится то же, что и в T4 (T4[b] = T5[a], [c]; T4[c] = T5[b], [d]; T4[d] = T5[f]), но вдобавок здесь эксплицитно упоминается центральный для перфекционистского решения тезис «Благо полезно» (T5[e]), так что, по сути, мы получаем формальный аргумент, учитывающий обе версии перфекционизма:

1. Нравственно прекрасное – либо единственное благо (T5[c]), либо наивысшее благо, перевешивающее все остальное (T5[d]).
2. Благо полезно (T5[e]).
3. Следовательно, нравственно прекрасное – либо единственное, что полезно, либо то, что приносит наивысшую пользу, перевешивающую все остальное (импликация T5[f]).

Цицерон не видит необходимости обосновывать сам этот аргумент, но просто исходит из него как из уже надежно установленного в предшествующей философской традиции результата. Однако с этой точки зрения возможный конфликт между “*honestum*” и “*utile*” уже изначально снят, причем за счет допущения специфически *моральной* пользы, которая никак не подразумевает сугубо *неморальной* трактовкой пользы, принятой Цицероном при постановке данной проблемы в T2[b]. Чем тогда вообще оправдана именно эта постановка проблемы и зачем посвящать ей целую книгу Off.?

3

Принимая перфекционистское решение на базовом уровне, Цицерон обращает внимание на то, что для агентов, не достигших настоящей мудрости, может возникнуть иллюзия конфликта между “*honestum*” и “*utile*”, обусловленная тем, что в специфических обстоятельствах им не всегда понятно, идет ли речь о морально правильном (*honestum*) или неправильном (*turpe*) действии. Разумеется, если действие морально неправильно, любая связанная с ним неморальная польза не должна признаваться полезной²⁶. Тем не менее «часто в силу обстоятельств (*tempore*) случается, что то, что обыкновенно по большей части считается нравственно постыдным (*quod turpe plerumque haberi solet*), оказывается не постыдным (*inveniatur non esse turpe*)» (Off. III, 19)²⁷. В подобных случаях неморальная польза, вытекающая из некоторого действия, на самом деле может быть достигнута безо всякого конфликта с нравственностью²⁸. В контексте неригористического перфекционизма это могло бы означать, что такое действие уже не приносит самому агенту никакого

²⁶ Off. III, 20; 48–49; 60; 64; 74–78; 81; 97; 115.

²⁷ Примером тут является убийство тирана, в связи с чем ср.: Off. I, 76; III, 32; 90.

²⁸ Off. III, 19; 33; 40; 50; 53; 56.

морального вреда, который обесценил бы его неморальную пользу, так что и она, по-видимому, может уже не рассматриваться как мнимая. Более того, эта неморальная польза, причем не только для самого агента, но и для других агентов или для всего социального коллектива в целом (государства, родины и т.п.), зачастую начинает рассматриваться Цицероном как *критерий* самого морального блага²⁹.

Может показаться (ср. [Görler, 2004, 300–301, 309–310; Colish, 2018, V, 100–102]), что речь идет о замене перфекционистского решения своего рода протоутилитаристской нормативной логикой – не только из-за нормативной роли, которая приписывается именно *неморальной* пользе в определении морального блага, но и из-за смещения акцента с пруденциальной пользы на *социальную*, что с точки зрения перфекционистского подхода выглядит как подмена понятия, ибо не объясняет, каким образом морально правильное действие всегда полезнее *для самого агента*. Тем не менее, на мой взгляд, ни о какой смене парадигмы речи не идет. С одной стороны, Цицерон увязывает социальную пользу с пруденциальной, воспроизводя стандартный для многих античных мыслителей (см.: [Chang, 2013, 10–20, 119–125]) тезис, согласно которому благо/польза целого (например, общества) есть благо/польза для его части (самого агента)³⁰. С другой, цицероновский «протоутилитаризм» так и не обретает статуса универсального нормативного принципа. Цицерон апеллирует к этой нормативной логике, обсуждая прежде всего те обязанности, которые вытекают из добродетели справедливости, но и в этом случае для него вполне представимы ситуации, в которых максимизация социальной пользы вовсе не превращает действие в морально правильное³¹. Но самое существенное обстоятельство, на мой взгляд, состоит в том, что речь идет о решении скорее частной проблемы, которое возможно только за счет того, что на фундаментальном уровне Цицерон изначально принимает перфекционистские представления о соотношении “*honestum*” и “*utile*”, ориентированные на понятие именно *пруденциальной* и в первую очередь *моральной* пользы *самого агента*³². Фактически он апеллирует к всегда уже предполагаемому им перфекционистскому решению на протяжении всего текста Off. III. Я ограничусь здесь двумя наиболее очевидными примерами³³.

4

Обосновывая обязанности, вытекающие из добродетели справедливости, Цицерон настаивает на том, что причинение другому неморального вреда (*incommodum*) ради собственной неморальной пользы (*commodum*) в большей

²⁹ Это особенно ясно в Off. I, 31–33 и III, 95; ср. также: I, 22; 62–63; III, 30–31; 90; 93.

³⁰ Off. III, 26–27; 52; 101; ср. SVF III, 333 (= Cic. Fin. III, 64).

³¹ Off. III, 47–49; 86–87; ср. I, 159. Ср.: [Woolf, 2007, 338–339].

³² Ср.: Off. III, 101 (все люди не могут не стремиться к собственной пользе) и III, 76 (добродетельным человеком может быть только тот, кто согласен, что несправедливость невыгодна).

³³ Другие перфекционистские импликации, на мой взгляд, можно обнаружить в Off. III, 29; 36–37; 82.

степени *противоречит природе* (*contra naturam*), чем претерпевание любых форм того же неморального вреда³⁴. Но как отсюда вытекает, что такого рода «противоестественные» действия не могут быть более *полезны* для агента, особенно если изначально Цицерон принимает во внимание именно неморальную пользу (**T2[b]**)? Как становится ясно из следующего рассуждения, ответ на этот вопрос предполагает целый ряд типично перфекционистских допущений:

T6 ...[a] кто причиняет насилие другому (*alterum violat*), чтобы самому получить какую-то выгоду (*aliquid commodi*), [b] или полагает, что не делает ничего вопреки природе (*contra naturam*), [c] или считает, что следует более избегать смерти, бедности, страдания, также утраты детей, близких, друзей (*mortem, paupertatem, dolorem, amissionem etiam liberorum, propinquorum, amicorum*), чем причинения кому-либо несправедливости (*quam facere cuiquam iniuriam*). [d] Если он полагает, что ничего не делается вопреки природе (*contra naturam*), когда людям причиняется насилие, то зачем ты разговариваешь с тем, кто совершенно уничтожает в человеке человека (*omnino hominem ex homine tollat*)? [e] Если же он все-таки считает, что этого следует избегать, но гораздо хуже те [вещи, т.е.] смерть, бедность, страдание (*multo illa peiora, mortem, paupertatem, dolorem*), [f] он заблуждается в том, что полагает какой-нибудь порок либо тела, либо имущества (*ullum aut corporis aut fortunae vitium*) более тяжелым, чем пороки души (*vitiis animi*) (*Off. III, 26*).

Первая возможность, упоминаемая здесь Цицероном в связи с несправедливыми действиями (**[a]**), состоит в том, что совершающий их агент вообще не считает, что они противоречат природе (**[b]**, **[d]**). Заявление, что такой агент «совершенно уничтожает в человеке человека» (**[d]**), на мой взгляд, надо воспринимать в свете перфекционистской этики, которая обычно рассматривала человека как *по природе* социальное существо³⁵, а также определяла моральную добродетель как совершенство человеческой *природы*³⁶. В этой перспективе тот, кто не видит противоречия между социальным пороком несправедливости и природой человека, тем самым отрицает саму его природную сущность, в совершенстве которой он заинтересован как в собственном благе, и низводит его на уровень дикого зверя³⁷. Если же допускающий несправедливости агент признает их злом, но считает, что неморальный ущерб, которому он подвергнется в таком случае, еще большее зло (**[c]**, **[e]**), то это, разумеется, заблуждение (**[f]**), как раз потому, что с перфекционистской точки зрения все обстоит ровным счетом наоборот. Даже на терминологическом уровне Цицерон описывает сравнительный баланс морального и неморального зла, используя

³⁴ *Off. III, 21; 24; 28; 30*. Также добродетели больше соответствуют природе, чем любые «commode» (*Off. III, 24–25*).

³⁵ Напр., *Aristot. E.E. 1242a22–26; E.N. 1097b11; Pol. 1253a2–3; 1278b19; SVF III, 262; 314; 340–342 (= Cic. Fin. III, 62–66); 343 (= Cic. Leg. I, 28); 344 (= Cic. Leg. I, 43); 346; 492; 686*.

³⁶ Напр., *Plat. Rp. 444de; Aristot. Phys. 246a13–15; SVF III, 245; 257; 260; Cic. Leg. I, 25; 45; Tusc. V, 37–39; Fin. IV, 35; Asp. p. 47, 16 Heylbut; Epict. Diss. III, 1, 3–8; Sen. Ep. 76, 10–11; Alcibiades. 29, 1*.

³⁷ Эта последняя метафора используется Цицероном в схожем контексте в *Off. I, 41; III, 46; 82; Rep. IV, 1. Cp. SVF III, 325 (= Cic. Rep. III, 333); 345; Plat. Rp. 588e–589a*.

перфекционистскую фразеологию, характерную для платонического и перипатетического дискурса: речь идет о сравнении «пороков души» с «пороками тела» или «имущества» (**[f]**), т.е. о противоположностях соответствующих «добродетелей» или «совершенств»³⁸. Сам же подразумеваемый здесь аргумент примерно таков:

1. Моральное зло (пороки души, включая несправедливость) есть большее зло, чем неморальное (пороки тела и имущества).
2. Зло вредит самому агенту.
3. Следовательно, моральное зло больше вредит самому агенту, чем неморальное.

Это явно версия перфекционистского решения, но в отличие от аргумента из **T5** сосредоточенная на понятии зла/вреда, а не блага/пользы и соответствующая скорее неригористическому варианту перфекционизма.

Другой пример, встречающийся уже при обсуждении обязанностей, вытекающих из добродетели «величия души» (*magnanimitas*), касается истории Марка Атилия Регула (III в. до н.э.), римского политика, который по преданию вернулся из Рима в Карфаген на верную и при этом весьма мучительную смерть, чтобы сдержать данную карфагенянам клятву (ср. **T1[b]**):

T7 [a] Но ведь даже разгневанный Юпитер не навредил бы (*nocuisset*) Регулу больше, чем сам Регул навредил (*nocuit*) себе. Разумеется, если бы ничто не было злом, кроме страдания (*si nihil malum esset nisi dolere*). **[b]** Оно, однако, не только не высшее зло (*non summum malum*), **[c]** но даже вовсе не зло (*ne malum quidem*), по утверждению наиболее влиятельных философов... **[d]** Ведь касательно того, что [оппоненты] называют малейшими из зол (*minima de malis*), то есть что лучше уж [жить] постыдно, чем бедственно (*turpiter potius quam calamitose*), **[e]** то есть ли какое большее зло, чем постыдное (*an est ullum maius malum turpitudine*)? Если уж в нем есть нечто оскорбительное в случае с безобразием тела, то сколь великой должна казаться эта испорченность и гнусность покрытой стыдом души (*illa depravatio et foeditas turpificati animi*)? **[f]** Поэтому те, кто рассуждают об этом решительнее, держат сказать, что единственное зло (*solum... malum*) – это то, что постыдно (*id quod turpe sit*), **[g]** а те, кто – мягче, все же не колеблются назвать [это] высшим злом (*summum malum*) (*Off. III, 105–106*).

Предполагаемый в этом отрывке аргумент можно сформулировать так:

1. Страдание – либо вообще не зло (**[c]**), либо не наивысшее зло (**[b]**).
2. Нравственно постыдное – либо единственное зло (**[f]**), либо наивысшее зло, перевешивающее все остальное (**[e]**, **[g]**).
3. Зло вредит самому агенту (импликация **[a]**).
4. Следовательно, страдание либо вообще не вредит агенту, либо вредит ему меньше, чем постыдное.

Данная версия перфекционистского решения, как и **T6**, оперирует понятием зла/вреда, а не блага/пользы, но при этом, как и **T5**, учитывает как ригористический (**[c]**, **[f]**), так и неригористический (**[b]**, **[e]**, **[g]**) вариант перфекционизма.

³⁸ Ср.: Plat. *Gorg.* 477a–c; Aristot. *Rh.* 1362b14–19; *Pol.* 1259b19–21; *Phys.* 246b3–8.

5

Я пытался показать, что цицероновское решение проблемы возможного конфликта между “*honestum*” и “*utile*” в Off. III всегда уже опирается на выработанный в перфекционистской традиции подход к этому вопросу. На мой взгляд, это плохо согласуется с тем сугубо неморальным содержанием, которое Цицерон вкладывает в само понятие пользы. В самом деле, перфекционистское решение вкратце может быть сформулировано так:

I. Ригористический вариант: моральное благо не конфликтует с «пользой» в том смысле, что оно не конфликтует с моральной пользой, а неморальной пользы не существует.

II. Неригористический вариант: моральное благо не конфликтует с «пользой» в том смысле, что оно не конфликтует с общим балансом пользы, в котором учитываются и моральные, и неморальные компоненты.

Первая трудность состоит в том, что Цицерон не хочет выбирать между I и II. Но вариант I в принципе исключает какое-либо представление о неморальной пользе, что делает интересующий Цицерона вопрос о соотношении морального блага и неморальной пользы изначально невозможным³⁹. Цицерон был бы вполне последователен, если бы выбрал II, тем самым просто *расширив* ригористическое понятие пользы за счет допущения ее неморальных компонентов. Однако вторая трудность состоит в том, что всюду, где Цицерон эксплицитно раскрывает понятие пользы⁴⁰, он никак не упоминает его возможные моральные компоненты и тем самым скорее *сужает* его до представления об *исключительно* неморальной пользе. Исходя из такого определения пользы, он должен был бы показать, что

III. Моральное благо не конфликтует с «пользой» в том смысле, что оно не конфликтует с неморальной пользой как таковой.

Но эта постановка вопроса не предполагает, что Цицерон имеет право вкладывать в сами термины “*utile*”/“*utilitas*” моральное содержание, возможное в контексте I и II. Тем не менее именно это он постоянно и делает и только за счет этого «доказывает» III. Это затруднение, на мой взгляд, совершенно непреодолимо в контексте цицероновского дискурса в Off. III, но при этом довольно формально, так как его легко можно было бы устранить, отказавшись от эксплицитной редукции пользы к неморальной пользе и сделав однозначный выбор в пользу II. Разумеется, насколько при этом на самом деле обосновано само перфекционистское решение, это уже более глубокий вопрос, который Цицерон в Off. III даже не пытается поставить.

³⁹ Это касается и той версии проблемы, которая описана в разделе 3. Возможно, для немудрецов и существуют трудности с определением морального статуса действия в специфических обстоятельствах, но вопрос о том, как этот статус соотносится с неморальной пользой, все равно невозможен, если исходить из I.

⁴⁰ См.: T2[b] и примеч. 14.

Ancient Ethical Perfectionism and the Conflict of the Morally Honourable and the Beneficial in the III Book of Cicero's 'De officiis'

Andrei V. Seregin

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-8536-5652

e-mail: avis12@yandex.ru

This paper examines how Cicero treats the problem of potential conflict between the “morally honourable” (*honestum*) and the “beneficial” (*utile*) in the III book of his treatise “On Duties” (*De officiis*). The author seeks to show that despite some original elements present in Cicero’s approach to this issue (in particular, the ones that may be called “proto-utilitarian”, which most of all attract the attention of modern commentators), at the basic level Cicero depends on the standard solution to this problem developed in the tradition of ancient ethical perfectionism: “the morally honourable,” i.e. moral virtue understood as the objectively perfect state of the human soul, as well as the morally correct activities resulting from it, represent either the only good for a human being (in the rigorist version of perfectionism) or (in its non-rigorist version) the greatest good, which outweighs all possible non-moral benefits; but a good is by definition beneficial to its possessor; hence, the “morally honourable” is either the only thing that is beneficial to the agent or that which is of the highest benefit to him and outweighs everything else. The author also demonstrates that this perfectionist logic adopted by Cicero fits rather poorly with his interpretation of the notion of the “beneficial” itself since, wherever he explicitly reveals its content, he clearly means exclusively non-moral benefits, whereas from perfectionist standpoint the beneficial either is completely reduced to moral benefits (in the rigorist version) or, at least, admits of moral benefits alongside non-moral ones (in the non-rigorist version).

Keywords: ancient ethics, benefit, Cicero, peripateticism, perfectionism, stoicism, utility

Сокращения

GE – Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2015.

OLD – *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Литература / References

Alesse, F. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis, 1994.

Alesse, F. *Panezio di Rodi. Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis, 1997.

Chang, K.E. *The Community, the Individual and the Common Good. To Idion and To Sympheron in the Greco-Roman World and Paul*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

Colish, M. “Cicero, Ambrose, and Stoic Ethics: Transmission or Transformation?”, *The Fathers and Beyond: Church Fathers between Ancient and Medieval Thought*, ed. M. Colish. London; New York: Routledge, 2018, pp. V, 95–112.

Dyck, A.R. *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

Forschner, M. *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

- Giusta, M. *I dossografi di etica*. Vol. II. Torino: G. Giappichelli editore, 1967.
- Görler, W. "Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero", in: W. Görler, *Kleine Schriften zur Hellenistisch-Römischen Philosophie*. Leiden; Boston: Brill, 2004, S. 290–311.
- Hirzel, R. *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*. T. II, Abt. 1. Leipzig: S. Hirzel, 1882.
- Howald, K., Fuhrer, Th. "Wer nützt wem im stoischen Gemeinwesen? Zu Cicero De finibus 3, 69", *Museum Helveticum*, 2000, Vol. 57, No. 2, S. 81–87.
- Lefèvre, E. *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- Leonhardt, J. *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. München: C.H. Beck, 1999.
- Prichard, H.A. *Moral Writings*. New York: Oxford UP, 2002.
- Søvsø, T.E.Ö. "Ist das Fressen nicht auch Teil von der Moral? Der vermeintliche Konflikt zwischen honestum und utile in Ciceros De officiis 3", *Cicero: De Officiis*, hrsg. von Ph. Brüllmann, J. Müller. Berlin; Boston: de Gruyter, 2023, S. 161–178.
- Tsekourakis, D. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.
- Van Straaten, M. *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*. Amsterdam: Uitgeverij H.J. Paris, 1946.
- Veillard, Ch. "Comment définir son devoir? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son Peri kathékontos", *Philosophie antique*, 2014, No. 14, pp. 71–109.
- Woolf, R. "Particularism, Promises, and Persons in Cicero's 'De officiis'", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2007, Vol. 33, pp. 317–346.