

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15

Москва
2015

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевила.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арентд	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина	274

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i>	297
---	-----

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Серёгин

Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгий»

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: avis12@yandex.ru

В статье рассматриваются некоторые логические и концептуальные проблемы, связанные с двумя формальными аргументами против гедонизма, которые платоновский Сократ выдвигает в беседе с Калликлом в диалоге «Горгий». Согласно первому аргументу (495e–497a), благо и зло не могут быть тождественны удовольствию и страданию, потому что удовольствие совместимо со страданием в одно и то же время и в одном и том же месте, а благо и зло – несовместимы друг с другом. Но сама несовместимость блага со злом выводится Сократом из несовместимости противоположностей вообще, к числу которых он относит также удовольствие и страдание, впадая тем самым в противоречие. Второй аргумент (497e–499a) включает в себя утверждение, что если допустить гедонистическое отождествление блага с удовольствием, а зла со страданием, то испытывающих удовольствие людей надо будет признать хорошими, а страдающих – плохими, потому что именно присутствие благ в человеке делает его хорошим, тогда как присутствие в нем зол делает его плохим. Однако эти последние тезисы предполагают перфекционистскую концепцию блага как того, что «делает хорошим» определенное сущее, которую разделяет сам Сократ (506c–507a), но во все не обязаны разделять гедонисты.

Ключевые слова: античная философия, гедонизм, «Горгий» (диалог), добро и зло, перфекционизм, Платон, Сократ, удовольствие

В диалоге «Горгий» платоновский Сократ придерживается резко антигедонистической позиции¹, которая, на мой взгляд, предполагается уже в его беседе с Полом², но эксплицитно формулируется им только в беседе с Калликлом, где он выдвигает два формальных аргумента против гедонизма. В этой статье я хотел бы рассмотреть некоторые логические и концептуальные проблемы, связанные с этими аргументами.

Первый аргумент против гедонизма: тезис о несовместимости противоположностей

Первый аргумент, направленный против гедонистического отождествления блага и удовольствия, можно представить в виде следующей совокупности тезисов:

1. Счастливые (τοὺς εὖ πράττοντας) люди испытывают противоположное состояние (τοὐναντίον... πάθος πεπονθέναι) по отношению к несчастным (τοῖς κακῶς πράττουσιν) людям (495e2–4);

2. Если эти состояния противоположны друг другу, необходимо (εἴπερ ἐναντία ἐστὶν ταῦτα ἀλλήλοις, ἀνάγκη), чтобы с ними все обстояло так же, как со здоровьем и болезнью: здоровье и болезнь бывают присущи человеку лишь поочередно (ἐν μέρει), а не одновременно (ἅμα), по крайней мере – в одном и том же месте (495e6–496b3);

3. Точно так же дело обстоит с силой и слабостью, а также быстротой и медлительностью (496b3–4);

4. Следовательно, благо и счастье (τάγαθὰ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν) и противоположные им (τὰναντία τούτων) зло и несчастье (κακά τε καὶ ἀθλιότητα) человек приобретает и утрачивает поочередно (ἐν μέρει λαμβάνει καὶ ἐν μέρει ἀπαλλάττεται) (496b5–7);

¹ Я считаю совершенно ошибочными гедонистические реинтерпретации позиции Сократа в «Горгии» (см., напр.: *Gosling J.C.B., Taylor C.C.W. The Greeks on Pleasure. Oxford, 1982. P. 75–82; Berman S. Socrates and Callicles on Pleasure // Phronesis. 1991. Vol. 36. No. 2. P. 117–140; Rudebusch 1999, 19–25*), которые порождены исключительно стремлением согласовать ее с гедонистической позицией, высказываемой им в «Протагоре» (Prot. 351b–358c). Но у меня, разумеется, нет возможности разбирать их здесь подробнее.

² Так, его собственная концепция риторики в 464b–465a уже предполагает антигедонистическое растождествление блага и удовольствия (464d1–2, 465a2; ср. 501bc, 513d), а его аргументация против Пола в 475a–c – растождествление зла и страдания.

5. Следовательно, если есть такие вещи, которые человек одновременно и утрачивает, и сохраняет (*ἅτα ὧν ἅμα τε ἀπαλλάττεται ἄνθρωπος καὶ ἅμα ἔχει*), то они не являются ни благом, ни злом (*τὸ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν*) (496c1–4);

6. Голод, жажда и вообще всякая потребность и всякое желание (*ἄλασιν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν*) являются страданием (*ἀνιαρὸν*) (496c6–d4);

7. Утоление жажды (и – имплицитно – прочих потребностей) является удовольствием (*ἡδονή*) (496d5–6);

8. Когда жаждущий пьет (т. е. испытывающий потребность удовлетворяет ее), то страдающий (*λυπούμενον*) одновременно (*ἅμα*) испытывает удовольствие или «радуется» (*χαίρειν*) в одном и том же месте души или тела (что безразлично) (496d6–e8);

9. Следовательно, возможно, чтобы страдающий одновременно радовался (*Ἀνιώμενον δέ γε χαίρειν δυνατόν*) (497a2);

10. Следовательно, согласно 4–5, «радоваться не значит быть счастливым (*Οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν*), а мучиться – несчастным (*οὐδὲ τὸ ἀνιάσθαι κακῶς*), так что приятное оказывается отличным от блага (*ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ*)» (497a3–5).

В упрощенной форме суть этого аргумента, видимо, сводится к тому, что а) счастье и несчастье или благо и зло представляют собой противоположности³, б) противоположности (например, здоровье и болезнь и т. п.) не могут быть совместимы, т. е. присущи одному и тому же субъекту в одно и то же время в одном и том же месте (назовем это тезисом о несовместимости противоположностей, далее – ТНП⁴), но в) удовольствие и страдание могут быть

³ Аргумент растожествляет удовольствие и страдание как с благом и злом, так и со счастьем и несчастьем, рассматривая две последние пары понятий как фактически взаимозаменяемые (что видно в 4) и 10)). Это возможно потому, что у Платона, как, впрочем, у многих античных авторов, именно благо или блага, как бы их ни определять, мыслятся как фактор, делающий человека счастливым, и, соответственно, именно зло или его разновидности, в чем бы они ни заключались, есть фактор, делающий его несчастным (ср.: Symp. 202c, 204e–205a; Euthyd. 278e–279a, 280b; Alcib. I (sp.). 116b; Meno 77e–78b).

⁴ ТНП близок к тезису, который Сократ высказывает в Resp. 436b8–9: «...одно и то же не сможет одновременно совершать и испытывать противоположные [вещи] в одном и том же [месте] и в отношении к одному и тому же [предмету]...» (*ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ λάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθέλησει ἅμα*). Но в «Горгии» не упоминается о несовместимости противоположностей в одном и том же отношении.

присущи одному и тому же субъекту в одно и то же время в одном и том же месте⁵. В таком случае удовольствие не может быть тождественно благу и счастью, а страдание – злу и несчастью, ведь совместимые парные понятия не могут быть тождественны несократимым.

Сам ТНП не выражен в тексте эксплицитно, но, на мой взгляд, вполне очевидным образом предполагается в 2–4. Хотя Сократ нигде не характеризует здоровье и болезнь, силу и слабость, быстроту и медлительность как противоположности, он *трижды* делает это применительно к счастью и несчастью или благу и злу (1–2, 4). Уже это наводит на мысль, что приписываемый им статус противоположностей играет какую-то существенную роль в его аргументации. При этом в 2) он заявляет:

«Стало быть, [а] *если* эти [состояния, т. е. счастье и несчастье] противоположны друг другу, *необходимо* (εἴπερ ἐναντία ἐστὶν ταῦτα ἀλλήλοις, ἀνάγκη), чтобы [б] с ними дело обстояло так же, как со здоровьем и болезнью (περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς περὶ ὑγείας ἔχει καὶ νόσου)? Ведь, надо полагать, [с] человек не бывает одновременно и здоров, и болен (οὐ γὰρ ἅμα δῆπου ὑγαίνει τε καὶ νοσεῖ ὁ ἄνθρωπος), и не избавляется одновременно и от здоровья, и от болезни (οὐδὲ ἅμα ἀπαλλάττεται ὑγείας τε καὶ νόσου)» (495e6–9)⁶.

Я не вижу, какой иной смысл можно усмотреть в этих словах Сократа кроме того, что, по его мнению, [с] здоровье и болезнь несовместимы, но, [а] *поскольку* счастье и несчастье представляют собой противоположности, они *по необходимости* [б] так же несо-

⁵ Ср.: *Robinson R. Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, 1953. P. 40. Насколько могу судить, б) и в), по мнению Робинсона, представляют собой индуктивные выводы, сделанные на основе ряда конкретных примеров. Ср. также реконструкцию логики этого аргумента: *Irwin T. Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford, 1977. P. 311; *Irwin T. Plato: Gorgias*. Translated with Notes. Oxford, 1979. P. 201.

⁶ Ср. любопытную, на мой взгляд, параллель в *Sext. Adv. Math. X*, 264–266, где а) противоположностям приписывается способность быть присущими одному субъекту лишь поочередно, а не одновременно, т. е. несовместимость, б) здоровье и болезнь приводятся в качестве конкретного примера такой несовместимости, в) благо и зло также трактуются как противоположности. Это место входит в очерк пифагорейской доктрины (*Adv. Math. X*, 248–309), где она, по-видимому, представлена уже в платонизированном варианте (ср.: *Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (Mass.), 1972. P. 53, особ. – н. 4).

вместимы, как и здоровье и болезнь (противоположность которых здесь, видимо, также предполагается). Таким образом, в [а] именно указание на присущий счастью и несчастью статус *противоположностей* подается как *основание* (εἶπερ), делающее *необходимым* (ἀνάγκη) вывод об их несовместимости, а это имеет смысл только в том случае, если Сократ принимает ТНП⁷.

Если это так, то первый антигедонистический аргумент Сократа откровенно неудачен, потому что сразу же возникает вопрос, признает ли Сократ противоположностями удовольствие и страдание⁸. Если удовольствие и страдание – тоже противоположности, то из ТНП следует, что они не могут быть совместимы, а это противоречит 8–9, где как раз утверждается, что удовольствие и страдание вполне совместимы друг с другом. Но если Сократ откажется от 8–9, весь его аргумент потеряет смысл: удовольствие и страдание тогда окажутся так же несовместимы, как благо и зло или счастье и несчастье, и потому вполне смогут с ними совпадать, а значит, гедонистическая позиция не будет логически исключена.

В качестве альтернативы можно допустить, что Сократ не рассматривает удовольствие и страдание как противоположности⁹. С чисто теоретической точки зрения это было бы довольно странно. Если руководствоваться таким интуитивно убедительным критерием, как *содержание* самих этих состояний, то на первый взгляд удовольствие и страдание кажутся ничуть не худшим примером противоположностей, чем здоровье и болезнь, счастье и несчастье и т. п. Разумеется, в той или иной философской перспективе такого рода интуитивные представления могут оспариваться, но для этого нужны какие-то дополнительные и эксплицитно сформулированные аргументы, которых Сократ не

⁷ На мой взгляд, при такой интерпретации ТНП естественнее всего воспринимать как постулат Сократа, который скорее иллюстрируется некоторыми примерами в 2–3), чем выводится из них путем индукции (вопреки Робинсону – см. прим. 3). Вместе с тем, я не исключаю, что соотношение между ТНП и индуктивным рассуждением просто недостаточно продумано самим Платоном и потому выражено в тексте не вполне ясным образом.

⁸ Ср.: Stauffer D. The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life. N.Y., 2006. P. 113.

⁹ Ср.: Olymp. In Gorg. 31, 1–3; Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Vol. 4. Plato: Earlier Period. Cambridge, 1975. P. 291.

приводит¹⁰. Зато он совершенно отчетливо характеризует удовольствие и страдание как противоположности наряду с благом и злом в *Gorg.* 475a2-5¹¹:

«Пол. ...Вот теперь ты даешь прекрасное определение, Сократ, определяя прекрасное через удовольствие и благо (ἡδονῆ τε καὶ ἀγαθῶ ὀρίζμενος τὸ καλόν).

Сократ. Значит, безобразное (τὸ αἰσχρὸν) [определим] через противоположное (τῷ ἐναντίῳ) – через страдание и зло (λύπη τε καὶ κακῶ)?

Пол. Непременно».

Стало быть, если в беседе с Калликлом Сократ уже не считает удовольствие и страдание противоположностями, то он очевидно непоследователен в рамках одного и того же диалога. Такая позиция была бы нетипичной для него и в контексте платоновского корпуса в целом¹². Таким образом, сказать, что этот аргумент Сократа работает только при допущении того, что удовольствие и страдание – не противоположности, означает признать, что его логическая приемлемость целиком зависит от более чем несамоочевидного и в свою очередь нуждающегося в обосновании тезиса, который к тому же противоречит эксплицитным высказываниям самого Сократа.

Наконец, можно предположить, что на самом деле сократовский аргумент вовсе не подразумевает ТНП. Как явствует из предложенного выше толкования 2, такое предположение, на мой взгляд, противоречит данным текста. Тем не менее посмотрим, к каким логическим последствиям оно приведет. Вся идея Сократа

¹⁰ Можно заметить, например, что *Sext. Adv. Math. X, 266* (см. примеч. 6), признает противоположностями страдание и отсутствие страдания, λύπη и ἀλλοία, но не страдание и удовольствие, λύπη и ἡδονή. Чисто теоретически такой подход открывает возможность не рассматривать страдание и удовольствие как противоположности, именно этим объясняя и их совместимость. Но даже в этом случае это не обязательно: можно одновременно считать противоположностями как страдание и отсутствие страдания, так и страдание и удовольствие (ср.: Speus. Fr. 80c–e Taran).

¹¹ Ср.: Olympiodorus' Commentary on Plato's *Gorgias*. Translated with full notes by R. Jackson et al. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 231, n. 581.

¹² Платоновский Сократ характеризует удовольствие и страдание как противоположности также в *Resp.* 583c3–4 (ср.: *Dodds E.R.* Plato: *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1959. P. 310), *Phaed.* 60b3–5 (где мучительное обозначается как «то, что кажется противоположностью» приятного), *Phil.* 41d1–3 (где удовольствие и страдание эксплицитно трактуются как совместимые противоположности).

в этом случае сводится к тому, чтобы противопоставить одни из упоминаемых им парных понятий¹³ другим по признаку совместности/несовместности: например, благо и зло несовместимы, а удовольствие и страдание – совместимы, так что благо и зло не могут совпадать с удовольствием и страданием¹⁴. Но тогда вопрос заключается в том, откуда мы вообще изначально знаем, что благо и зло несовместимы. На мой взгляд, единственный ответ на этот вопрос, который предлагается в самом тексте, заключается как раз в апелляции к ТНП: благо и зло – противоположности, и именно поэтому *должны* быть несовместимы. Если же предположить, что Сократ не разделяет ТНП, то становится неясно, на каком основании он умозаключает от несовместимости здоровья и болезни и т. п. в 2–3 к несовместимости счастья и несчастья или блага и зла. Ведь его позиция в любом случае предполагает, что существуют, с одной стороны, несовместимые парные понятия, вроде здоровья и болезни (2–3), а с другой, совместимые, вроде удовольствия и

¹³ Я говорю в данном случае о «парных понятиях», а не «противоположностях», чтобы учесть два логически представимых варианта: отрицая ТНП, Сократ I) считает удовольствие и страдание противоположностями или II) не считает их противоположностями. На мой взгляд, различие между I) и II) не влияет на логику сократовской аргументации: если не допускать ТНП, мы можем считать или не считать любые парные понятия противоположностями, но из этого в любом случае ничего не вытекает для определения их собственной совместности или несовместности.

¹⁴ Ср., как Доддс оспаривал интерпретацию Робинсона: «...фактически Платон не утверждает в данном пассаже, что ни одна пара противоположностей не может одновременно принадлежать какой-либо вещи (хотя можно подумать, что он подразумевает это в 495e6–7); он также не делает вывода, что удовольствие и страдание – не противоположности. Я подозреваю, что на тот момент он еще не продумал логику противоположностей и не сделал определенного выбора. По-видимому, все, что он делает в «Горгии», – это обосновывает нетождественность двух понятий (удовольствие и благо) через нетождественность их признаков (способности к сосуществованию со своей противоположностью в одном случае и неспособности – в другом)» (*Dodds E.R. Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1959. P. 310*). Сантас, похоже, как и Доддс, сводит суть сократовского аргумента к противопоставлению совместимых и несовместимых парных понятий, но к тому же без каких-либо разъяснений утверждает, что полемика Доддса с Робинсоном о том, считает ли Сократ удовольствие и страдание противоположностями, возникла как результат неточного изложения сократовского аргумента (*Santas G.X. Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues. L.; N.Y., 1979. P. 268*. См. в целом: P. 267–270).

страдания (8–9). Но почему мы заведомо должны думать, что счастье и несчастье, а также благо и зло следует относить именно к первой из этих групп, а не ко второй?¹⁵ Конечно, Сократ может просто почему-либо считать, что это фактически верно или даже самоочевидно. Но, во-первых, в таком случае ему вообще незачем ссылаться на другие парные понятия, вроде здоровья и болезни. А, во-вторых, гедонист, разумеется, был бы совершенно не обязан соглашаться с такого рода безосновательными декларациями. С гедонистической точки зрения можно было бы, даже допустив совместимость удовольствия и страдания, по-прежнему исходить из базового отождествления блага с удовольствием, а зла – со страданием и, соответственно, сделать отсюда вывод, что благо и зло (и коррелирующие с ними счастье и несчастье) тоже совместимы¹⁶.

Если подытожить, я рассмотрел три возможные трактовки первого антигедонистического аргумента Сократа против Калликла:

А) этот аргумент имплицитно предполагает, что удовольствие и страдание – противоположности;

В) этот аргумент имплицитно предполагает, что удовольствие и страдание – не противоположности;

¹⁵ Неочевидно также и то, что приводимые Сократом примеры несовместимых парных понятий (здоровье и болезнь и т. п.) непременно предполагают несовместимость. См.: *Stauffer D.* Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias* // *Review of Politics*. 2002. Vol. 64. No. 4. P. 644.

¹⁶ Ср. *Santas G.X.* Socrates. *Philosophy in Plato's Early Dialogues*. L.; N.Y., 1979. P. 269 применительно к примеру с жадой и ее уголением. Но гедонисту совершенно не обязательно допускать совместимость удовольствия и страдания. Платоновская редукция любой потребности к страданию, лежащая в основе этого допущения (6), весьма проблематична (ср. различные варианты ее критики в: *Gosling J.C.B.* Plato. L.; Boston, 1973. P. 22; *Waterfield R.* Plato: *Gorgias*. Translated with Introduction and Notes. N.Y.; Oxford, 1994. P. 157). В частности, нет никакой необходимости описывать уже удовлетворяемую потребность как страдание. Если допустить, что, как только потребность начинает удовлетворяться, страдание сразу же прекращается и целиком уступает место удовольствию, то страдание и удовольствие от одной и той же потребности будут иметь место не одновременно, а поочередно и страдание вовсе не будет совместимо с удовольствием. К примеру, Эпикур как раз утверждал несовместимость удовольствия со страданием (*Epic. Rat. Sent. 3 = D.L. X, 139; Fr. 421 Usener*)? и, возможно, он делал это именно в противовес платоновскому тезису об их совместимости, подразумевая тем самым, что они могут иметь место лишь поочередно (в пользу этого см.: *Bingone E.* *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Vol. I. Firenze, 1973. P. 392–401).

С) этот аргумент не имплицитно утверждает ТНП.

Если допустить А), то аргумент содержит в себе более чем очевидное логическое противоречие и не работает. Если допустить В), то аргумент логически может работать при допущении дополнительного тезиса, который, впрочем, сам весьма проблематичен и прямо противоречит другим высказываниям Сократа. Если допустить С), то аргумент заключает в самом себе возможность альтернативного вывода, противоположного тому, который нужен Сократу, и потому опять же не работает. На мой взгляд, В) и С) в любом случае не соответствуют тексту «Горгия». Таким образом, остается А), и аргумент надо признать однозначно неудачным. Главная проблема Сократа состоит в следующем: он хочет растождествить благо и зло как *несовместимые* парные понятия с удовольствием и страданием как *совместимыми* парными понятиями; однако само утверждение о несовместимости блага со злом *выводится* им из несовместимости противоположностей как таковых (2) и подкрепляется конкретными примерами несовместимости некоторых других противоположностей (2–3). Но в таком случае Сократ должен либо признать, что удовольствие и страдание – противоположности, а стало быть, тоже несовместимы, либо отрицать, что удовольствие и страдание – противоположности, тогда как он сам утверждает это, либо, отказавшись от тезиса о несовместимости противоположностей, именно этим поставить под вопрос также и несовместимость блага и зла.

Второй аргумент против гедонизма: перфекционистская функция блага

В ходе беседы с Сократом Калликл допустил, что лучшие люди – это разумные и мужественные (489e7–8; 491a7–b4; 491c6–7). На этом допущении строится второй контраргумент Сократа против гедонизма:

1. Хорошие люди являются хорошими (ἀγαθοὺς) благодаря присутствию благ (ἀγαθῶν παρουσίᾳ) (497e1–2; 498d2–3);

2. Плохие люди плохи (κακοὺς) в силу присутствия зол (κακῶν δέ γε παρουσίᾳ) (498d3; e1–2).

3. Хорошие люди – это мужественные и разумные (οἷ γε φρόνιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι) (497e3–5; 498c2–3);

4. Плохие люди – это трусливые и неразумные (οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄφρονες) (498c3);

5. Неразумные люди могут радоваться, а разумные огорчаться, т. е. разумные и неразумные люди радуются и огорчаются (χαίρουσι καὶ λυτοῦνται) примерно одинаково (497e6–498a5);

6. Трусливые и мужественные люди также радуются и огорчаются примерно одинаково (498a7–498c1);

7. В определенных обстоятельствах трусливые люди могут радоваться и огорчаться больше мужественных, например, соответственно – при отступлении и наступлении врага (498b5–6; c1);

8. Следовательно, хорошие и плохие люди, согласно 3–4), радуются и огорчаются примерно одинаково (498c4–5);

9. Благо – это удовольствия, а зло – страдания (τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνίας) (498d3–4);

10. Следовательно, те, кто радуется, – хорошие люди (ἀγαθοὶ εἰσιν οἱ χαίροντες), согласно 1), потому что в них присутствует удовольствие, т. е. благо (πάρεστιν τὰγαθὰ, αἱ ἡδοναί), согласно 9) (498d5–7; e2–3);

11. Соответственно, те, кто огорчается, – плохие люди (κακοὶ δὲ οἱ ἄν ἀνιῶνται), согласно 2), потому что в них присутствует страдание, т. е. зло (πάρεστιν τὰ κακὰ, αἱ λύπαι), согласно 9) (498d8–e3);

12. Следовательно, хорошие и плохие люди из 3–4) примерно одинаково хороши и плохи, согласно 5–6) (498c6–7);

13. Другой вариант: плохой и хороший человек одинаково хороши, согласно 5–6), или плохой (при определенных обстоятельствах) даже лучше хорошего, согласно 7) (499a8–9).

Этот аргумент Сократа сводит позицию Калликла к противоречию, исходя из того, что гедонистический тезис о тождестве удовольствия и блага (9) сочетается в ней с позитивной оценкой обладателей некоторых нравственных добродетелей, а именно – разумности и мужества (3). В самом деле, если Калликл принимает предложенные Сократом тезисы 1–2), согласно которым присутствие блага и зла в человеке является основанием, чтобы считать этого человека соответственно хорошим или плохим, то из отождествления блага с удовольствием, а зла – со страданием (9) вытекает, что хорошими людьми являются те, кто испытывает удоволь-

ствии, а плохими – те, кто испытывает страдание (10–11). С другой стороны, Калликл признает основанный, видимо, на эмпирическом наблюдении тезис Сократа, что, к примеру, мужественные и трусливые люди испытывают примерно одинаковое удовольствие и страдание (6), или даже может случиться, что трусливые люди испытывают больше удовольствия, чем мужественные (7). Но тогда, согласно 10–11), у него нет оснований считать, что хорошие люди – это именно мужественные, а плохие – трусливые, т. е. он уже не может утверждать тезисы 3–4), которых изначально сам придерживался. В противном случае ему придется допустить тезисы 12–13), заключающие в себе противоречие. Таким образом, суть сократовской аргументации сводится к тому, что Калликл не может одновременно придерживаться гедонистической концепции блага и зла (9) и признавать хорошими людьми обладателей таких нравственных добродетелей, как разумность и мужество (3)¹⁷.

В отличие от предыдущего, этот аргумент Сократа не содержит в себе столь очевидных противоречий и, на мой взгляд, может быть признан формально удачным. Тем не менее по сути он весьма проблематичен. В частности, можно попытаться показать, что он не учитывает существенные моменты этической позиции Калликла¹⁸. Но я хотел бы остановиться на другом проблематичном аспекте сократовской аргументации, который, на мой взгляд, более интересен и концептуально, и чисто исторически. Речь идет о довольно странной логике, связывающей тезисы 1–2 и 9–11: Сократу явно кажется самоочевидным, что если допустить гедонистиче-

¹⁷ Теоретически Калликл мог бы отказаться от 3), чтобы сохранить 9), но дело в том, что идеалом Калликла является «сильный» человек (483c–484a; 484c; 488b–d) и он рассматривает признаваемые им добродетели именно как проявление подлинной «силы» (489e–490a; 491ab), тогда как приверженность 9) фактически вынуждает его признать хорошим человеком труса и глупца (ср. 10–13)), что явно не вписывается в его собственный идеал.

¹⁸ Калликл считает благом только удовольствие, но не мужество и разумность (495d4–5), которые для него – лишь необходимые средства для достижения максимального удовольствия (491e8–492a3), и только в этом качестве вообще являются добродетелями (492d5–e2; ср. 492c4–6). Исходя из этого, он мог бы отрицать 5–7), сказав, что как раз мужественные и разумные (в достижении собственного удовольствия) люди получают больше удовольствия, т. е. блага, чем трусливые и неразумные (в том же отношении), и потому фактически оказываются лучше последних (ср.: *Stauffer D. Socrates and Callicles: A Reading of Plato's Gorgias // Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 4. P. 646.*)

ское отождествление блага с удовольствием, а зла со страданием (9), то испытывающих удовольствие людей надо будет признать хорошими (10), а испытывающих страдание – плохими (11), ведь именно присутствие благ в человеке есть основание для признания его хорошим (1), тогда как присутствие в нем зол есть основание для признания его плохим (2). Платоновский Сократ следует схожей логике также в «Филебе»¹⁹, где из допущения, что только удовольствие является благом делается следующий вывод:

«...[в таком случае] не радующийся, но страдающий (τὸν μὴ χαίροντα, ἀλοῦντα 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)» (55b5–c1).

В «Филебе» такой вывод эксплицитно включается в число абсурдных (55c3: ἀλογώτατα) последствий гедонизма, т. е. уже *сам по себе* рассматривается как антигедонистический аргумент. Абсурдность, по-видимому, ощущается именно в том, что претерпевание удовольствия и страдания в этом случае оказывается основанием для *моральной* оценки людей как хороших и плохих. Но вот почему, собственно, из гедонизма необходимо делать такой абсурдный вывод, текст «Филеба» никак не разъясняет. В «Горгии» *само* признание наслаждающихся людей хорошими, а страдающих плохими не преподносится как нечто явно нелепое и способствует опровержению гедонизма лишь опосредованно, будучи частью более сложной системы аргументации. С другой стороны, здесь совершенно ясно, почему, по мнению Сократа, гедонизм неизбежно приводит к такому странному выводу: он действительно вытекает из гедонистических предпосылок, если одновременно мы допускаем также тезисы 1–2.

Эти последние тезисы, на мой взгляд, представляют собой одно из выражений *перфекционистской концепции блага и зла*, которой во многих диалогах, включая и «Горгий», придерживается сам платоновский Сократ. Согласно этой концепции, *благом* для каждого сущего является *то, что делает его хорошим*, а *злом* –

¹⁹ Ср.: Irwin T. Plato: Gorgias. Translated with Notes. P. 203; Delcomminette S. Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden; Boston, 2006. P. 506, n. 26.

то, что делает его плохим²⁰. По-другому эти факторы, делающие нечто хорошим или плохим, могут обозначаться также как «добродетель» (ἀρετή) или «порок» (κακία). При этом как термины «благо» и «зло», так и термины «добродетель» и «порок» не имеют узко морального значения. Скорее они отсылают к глобальной онтологической концепции, согласно которой каждое сущее может находиться либо в объективно хорошем и упорядоченном состоянии, либо – в объективно плохом и неупорядоченном, причем в первом случае оно будет хорошо выполнять свое «назначение» (ἔργον), а во втором – плохо; соответственно, то, что приводит к хорошему и упорядоченному состоянию сущего и тем самым его сохраняет, и есть благо или добродетель, а то, что способствует его противоположному состоянию и в пределе – губит его, есть зло или порок. Добродетель и порок в узко моральном смысле мыслятся при этом как разновидность подобного перфекционистского блага и зла, имеющая место в случае с таким сущим, как душа²¹.

Что тезисы 1–2) действительно подразумевают эту перфекционистскую концепцию блага и зла, становится ясно, если сравнить их формулировку с тем, как Сократ излагает эту концепцию далее. В самом деле, Сократ формулирует тезисы 1–2) следующим образом:

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

²⁰ Ср. Charm. 160e11–12: «А разве может быть благом то, что не делает [людей] хорошими? – Конечно, нет» (Ἄρ' οὖν ἂν εἴη ἀγαθὸν ὃ μὴ ἀγαθοὺς ἀπεργάζεται; Οὐ δῆτα); соответственно, в 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). Ср. Euthyph. 13b7–10, где забота о благе и пользе лошадей (ἐπ' ἀγαθῷ τινὶ ἔστι καὶ ὠφελίᾳ) есть забота о том, чтобы они «становились лучше» (βελτίους γίγνονται). В Resp. 608e–609b формулируется аналогичная трактовка зла как «того, что делает плохим» (609a6–7: ...πονηρόν τε ποιεῖ ᾧ προσεγένητο; 609b4–5: ...τι ...τῶν ὄντων, ᾧ ἔστι μὲν κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν).

²¹ Помимо Gorg. 506c–507a (ср. цитату ниже), эта концепция проявляется в Gorg. 477bc; Men. 87e; Lach. 189e–190c; Resp. 335b–e; 352e–354a; 601d; Leg. 961d; Alc. I (sp.) 133b. Ср. Defin. (sp.) 411d1–2: «Добродетель... – состояние, при котором обладающее [им] называется хорошим» (Ἀρετή... ἕξις καθ' ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται).

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

Таким образом, *благо* есть то, что *своим присутствием* (παρούσῃ) в субъекте делает его *благим* или *хорошим*. Но это именно то понимание блага, на котором настаивает сам Сократ в 506cd, отчетливо растождествляя его с удовольствием:

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

Сократ высказывает этот тезис в контексте, позволяющем фактически отождествить понятие «блага» с понятиями «добродетели» (ἀρετή) или некоего специфического «порядка» (κόσμος), которые, будучи присущи некоему конкретному существу, и делают его «хорошим»:

«Но хорошими-то и мы, и все остальное, что хорошо, являемся благодаря появлению некой добродетели (Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ **τάλλα πάντα δὲ ἀγαθὰ ἐστὶν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης**)... Но, уж конечно, добродетель-то каждого [сущего] (ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου), и утвари, и тела, да и души, и всякого живого существа, 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... Итак, благодаря слаженности (τάξει) добродетель каждого [сущего] (ἢ ἀρετὴ ἐκάστου) есть [нечто] слаженное и упорядоченное (τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον)... Стало быть, некий порядок (κόσμος τις), возникший в каждом [сущем], свой для каждого (ἐγγεγόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκεῖος), делает хорошим каждое из сущих (ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων)... **Стало быть, и душа, обладающая своим собственным порядком** (κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς), лучше неупорядоченной (ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου)²² ...» (506d2–e5).

Для того, кто уже разделяет такую концепцию, термин «благо» изначально подразумевает нечто, непременно обладающее *перфекционистской функцией*, т. е. нечто, что делает кого-то или что-то *хорошим*. Соответственно, если в этот перфекционистский контекст встроить гедонистический тезис, согласно которому

²² Далее в 506e–507c именно из наличия в душе свойственного ей порядка выводятся традиционные моральные добродетели: умеренность, благочестие, справедливость и мужество.

благо – это удовольствие, то и удовольствие *как* благо непременно должно будет выполнять перфекционистскую функцию или делать хорошим того человека, который его испытывает. Именно это имплицитно предполагается в «Филебе» и вполне эксплицитно в «Горгии». Отсюда, однако, становится ясно, что абсурдный тезис, согласно которому наслаждающиеся люди – хорошие, а страдающие – плохие (10–11), вытекает вовсе не из гедонизма как такового (9), а из комбинации гедонизма с перфекционизмом (1–2). Поэтому, чтобы избежать этого тезиса, гедонисту надо просто не соглашаться с тезисами 1–2 и их перфекционистскими импликациями. Платоновскому Сократу подобная возможность, по-видимому, просто не приходит в голову: перфекционизм представляется ему настолько самоочевидным, что он полагает, будто и гедонист, отождествляя благо с удовольствием, все равно при этом должен мыслить благо как «то, что делает хорошим». Но гедонист будет вполне последователен как раз в том случае, если он вообще не руководствуется перфекционистскими критериями блага и изначально мыслит его не как «то, что делает хорошим», а как «то, от чего хорошо» или, говоря словами самого Сократа, «то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся». Таким образом, второй антигедонистический аргумент Сократа оказывается концептуально неудачен, потому что он основан на предположении, что гедонизм непременно имплицитно подразумевает перфекционистское понятие блага, а это не так²³.

²³ Схожий аргумент впоследствии использовали стоики, у которых также встречается перфекционистское понятие блага и зла (Ср. SVF III, 80: «Стоики... утверждают, что “всякое благо делает [людей] хорошими”» (πᾶν, φασί, τὸ ἀγαθὸν ἀγαθοῦς ποιεῖ); соответственно, злом для человека является только то, что делает его хуже, ср. Sen. Epist. 85, 30-32; Marc. Aug. 2, 11; 4, 8; 10, 33). Они опирались на это понятие для отрицания неморальных благ: «То, что является благом, делает [людей] хорошими (quod bonum est bonos facit); так, то хорошее, что есть в музыкальном искусстве, делает человека музыкантом. Случайное не делает [никого] хорошим, а значит, не есть благо (fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona)» (Sen. Epist. 87, 12; ср. также Cic. Par. stoic. 1, 3, где аналогичная аргументация применяется именно к удовольствию). Это, однако, верно только в том случае, если заведомо допустить, что «случайное» (или традиционные неморальные блага) должно было бы быть благом именно в перфекционистском смысле, что как минимум несамоочевидно.

* * *

По-видимому, оба сократовских аргумента исходят примерно из следующей логики: чтобы доказать, что благо не совпадает с удовольствием, нужно взять некое *уже готовое* формальное понятие блага, обладающее некоторыми *заведомо допущенными* признаками (несовместимость со злом, перфекционистская функция), и показать, что удовольствие не обладает этими признаками (первый аргумент) или же что мы получим абсурдные выводы, если допустим, что оно ими обладает (второй аргумент). Все, что нужно сделать гедонисту, чтобы отвергнуть такого рода аргументы, это поставить под сомнение само это формальное понятие блага. Благо может быть тождественно удовольствию, даже если удовольствие совместимо со страданием (хотя последний тезис вовсе не обязательно допускать), потому что в гедонистической перспективе признать совместимость удовольствия со страданием *и значит* признать совместимость блага и зла. И удовольствие может быть благом, даже если оно не делает никого лучше, потому что благо для гедониста – это не «то, что делает хорошим», а «то, от чего хорошо».

Список литературы

- Berman S.* Socrates and Callicles on Pleasure // *Phronesis*. 1991. Vol. 36. No. 2. P. 117–140.
- Bingone E.* L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Vol. I. Firenze: Nuova Italia, 1973. 672 p.
- Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1972. 535 p.
- Delcomminette S.* Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden; Boston: Brill, 2006. 680 p.
- Dodds E.R.* Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1959. 406 p.
- Gosling J.C.B.* Plato. L.; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973. 319 p.
- Gosling J.C.B., Taylor C.C.W.* The Greeks on Pleasure. Oxford: Clarendon Press, 1982. 496 p.
- Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 4. Plato: Earlier Period. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975. 603 p.

Olympiodorus' Commentary on Plato's Gorgias. Translated with full notes by R.Jackson et al. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. 349 p.

Irwin T. Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977. 376 p.

Irwin T. Plato: Gorgias. Translated with Notes. Oxford: Clarendon Press, 1979. 268 p.

Robinson R. Plato's Earlier Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1953. 286 p.

Rudebusch G. Socrates, Pleasure and Value. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1999. 169 p.

Santas G.X. Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues. L.; N.Y.: Routledge and Kegan Paul, 1979. 343 p.

Stauffer D. Socrates and Callicles: A Reading of Plato's Gorgias // Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 4. P. 627–657.

Stauffer D. The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life. N.Y.: Cambridge University Press, 2006. 191 p.

Waterfield R. Plato: Gorgias. Translated with Introduction and Notes. N.Y.; Oxford: Oxford Univ. Press, 1994. 172 p.

Two Arguments Against Hedonism in Plato's *Gorgias*

Andrey Seregin

PhD in Philology, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: avis12@yandex.ru

This article examines some of the logical and conceptual problems, related to two formal antihedonist arguments, that are put forward by Plato's Socrates in his conversation with Callicles in "Gorgias". According to the first argument (495e–497a) good and evil cannot be identical with pleasure and pain, because pleasure is compatible with pain at the same time and in the same place, but good and evil are incompatible with each other. However, the very incompatibility of good and evil is inferred by Socrates from the incompatibility of the contraries in general, among which he numbers also pleasure and pain, thus contradicting himself. The second argument (497e–499a) includes the claim, that, given the hedonist identification of good with pleasure and evil with pain, those who feel pleasure should be regarded as good and those who suffer as bad, because it is the presence of goods in a man that makes him good and the presence of evils that makes him bad. But these latter statements imply the perfectionist notion of good as something which "makes good" a certain being, and, though this notion is shared by Socrates himself (506c–507a), hedonists are not at all bound to share it too.

Keywords: ancient philosophy, good and evil, Gorgias" (dialogue), hedonism, perfectionism, pleasure, Plato, Socrates

References

- Berman, S. "Socrates and Callicles on Pleasure", *Phronesis*, 1991, vol. 36, no 2, pp. 117–140.
- Bingone, E. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I. Firenze: Nuova Italia, 1973. 672 p.
- Burkert, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. 535 p.
- Delcomminette, S. *Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden; Boston: Brill, 2006. 680 p.
- Dodds, E.R. *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1959. 406 p.
- Gosling, J.C.B. *Plato*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973. 319 p.

Gosling, J.C.B., Taylor, C.C.W. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982. 496 p.

Guthrie, W.K.C. “A History of Greek Philosophy”, *Plato: Earlier Period*, vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 603 p.

Irwin, T. *Plato: Gorgias*. Translated with Notes. Oxford: Clarendon Press, 1979. 268 p.

Irwin, T. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 376 p.

Olympiodorus' Commentary on Plato's Gorgias, trans. with full notes by R. Jackson et al. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. 349 p.

Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1953. 286 p.

Rudebusch, G. *Socrates, Pleasure and Value*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999. 169 p.

Santas, G.X. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1979. 343 p.

Stauffer, D. “Socrates and Callicles: A Reading of Plato's Gorgias”, *Review of Politics*, 2002, vol. 64, no 4, pp. 627–657.

Stauffer, D. *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. New York: Cambridge University Press, 2006. 191 p.

Waterfield, R. *Plato: Gorgias*. Translated with Introduction and Notes. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994. 172 p.