

# СТАТЬИ

## «ГОРГИЙ» ПЛАТОНА: ОПЫТ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ

С. С. АВАНЕСОВ

Аксиология как специфическая философская дисциплина оформляется достаточно поздно: в течение второй половины XIX в. и в самом начале XX в. В настоящее время аксиология получила признание как один из базовых разделов философии наряду с онтологией и гносеологией. Истоки европейской «классической» аксиологии небезосновательно связывают с древнегреческой литературой и философской мыслью. При этом понятно, что в античной философии не было никакой аксиологии как «специализированной и авторефлексивной области философского дискурса»<sup>1</sup>; говоря об античной аксиологии, мы можем иметь в виду не эксплицированные теории ценностей, а лишь некую сумму спорадических суждений о ценностях либо высказываний на такие темы, которые с течением времени оказались прочно связаны с ценностной проблематикой. Аксиология в античности как бы «растворена» в философии (как «растворена» в ней эстетика и антропология); она обнаруживается то в качестве терминологического «оттенка» педагогического рассуждения, то в качестве одной из тем «практической этики», то в качестве некоего «остатка» в системе классификации сущего. Именно из этой разрозненной и «стихийной» аксиологии древних греков вырастают новоевропейские ценностные теории, на базе которых и оформляется аксиология как дисциплинарный раздел современной философии.

Аксиологическая проблематика и терминология в античной философии глубже всего проработана и развита у стоиков, тщательно разбиравших вопросы о высшей цели жизни, о безразличном и предпочитаемом, о надлежащих поступках и добродетелях (Диог. Лаэрт. VII 84); именно в стоической школе в наибольшей степени были достигнуты и явлены итоги развития античной аксиологии<sup>2</sup>. Однако стоики во многом опирались на предшествовавшую им философскую традицию, прежде всего на наследие Платона; в диалогах последнего как раз и обнаруживаются начала тех аксиологических мотивов и сюжетов, которые были подхвачены и развиты стоиками.

---

<sup>1</sup> Шохин 2006: 17.

<sup>2</sup> См. Аванесов 2004.

Особое место среди платоновских «аксиологических» текстов занимает диалог «Горгий»; здесь Платон развивает следующие темы, имеющие прямое отношение к области аксиологии:

- 1) «промежуточное» (не благо и не зло) как сфера предпочтений в отличие от сферы блага как такового;
- 2) предпочтение (как полагание ценности);
- 3) иерархия ценностей.

Иными словами, в «Горгии» поставлены такие основоположные аксиологические вопросы, как демаркация предметной области теоретической аксиологии, фиксация аксиологического смысла акта предпочтения (как ценностной мотивации действия) и содержательная систематизация сферы ценностей.

## 1. ПРОМЕЖУТОЧНОЕ

### 1 а. Различение цели и средств как логическое основание для выделения *промежуточного*

К теме *промежуточного* Платон подводит читателя через предварительное различение *цели* и *средств*. О цели («*то, ради чего*») и средствах рассуждают Сократ и Пол (467 с–d):

**С о к р а т :** Как тебе кажется, действуя, люди желают того, что делают, или же того, ради чего они что-то делают? Вот, например, те, кому врачи дают лекарство, они, по-твоему, желают именно того, что делают, – пить отвратительное на вкус лекарство, или же другого – быть здоровыми, ради чего и пьют?

**П о л :** Ясно, что быть здоровыми.

**С о к р а т :** Точно так же мореходы или люди, занимающиеся любым иным прибыльным делом: не того они желают, что каждый из них делает, – и правда, кому охота плавать, терпеть опасности, обременять себя заботами? – а того, я думаю, ради чего пускаются в плавание: богатства. Ведь ради того, чтобы разбогатеть, пускаются они в плавание.

**П о л :** Конечно.

**С о к р а т :** И во всём остальном разве иначе? Если человек что-нибудь делает ради какой-то цели, ведь не того он хочет, что делает, а того, ради чего делает?

**П о л :** Да.

Например, лечение само по себе (как процесс борьбы с болезнью) не приносит человеку никакого удовольствия и поэтому не может быть для него привлекательным; однако лечение полезно, ибо «избавляет от большого зла» (болезни); значит, «чтобы вернуть здоровье, стоит вытерпеть боль» (478 b–c), посредством которой больной устремляется «к благому и прекрасному» (480 c), то есть к здоровью. Общей же целью всех действий и, так сказать, целью всех целей является само *благо* как таковое. Всё нужно делать, говорит Сократ, «ради блага»; «у всех

действий цель одна – благо», поэтому «всё прочее должно делаться ради блага, но не благо ради чего-то иного» (499 e). Этой цели (то есть «высшему благу») подчинена и риторика, и вообще всякое искусство (503 d).

То, что ведёт к благу, само есть лишь *средство* для достижения указанной цели, и потому оно *не есть благо*. Нельзя назвать его и злом, ибо зло – враг блага и потому не может к нему вести. Таким образом, средство достижения блага не есть ни благо, ни зло. Благо противоположно злу и, более того, находится с ним в определённого рода обратной связи: если одно возрастает, то другое обязательно убывает (496 b). Теряющий благо тем самым как бы приобретает зло. Уменьшение блага означает увеличение зла, и наоборот – уменьшение зла есть увеличение блага. Если же мы сможем обнаружить такие вещи, которые «человек и теряет и удерживает в одно и то же время, ясно, что ни благом, ни злом они не будут» (496 c). А будут они, разумеется, чем-то *промежуточным* между благом и злом <sup>3</sup>.

### 1 б. Определение *промежуточного*

Что же такое «промежуточное» по определению? И что относится к «промежуточному»? Ключевой текст Платона на эту тему обнаруживается как раз в «Горгии» (467 e – 468 c). Сократ и Пол обсуждают, условно говоря, «структуру» сущего, как оно дано нам в этическом ракурсе.

С о к р а т : Теперь скажи, есть ли среди всего существующего такая вещь, которая не была бы либо хорошею, либо дурною, либо промежуточною между благом и злом [ἢ μεταξὺ τοῦτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν]?

П о л : Это совершенно невозможно, Сократ.

С о к р а т : И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом – всё, что этому противоположно?

П о л : Да.

С о к р а т : А ни хорошим, ни дурным [μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ] ты, стало быть, называешь то, что в иных случаях причастно благу, в иных – злу, а в иных – ни тому ни другому, как, например: “сидеть”, “ходить”, “бегать”, “плавать”, или ещё: “камни”, “поленья” и прочее тому подобное? Не так ли? Или ты понимаешь что-либо иное под тем, что ни хорошо, ни дурно?

П о л : Нет, это самое.

С о к р а т : И всё промежуточное [τὰ μεταξὺ], что бы ни делалось, делается ради благого или же благое – ради промежуточного?

<sup>3</sup> Ср.: «Мне представляется, что существуют как бы неких три рода – хорошее, дурное и третье – ни хорошее ни дурное» (Лисид 216 d). Есть дела, которые сами по себе «не плохи и не хороши» (Евтидем 292 d). И люди, и вещи, которые «находятся посредине между благом и злом, оказываются хуже блага и лучше зла» (Евтидем 306 a). Протагор употребляет выражение «третий случай», имея в виду ситуацию, которая не может быть охарактеризована ни как добро, ни как зло, – «ни то ни другое, ни зло ни добро» (Протагор 351 d).

П о л : Разумеется, промежуточное ради благого [τὰ μετὰξὺ δῆλου τῶν ἀγαθῶν].

С о к р а т : Стало быть, мы ищем благо и в ходьбе, когда ходим, полагая, что так для нас лучше, и, наоборот, в стоянии на месте, когда стоим, всё ради того же, ради блага? Или не так?

П о л : Так.

С о к р а т : Значит, и убиваем, если случается кого убить, и отправляем в изгнание, и отнимаем имущество, полагая, что для нас лучше сделать это, чем не сделать?

П о л : Разумеется.

С о к р а т : Итак, всё это люди делают ради блага?

П о л : Берусь это утверждать.

С о к р а т : А мы с тобою согласились вот на чём: если мы что делаем ради какой-то цели, мы желаем не того, что делаем, а того, ради чего делаем.

П о л : Совершенно верно.

С о к р а т : Стало быть, ни уничтожать, ни изгонять из города, ни отнимать имущество мы не желаем просто так, ни с того ни с сего; лишь если это полезно, мы этого желаем, если же вредно – не желаем. Ведь мы желаем хорошего, как ты сам утверждаешь, того же, что ни хорошо, ни плохо [само по себе. – С. А.], не желаем и плохого тоже не желаем. Не так ли? <...>

П о л : Правильно.

Выходит, что «иногда лучше <...> убивать людей, отправлять их в изгнание, лишать имущества, – а иногда лучше не делать» (470 b); и «лучше, если это делается по справедливости, если же вопреки справедливости – это плохо» (470 c).

### 1 в. Содержание промежуточного

Итак, промежуточное само по себе и не хорошо, и не дурно, но *становится* тем или другим по причастности либо благу (или «пользе», или «справедливости») <sup>4</sup>, либо злу; а причастность благу или злу возникает вследствие *использования, применения* этого промежуточного в качестве *средства* для достижения блага или зла <sup>5</sup>. Например, умение плавать само по себе не может быть отнесено к особым достоинствам; однако «оно спасает от смерти, когда попадаешь в такие обстоятельства, где потребно это умение» (511 c). Об этом же рассуждает и Горгий в связи с определением эффективности ораторского искусства. Неко-

<sup>4</sup> О соотношении понятий *благого* и *полезного* см. *Протагор* 333d–334c; *Тезет* 172 a–b.

<sup>5</sup> В диалоге «Евтидем» Сократ утверждает, что правильное использование вещи есть благо для её обладателя; но «совсем другое дело, кажется мне, если кто неправильно пользуется какой бы то ни было вещью или просто пренебрегает ею: в первом случае это зло, во втором – ни то ни другое» (280 e). Там, где отсутствует доблесть, «бесчестны и порочны любые приобретения и дела. Ведь ни богатство не красит того, кто приобрёл его трусливым путём <...>, ни телесная красота и сила, если они присущи трусливому и порочному человеку, не являются собой подобающего ему украшения» (*Менексен* 246 e). Поэтому «любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, но не мудростью» (*Менексен* 247 a). «Правильное применение» человеческих качеств делает их полезными, неправильное – вредными (*Менон* 88 a).

торые люди, говорит он, приобрели умение владеть оружием или навык кулачного боя; однако «не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать» (456 d). Если же кто-то применил боевое искусство против родственников, то виновато не само искусство и не те, кто учил этому искусству; «ведь они передали своё умение ученикам, чтобы они пользовались им по справедливости – против врагов и преступников, для защиты, а не для нападения; те же пользуются своей силой и своим искусством неправильно – употребляют их во зло. Стало быть, учителей [боевых искусств. – С. А.] нельзя называть негодьями, а искусство [боя. – С. А.] винить и называть негодным по этой причине; негодья, по-моему, те, кто им злоупотребляет» (456 e – 457 a). Согласно этому принципу, «и красноречием надлежит пользоваться по справедливости, так же как искусством состязания. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать ненавистью и изгонять из города: ведь он передал своё умение другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом. Стало быть, и ненависти, и изгнания, и казни по справедливости заслуживает злоумышленник, а не его учитель» (457 b–c). Красноречие, соглашается Сократ, «должно употреблять соответственно – дабы оно всегда служило справедливости, как, впрочем, и любое другое занятие» (527 c).

Удовольствие, видимо, также надо причислить к «промежуточному», поскольку Сократ призывает видеть разницу между теми удовольствиями, которые хороши, и теми, которые дурны (495 a). Удовольствие и благо – «вещи разные» (497 a); благо не совпадает с удовольствием, а зло – со страданием, поскольку они – не одной природы (497 d). По словам Сократа, «есть благо и есть удовольствие, и благо – не то, что удовольствие, и приобретается каждое из двух особыми заботами и трудами, и гнаться за удовольствием – одно занятие, а за благом – другое» (500 d). Бывают «хорошие» удовольствия, а бывают и «плохие» (499 c); хорошие – это «полезные», то есть ведущие к благу, а плохие – «вредные», то есть те, которые «приносят зло» (499 d). Значит, и удовольствие следует подчинять благу как всеобщей цели (500 a).

Согласно Сократу, «и хорошие, и плохие радуются и огорчаются примерно одинаково» (498 c). Следовательно, радость сама по себе не есть положительная ценность, а должна быть отнесена к «промежуточному».

Сила также должна занять место «промежуточного». Врач, как самый сведущий в своём искусстве, будет почитаться «лучшим» в сравнении со всеми остальными, несмотря на то, что по своей физической силе он «по сравнению с одними был бы крепче, а с другими – слабее» (490 b).

Жизнь сама по себе – не благо. «Конечно, жить – сладко. Но человеку истинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо ему думать, как бы прожить подольше, не надо цепляться за жизнь, но, положившись при этом на божество и поверив женщинам, что от своей судьбы никому не уйти, надо ис-

каль способ провести дни и годы, которые ему предстоят, самым достойным образом» (512 e) <sup>6</sup>.

То же можно сказать и о смерти. «Ведь сама по себе смерть никого не страшит, разве что человека совсем безрассудного и трусливого, страшит совершённая несправедливость, потому что величайшее из всех зол – это когда душа приходит в Аид обременённой множеством несправедливых поступков» (522 e) <sup>7</sup>.

Любое явление, зачисленное в разряд *промежуточного* <sup>8</sup>, оказывается, как видим, чем-то *готовым для использования* либо ради блага, либо ради зла; иначе говоря, *промежуточное* как таковое является не целью, а только *средством* либо для блага, либо для зла <sup>9</sup>.

Во времена Зенона Стоика деление «этического поля» на благо, зло и промежуточное между благом и злом, восходящее к «Горгию», было уже общим местом <sup>10</sup>. Специальное внимание уделял этому тройственному делению суще-

<sup>6</sup> Сократ утверждает, что «всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную» (*Критон* 48 b). Тем, «кто приносит бесчестье своим сородичам, не стоит и жить» (*Менексен* 246 d).

<sup>7</sup> Смерть для Сократа – то, о чём он не знает, «хорошо это или дурно» (*Апология* 37 b). Принято думать, что смерть – величайшее зло (*Апология* 40 a). Однако можно избежать смерти, но при этом нанести вред своей душе. «От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идёт скорее, чем смерть» (*Апология* 39 a–b). Гибель может обернуться благом, и тогда неправы те, кто считает смерть злом (*Апология* 40 b). Если смерть есть полное небытие, то она – благо, поскольку прекращает страдания жизни; если же она – «переселение», то она опять-таки есть добро, ибо даёт возможность встретиться и общаться с великими умершими (*Апология* 40 c – 41 c). Сократ идёт из зала суда, чтобы умереть, судьи – чтобы жить, «а кто из нас идёт на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога» (*Апология* 42 a).

<sup>8</sup> В этот разряд, наряду с перечисленным, попадают у Платона *стыдливость*, которая характеризуется как «благо и одновременно не благо» (*Хармид* 161 a), «не более благо, чем зло» (*Хармид* 161 b); *тело*, которое «ни благо ни зло» (*Лисид* 217 b, 218 c, 219 a); *душа* человека, не достигшего совершенства (*Лисид* 218 b–c; *Менон* 88 c); *свобода* и *богатство* (*Евтидем* 292 b); *образование, здоровье, мужество, сила и красота* (*Менон* 87 e – 88 c).

<sup>9</sup> По утверждению В. К. Шохина, предложенное Платоном в «Горгии» понятие об области *промежуточного* (которое впервые было сформулировано в «Лисиде») и дифференциация этой области позволяют теоретически развести безразличное в относительном смысле (как потенциально благое или потенциально не-благое) и в абсолютном смысле (как совершенно вне-этическое, не подлежащее никакой оценке, представленное физиологическими функциями и неодушевлёнными предметами). Это рассуждение Платона «с формальной точки зрения стало едва ли не первым опытом построения правильной тетралеммы в эллинской культуре», то есть такой системы этических категорий, в которую входят *благо, не-благо, относительно безразличное и абсолютно безразличное* (Шохин 1998: 299), хотя сам Платон, видимо, стремился уклониться от такого вывода, предпочитая «сузить» область абсолютно безразличного до нуля (ср. Шохин 2006: 108).

<sup>10</sup> Столяров 1998: 81. Ср.: «Все те философы, что в этой области [т. е. в этике. – С. А.] сливут основоположниками, и наиболее ясно – древняя академия, перипатетики и

го один из первых преемников Платона в Академии – Ксенократ, который стремился не просто утверждать, но и доказывать необходимость такого деления<sup>11</sup>. Платоновская разбивка «этической плоскости» на области блага, зла и промежуточного между благом и злом принимается не только у академиков, но и у перипатетиков и у киников; у последних промежуточное понимается как «безразличное»<sup>12</sup>. Особенно подробно эта тема разрабатывается у стоиков<sup>13</sup>. Диоген Лаэртский приписывает введение термина «безразличное» Аристотелю Хиосскому (Диог. Лаэрт. VII 37).

## 2. ПРЕДПОЧТЕНИЕ

### 2 а. Понятие о предпочтении

Конкретное «применение» промежуточного осуществляется в человеческом опыте как реализация того или иного сознательного предпочтения. Сократ различает поступки, совершаемые по желанию, и поступки, совершаемые по предпочтению: люди делают либо «то, что хотят», либо «то, что сочтут наилучшим» (466 e, 467 b–c). Сократ ищет некий компромисс между первыми и вторыми – в том смысле, что не призывает (подобно Канту) однозначно отвергнуть желание в пользу долга. Надо «потворствоваться лишь тем из желаний, которые, исполнившись, делают человека лучше, а тем, что делают хуже, – не надо» (503 c). Следует удовлетворять лишь те желания души, которые сделают её лучше (505 b). Таким образом, желания не подавляются, а организуются, подчиняются «наилучшему», поверяются канонам блага.

Перед Сократом, по его собственному признанию, стоит типичная проблема предпочтения, связанная с достойным «употреблением» жизни: «держаться речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством» (то есть вести жизнь софиста и политика) или «посвятить жизнь философии» (500 c–d). В том же русле Сократ рассуждает, когда старается убедить собеседника в том, что «жизни ненасытной и невоздержной» надо предпочесть жизнь «скромную, всегда довольствующуюся тем, что есть,

---

стоики – обычно говорят, производя деление, что из сущего одни [явления] суть благо, другие – зло, а третьи – среднее между ними, которое они зовут безразличным» (Секст Эмпирик, *Против учёных* X 3); этика есть такая философская дисциплина, которая «занимается различением прекрасного, дурного и безразличного» (Секст Эмпирик, *Три книги Пирроновых положений* III 168).

<sup>11</sup> Шохин 1998: 300. Ср.: «Характернее других говорил Ксенократ <...>: “Всё сущее есть или благо или зло или не благо и не зло”. И если прочие философы высказывают это различие без доказательства, то он счёл нужным прибегнуть к доказательству» (Секст Эмпирик, *Против учёных* X 3–5).

<sup>12</sup> См. о киниках у Диогена Лаэртского: «Что лежит между добродетелью и пороком [τὰ δὲ μετὰ τὴν ἀρετῆς καὶ κακίας], то они почитают безразличным [ἀδιάφορα]» (VI 105).

<sup>13</sup> Шохин 1998: 301.

и ничего не требующую» (493 с)<sup>14</sup>. Согласно Сократу, «лучше самому избавиться от величайшего зла, чем избавить другого»; поэтому Сократ предпочитает выслушивать опровержения своих мнений, нежели опровергать мнения других (458 а).

Большее зло и большее безобразие невозможно предпочесть меньшему<sup>15</sup>; на этом основании Сократ предпочитает скорее терпеть несправедливость, чем её совершать (475 d–e).

С о к р а т : <...> худшее на свете зло – это творить несправедливость.

П о л : В самом деле худшее? А терпеть несправедливость – не хуже?

С о к р а т : Ни в коем случае!

П о л : Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы скорее её терпеть?

<sup>14</sup> Сократ осуждает тех, кто заботится о «деньгах, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей» не помышляет (*Апология* 29 е); всякого такого человека Сократ упрекает «за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего» (*Апология* 30 а).

<sup>15</sup> Об «измерительном искусстве», пригодном для такого выбора, говорится в «Протагоре». Очевидно, что «никто не стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом» (*Протагор* 358 с). Ведь «человек считает злом то, чего он боится, а того, что считается злом, никто и не делает и не принимает добровольно» (*Протагор* 358 е). «По-видимому, не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто, очевидно, не выберет большего, если есть возможность выбрать меньшее» (*Протагор* 358 d). Как видим, выбор обусловлен предварительным представлением о величине зла. «Да и как можно сравнить и оценить удовольствия и страдания, как не по большей или меньшей их величине?» (*Протагор* 356 а). Поэтому выбирающий должен «сложить» всё «приятное» и «тягостное» («как ближайшее, так и отдалённое») и, сравнив их, выбрать тот образ действий, который ведёт к перевесу «приятного» (*Протагор* 356 b). «Если же ты сравниваешь между собою разные удовольствия, избирай для себя всегда более значительное и обильное, а сравнивая разные страдания – незначительное и небольшое. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, если приятное перевешивает тягостное, – ближайшее ли перевешивает отдалённое или наоборот, – нужно совершать то, что содержит в себе приятное; если же, наоборот, тягостное перевесит приятное, его не следует совершать» (*Протагор* 356 b–c). Итак, «благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием», а правильность этого выбора связана с «искусством определять, что больше, что меньше», то есть с искусством измерения, *μετρητική* (*Протагор* 357 a–b). А значит, дурные поступки совершаются не из-за какого-то влечения к злу, а лишь в результате неточного измерения, следовательно, по незнанию. Как пишет А. Ф. Лосев (1990: 788), «для правильной оценки платоновской (да и вообще античной) теории добродетели как знания, – теории, согласно которой невозможно добровольно совершить зло, важно иметь в виду, что все подобного рода античные теории – это результат, может быть, и наивной, но вполне серьёзной убеждённости в *цельном характере человеческой личности*, которая пребывает в гармонии и с самой собой, и со своими идейными принципами, и с обществом».



Сократ: Я не хотел бы ни того ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить её, я предпочёл бы переносить (469 b–c).

Калликл в этом споре отстаивает *архаическую* точку зрения на справедливость; для него (в соответствии с так называемым «синдромом Одиссея»<sup>16</sup>) испытать несправедливость гораздо хуже и постыднее, чем причинить её (473 a, 483 c); в высказываниях Калликла на этот счёт звучат прямо-таки *ницшеанские* мотивы. Калликл апеллирует к некоей *естественной* аксиологии<sup>17</sup>, согласно которой «справедливо – когда лучший выше худшего и сильный выше слабого» (483 c), когда «сильный повелевает слабым и стоит выше слабого» (483 d); а посему и имущество «слабейшего и худшего должно принадлежать лучшему и сильнейшему» (484 c). Для Калликла лучшее – это «то же самое, что сильное» (489 c). По его мнению, «роскошь, своеволие, свобода – в них и добродетель, и счастье» (492 c). Если человек может исполнять любое своё желание, «то он живёт счастливо» (494 c)<sup>18</sup>.

Согласно же убеждению Сократа (как выразителя *классической* «полисной» системы ценностей), напротив, потерпеть несправедливость – гораздо меньшее зло, чем её причинить (469 c, 473 a, 474 b, 475 c–e, 482 d, 489 a, 508 b–e, 509 c, 527 b). Всякий, «кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто её терпит, и кто остаётся безнаказанным – несчастнее несущего своё наказание» (479 e). Это – один из «самых главных» нравственных тезисов Сократа<sup>19</sup>.

## 2 б. Предпочтение как избрание наилучшего

Тема избрания *наилучшего* раскрывается в диалоге на примере дискуссии о сути софистической риторики. Софист Пол утверждает: «Меж всеми этими искусствами разные люди избирают разное в разных целях, но лучшие избирают лучшее. К лучшим принадлежит и наш Горгий, который причастен самому прекрасному из искусств» (448 c). Таково вполне *аксиологическое* определение искусства красноречия. При этом Сократ немедленно указывает на то, что Пола спросили об одном (*что есть* искусство Горгия), а он отвечает

<sup>16</sup> Столяров 1999: 80.

<sup>17</sup> А. Ф. Лосев (2000: 120) называет это «учением об *естественном праве*».

<sup>18</sup> По мнению В. Ф. Асмуса (2005: 7), в образе Калликла представлен Аристипп.

<sup>19</sup> Лосев 2000: 120. Ср. с рассуждением А. С. Хомякова: «Всякое незаслуженное оскорбление, всякая несправедливость поражает виновного гораздо более, чем жертву; обиженный терпит, обидчик развращается. Обиженный может простить и часто прощает; обидчик не прощает никогда. Его преступление впускает в его сердце росток ненависти, который постоянно будет стремиться к развитию, если вовремя не очистится всё нравственное существо виновного внутренним обновлением» (Хомяков 1994: 75–76). Поднятая Сократом тема получает здесь развитие на почве христианского мировоззрения.

о другом (*каково* это искусство); ведь «никто не спрашивал, каково искусство Горгия, спрашивали, что за искусство и как нужно Горгия называть» (448 e); сначала нужно выяснить, *что* следует понимать под красноречием, а уж потом задавать вопрос о том, прекрасно ли оно (462 d). Иначе говоря, Платон устами Сократа здесь показывает, что *суждение о сущности* и *суждение о ценности* надо различать<sup>20</sup>; Пол же подменяет первое вторым.

Кстати, в том же духе отвечает на вопрос Сократа и сам Горгий: «Это самое великое, Сократ, и самое прекрасное из всех человеческих дел» (451 d). И теперь естественным образом речь заходит о различии и сравнительном статусе искусств и тех благ, которые они сообщают человечеству.

Именно «ориентация» на благо определяет предпочтительность того, *что* предпочитается. Предпочтительнее то, что служит лучшему. Искусство (τέχνη) отличается от «сноровки» (ἐμπειρία) тем, что второе ориентировано на наслаждение (и потому является «угодничеством»), первое же – на «высшее благо» (465 a). По этому критерию Сократ противопоставляет врачебному искусству «поварское угодничество», гимнастическому искусству – украшение тела, искусству законодательства – софистику, искусству правосудия – красноречие (464 b – 465 e). Итак, существуют «два вида занятий, обращённых как на тело, так и на душу: одни служат удовольствию, другие – высшему благу»; последние «направлены на то, чтобы предмет их заботы, будь то тело или душа, сделался как можно лучше» (513 d–e). Последнее и должно предпочитаться.

На этом же основании Сократ поиск истины предпочитает преходящей земной славе: «Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, – к почестям и наградам, – я ищу только истину и стараюсь действительно стать как можно лучше» (526 d). «Наилучший» жизненный путь для Сократа – «и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели» (527 e).

### 3. ИЕРАРХИЯ ЦЕННОГО

#### 3 а. Иерархия добра

Тема иерархии благ возникает в «Горгии» в связи с воспоминанием Сократа о какой-то ходячей застольной песенке, в которой поётся о том, что «всего лучше здоровье, потом – красота, потом <...> честно нажитое богатство» (451 e)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> О том же читаем в другом диалоге: «Разве, по-твоему, возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот?» (Менон 71 b). Прежде чем говорить о «некоем состоянии, претерпеваемом благочестивым, а именно о том, что оно любимо всеми богами», надо понять, что есть «благочестивое» как таковое, то есть определить его «сущность» (Евтифрон 11 a).

<sup>21</sup> Аристотель приводит одну строку из этой песни («Самое лучшее для мужа, как нам кажется, быть здоровым») в качестве общеизвестного «мнения большинства»

По этому случаю Сократ высказывает предположение о врачах, учителях гимнастики и «дельцах», которые, всякий на свой лад, способны были бы обосновать ценность своего искусства и его плодов (452 а–с). Однако Горгий готов настаивать на том, что его искусство – источник *наибольшего* блага (452 с), поскольку красноречие «поистине составляет величайшее благо и даёт людям как свободу, так равно и власть над другими людьми» (452 d); поэтому риторическое искусство должно занимать более высокое место в иерархии благ, чем богатство, красота и здоровье. Здесь критерием субординации ценного выступает то самое «количество блага», которое определяется с помощью «измерительного искусства»: богатство приносит его обладателю некую сумму благ; красота даёт их ещё больше; здоровье сообщает большее количество благ, чем красота и богатство; но максимум благ доставляет человеку искусство красноречия<sup>22</sup>.

### 3 б. Иерархия зла

Мы видим у Платона и некую обратную, зеркальную иерархию – *иерархию зла*. Она призвана не столько зафиксировать разные степени зла и их взаимную субординацию, сколько сформировать и определённым образом пояснить иерархию добра. Зло представлено как деструктивное начало («испорченность»), влекущее человека к беспорядку, безобразию и несчастью. «Людей достойных и честных – и мужчин, и женщин, – я зову счастливыми, – заявляет Сократ, – а несправедливых и дурных – несчастными» (469 е). Согласно Сократу, «своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность» наполняют душу «беспорядком и безобразием» (525 а). Какова же эта иерархия зла?

В «имущественных делах» наибольшее зло для человека – это бедность (477 б); в отношении тела – «слабость, болезнь, безобразие» (477 в); испорченность же души выражается в таких свойствах, как «несправедливость, невежество, трусость» (477 в). Итак, заключает Сократ, «для трёх этих вещей – имущества, тела и души – ты признал три вида испорченности: бедность, болезнь и несправедливость» (477 с); из них «самая постыдная» – несправедли-

---

(*Риторика* II 1394 в 10–15). Согласно Клименту Александрийскому, автором песни является Симонид Кеосский (*Строматы* IV 23, 1).

<sup>22</sup> Платон применяет и другой критерий субординации ценного: взаимное отношение благ по типу «цель-средство», где благо-цель занимает более высокое место, чем благо-средство. Так, врачебное искусство существует ради здоровья, а здоровье – ради достижения некоторых жизненных целей (*Лисид* 219 с). Сосуд для вина ценится ради вина, содержащегося в нём; вино ценится ради здоровья, которое оно может вернуть человеку, отравленному цикутой (*Лисид* 219 е). «Часто мы говорим, что высоко ценим золото и серебро; однако это не вполне верно: выше всего мы ценим то, во имя чего мы копим и золото и все остальные средства» (*Лисид* 220 а). Это теоретическое восхождение от средства к цели (к «тому, ради чего») и от неё к следующей цели должно закончиться *абсолютной целью*, занимающей высшее место в иерархии ценного (*Лисид* 219 с–d).

вость, как испорченность души (477 с), лучшей части человека<sup>23</sup>. Несправедливость безобразнее и мучительнее прочих зол, она «превосходит прочие виды испорченности» (477 d); поэтому быть несправедливым хуже, чем «страдать от бедности и недуга» (477 d). Если же «среди всех испорченностей самая безобразная – это испорченность души», то она «безмерно, чудовищно превосходит остальные вредом и злом» (477 e). «Но то, что приносит самый большой вред, должно быть самым большим на свете злом»; стало быть, «несправедливость, невоздержность и вообще всякая испорченность души – величайшее на свете зло» (477 e). А то, что избавляет человека от наибольшего зла, является наибольшим благом; поэтому-то, в сравнении с «искусством наживы» и «врачебным искусством», «правосудие [справедливость, δικαιοσύνη] намного выше всего остального» (478 b).

Поскольку отсутствие наказания за несправедливые поступки всё сильнее сращивает душу со злом (479 b–с), постольку «поступать несправедливо – второе по размеру зло, а совершить несправедливость и остаться безнаказанным – из всех зол самое великое и самое первое» (479 d). Несправедливость – «величайшее зло для того, кто её чинит»; но «существует зло ещё большее – остаться безнаказанным, совершивши несправедливость» (509 b). Итак, любой из людей, «если он совершит несправедливость, а наказания не понесёт, он самый несчастный человек на свете» (479 e); «и если первое благо – быть справедливым, то второе – становиться им, испуская вину наказанием» (527 с).

### 3 в. Иерархия философских наук

Важное место в аксиологическом «сегменте» диалога занимает вопрос о соотносительной ценности философских дисциплин. Если у Аристотеля главной ценностью обладает *метафизика* (*Метафизика*, I 982 b 4–8; I 983 a 3–12), то у Платона – *этика*<sup>24</sup>. Спор о добродетели – спор «о вещах самых важных» (527 e). То, о чём спорят Сократ и Пол, «отнюдь не пустяк, скорее можно сказать, что это такой предмет, знание которого прекраснее всего, а незнание всего позорнее: по существу речь идёт о том, знать или не знать, какой человек счастлив, а какой нет» (472 с)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> В человеке же «нет ничего главнее души» (*Алкивиад* I 130 d); на втором месте находится тело, на последнем – имущество (*Алкивиад* I 131 b–с). В самой же душе «наиболее божественная» часть – та, «к которой относится познание и разумение» (*Алкивиад* I 133 с); именно в этой части души заключено её «достоинство», именуемое *мудростью* (*Алкивиад* I 133 b).

<sup>24</sup> Такой же позиции придерживались позднее стоики, для которых этика – «кульминация» всей их философской системы (Столяров 1995: 161).

<sup>25</sup> По убеждению Сократа, «ежедневно беседовать о доблестях <...> есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека» (*Апология* 38 а).

Счастье же состоит «не в том, чтобы избавиться от зла, а в том, чтобы вообще его не знать»; поэтому, например, человек счастлив не тогда, когда он лечится, а тогда, когда он «вовсе не болеет» (478 с). Таким образом, не сфера предпочтения, а сфера чистого блага полагается в качестве условия подлинного счастья. Тот же, кто, будучи больным, не лечится, вовсе несчастлив; в иерархии счастья он находится ниже того, кто лечится (478 d). «Стало быть, самый счастливый тот, у кого душа вообще не затронута злом, раз уже выяснилось, что именно в этом самое большое зло. <...> Вторым же, верно, будет тот, кто избавляется от зла. <...> И, стало быть, хуже всех живёт тот, кто остаётся несправедливым и не избавляется от этого зла» (478 e). Вот этим и должна быть озабочена философия в первую очередь.

#### 4. ТЕРМИНОЛОГИЯ

В «Горгии» предпринята попытка взаимного соотнесения тех понятий, которые приобрели в дальнейшем статус аксиологических терминов («прекрасное», «благое», «справедливое»), а также сопоставления этих понятий с противоположными им. Так, Сократ отказывается присоединиться к мнению Горгия, «леонтинского софиста» (*Гиппий бол.* 282 b), согласно которому *прекрасное* – не то же самое, что *доброе*, а *дурное* – не то же самое, что *безобразное* (474 d)<sup>26</sup>. Согласно Сократу, «справедливое всегда прекрасно, поскольку оно справедливо» [τά γε δίκαια πάντα καλά ἐστί, καθ' ὅσον δίκαια] (476 b); несправедливое – наоборот: «Всякое зло я зову безобразным [αἰσχροῦ]» (463 d).

Понятия *благого* и *прекрасного* соотносятся здесь и с понятием о том, что приносит пользу и удовольствие. С одной стороны, в «Горгии» мы встречаем взаимоопределение *благого*, *прекрасного*, *приятного* и *полезного* друг через друга: «А раз действие это прекрасное, – говорит Сократ, – значит, оно и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно» (477 a)<sup>27</sup>. То, что всего прекраснее, «доставляет наибольшее удовольствие, либо наибольшую пользу, либо то и другое вместе» (478 b). Прекраснейшее определяется здесь через пользу и удовольствие и практически отождествляется с благом<sup>28</sup>.

С другой стороны, Сократ критикует Калликла за отождествление приятного и благого (495 d–e), поскольку, по мнению Сократа, «среди приятных вещей есть иные, которые к благу не причислишь» (495 a). Удовольствие не только следует отличать от блага, но и ставить его надлежит *ниже* блага. «Удовольствие и благо – одно и то же? – рассуждает Сократ. – Нет, не одно и то же <...>. – Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольст-

<sup>26</sup> В другом эпизоде Сократ совместно с софистом Гиппием отказывается принять положение, согласно которому «прекрасное не есть благо и благо не есть прекрасное» (*Гиппий бол.* 297 с).

<sup>27</sup> Ср. *Менон* 87 e – 89 a.

<sup>28</sup> Ср. *Протагор* 353 с – 368 с.

вия? – К удовольствию ради блага. – Удовольствие – это то, появляясь, даёт нам радость, а благо – то, что своим присутствием делает нас хорошими? – Совершенно верно. – Но хорошими становимся и мы, и всё прочее, что бывает хорошим, через появление некоего достоинства? – По-моему, это неперемное условие <...>. – Но достоинство каждой вещи [ἡ γὰρ ἀρετὴ ἐκάστου] – будь то тварь, тело, душа или любое живое существо – возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через искусство, которое к ней приложено» (506 с–d), иначе говоря, не столько через «производство», сколько через достойное употребление этой вещи, переводящее её, имеющую *промежуточный* статус, в разряд средств достижения блага.

### Список литературы

- Аванесов С. С. (2004) «К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма», *Вестник Томского государственного университета* 282, 30–35
- Асмус В. Ф. (2005) *Платон* (Москва)
- Лосев А. Ф., ред. (1990) *Платон. Собрание сочинений. Том I* (Москва)
- Лосев А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Высокая классика* (Москва)
- Столяров А. А. (1995) *Стоя и стоицизм* (Москва)
- Столяров А. А., ред. (1998) *Фрагменты ранних стоиков. Том I: Зенон и его ученики* (Москва)
- Столяров А. А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания* (Москва)
- Хомяков А. С. (1994) *Сочинения в 2-х томах. Том II* (Москва)
- Шохин В. К. (1998) «Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты», *Альфа и Омега* 3 (17)
- Шохин В. К. (2006) *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль* (Москва)

Томский государственный университет  
iskiteam@yandex.ru