

АНТИ-ЭТИКА СОКРАТА: ПЛАТОН VERSUS АРИСТОТЕЛЬ

И. А. ПРОТОПОПОВА
Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA
Russian State University for the Humanities (Moscow)
THE ANTI-ETHICS OF SOCRATES: PLATO VERSUS ARISTOTLE

ABSTRACT. The purpose of this article is to compare the ethics that can be found in Plato's Socrates with the ethics of Aristotle in the context of Plato's and Aristotle's understanding of the good. The first part analyzes Aristotle's understanding of ethics. He proceeds from the fact that there is no good in itself, there are many of them. The highest good, according to Aristotle, is the good of *polis*; his ethics is determined by politics. The highest happiness is to live according to virtue; moral (ethical) virtue (*ἀρετή ἠθική*) can be taught by suggestion and repetition of certain actions; the nature of virtue is connected with the *middle*, it is necessary to avoid both excess and lack of passions and actions in order to acquire the habit of sticking to the middle. The second part demonstrates the difference between Aristotelian and Platonic concepts of virtue. For Plato, the main thing is the good in itself, which is beyond being (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), but at the same time it is the cause of all things, the cognizable and cognition as such (Rep. 509b6–10). Accordingly, the good of *polis* for him is by no means the topmost good; in general, polis and politics are only one of the levels of the so-called visible realm of existence, where opinion rules. Since the good itself goes beyond the limits of existence, a person striving for it must go beyond the limits of existence, and his own self: such *transcendence* is described in the dialogues "Symposium", "Phaedrus", "Phaedo"; in the "Symposium", it is emphasized that only this transcendence allows to give birth to a genuine virtue, and not merely a ghost of it. Thus, virtue according to Plato can in no way be the middle, and it is also impossible to teach it; it is in this sense that the views of Plato's Socrates may be called anti-ethics (the word "ethics" in Plato does not exist at all).

KEYWORDS: Plato, Aristotle, ethics, virtue, good, transcendence.

Цель этой статьи – сравнение этики, которую можно обнаружить у платоновского Сократа, с этикой Аристотеля в контексте понимания *блага* Платоном и Аристотелем.

Предварительно стоит объяснить выражение “анти-этика” Сократа. Подчеркну, что речь идет о *платоновском* Сократе, поскольку об *историческом* Сократе сведений у нас катастрофически мало (Протопопова 2019). Есть еще Сократ Ксенофонта – в “Меморабилиях” он предстает именно моралистом, которого Шлейермахер характеризует как богобоязненного бюргера, дающего собеседникам филистерские советы (Schleiermacher 1818). Однако одно из неопровержимых исторических сведений касается обвинения Сократа в том, что он вводил новых богов и развращал афинских юношей. И вот платоновский Сократ, хоть и высказывается время от времени в духе протретики (особенно ярко в “Торгии”), часто предстает перед нами в качестве *провокатора, трикстера, притворщика, ироника*. Алкивиад в “Пире” говорит, что нельзя верить ни одному его слову, так как все обстоит ровно наоборот (Smp.214d1-2); и в этом же диалоге Сократа семь раз называют гибристом из-за его достаточно неприкрытой издёвки над собеседниками. Нас здесь интересует, как соотносятся такие проявления Сократа с платоновским пониманием добродетели и блага.

Следует сразу отметить, что слово “этика” у Платона не встречается ни разу. В качестве термина оно появляется в “Никомаховой этике” Аристотеля – *нравственная добродетель*: так Аристотель обозначает *практические* добродетели людей в полисе в отличие от *мыслительных*, дианоэтических (ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, 1102a4-5). Аристотель говорит, что “нравственная добродетель рождается привычкой, откуда и получила название: от *этос* при небольшом изменении [буквы]” (ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους, 1102a17-18).¹ То есть Аристотель прямо связывает *этику* с *этосом* (“нрав”, “обыкновение”, “привычка”). Моя задача – показать, что отсутствие подобного понимания “нравственных добродетелей” у платоновского Сократа обусловлено кардинальным различием Платона и Аристотеля в понимании блага.

¹ Здесь и далее перевод Н. В. Брагинской.

Этика и благо у Аристотеля

Обратимся для начала к “Никомаховой этике”.² Аристотель признает у того, что мы делаем, высшее благо: “Если же у того, что мы делаем (τῶν πρακτῶν), существует некая цель, желанная нам сама по себе, <...> то ясно, что цель эта есть собственно благо, то есть наивысшее благо” (τὰ γὰρ ἄθρονον καὶ τὸ ἄριστον, 1094a18-22). При этом высшее благо “относится к ведению важнейшей [науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика, ἡ πολιτικὴ]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. <...> А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще]. Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств. Итак, настоящее учение как своего рода наука о государстве имеет это, [то есть достижение и сохранение блага государства], своей целью” (1094a-b).

То есть, можно сказать, что у Аристотеля этика определяется политикой: “Для Аристотеля не существует учения о благе индивида отдельно от учения о благе государства. *Настоящее учение* – то, что рассматривается в EN – не этика, а тоже политика, только исходящая из рассмотрения нравов, а не государственных форм.”³

Далее Аристотель говорит, что почти все называют высшим благом счастье, но в вопросе о том, что такое счастье, возникает расхождение, и большинство дает ему иное определение, нежели мудрецы (1095a17-21). Большинство видит счастье в удовольствии, почете, богатстве и подобном. И тут возникает отсылка к Платону: “Некоторые думали, что помимо этих многочисленных благ есть и некое другое – благо само по себе (τι καθ' αὐτὸ εἶναι), служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага” (1095a26-28; ср. “Евдемова этика” 1217b). Это высказывание впоследствии тиражируется как пословица “Платон мне друг, но истина дороже”. В тексте же

² Об этике Аристотеля см., напр., Broadie 1991, Broadie 2007, Burnyeat 2012, Kraut 2006, Rorty 1980, Sherman 2000.

³ Брагинская 1984, 694, п. 10.

“Никомаховой этики” сказано: “И все-таки, наверное, лучше – во всяком случае, это [наш] долг – ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше” (1096a).

В чем же кардинальное расхождение Аристотеля с Платоном в вопросе блага?

Аристотель рассматривает благо в рамках своей системы *категорий*, то есть, как он считает, благо должно определяться “[в категориях] сути, качества и отношения”, и поэтому “ясно, что «благо» не может быть чем-то всеобъемлюще общим и единым”.

Следовательно, «благо» как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует (1096b15-25). При этом он добавляет: “даже если есть единое благо, которое совместно сказывается [для разных вещей], или же некое отдельное *само по себе* благо, ясно, что человек не мог бы ни осуществить его в поступке (*πρακτὸν*), ни приобрести (*κτητὸν*), а мы сейчас ищем именно такое” (1096b32-34).

То есть общее благо, даже если бы оно существовало, не могло бы быть достигнуто практически: никто не может ни поступить в соответствии с единым благом, ни приобрести его – таким образом, в области этики оно оказывается, по Аристотелю, совершенно бесполезным. Искомое же благо, считает Аристотель, – это то, ради чего осуществляется каждый вид деятельности, например, для врачевания – здоровье, для строительства – дом, и т.д.: “Поэтому, если для всего, что делается, есть некая цель, она-то и будет благом, осуществляемым в поступке (*τὸ πρακτὸν ἀγαθόν*), а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько” (1097a19-24).

Разобрав общий вопрос о благе, Аристотель рассматривает, что такое счастье в контексте этики. Он несколько раз, незначительно перефразируя, повторяет, что “человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели” (1098a16-17); а “поступки, сообразные добродетели (*κατ' ἀρετῆν*), будут доставлять удовольствие сами по себе” (1099a21). Поскольку такая деятельность может осуществляться только в соответствии с *разумным суждением*, Аристотель отказывает в возможности счастья тем, кто к такому суждению не способен: “Мы, стало быть, разумно не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам, а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее” (1100a1-4).

Таким образом, по Аристотелю счастье – не внутреннее ощущение, а соответствие неким разумным стандартам. Что же это за стандарты?

Во-первых, существует общее правило – “поступать согласно верному суждению, и это нужно принять за основу” (1103b31-32).

Во-вторых, добродетели нам не врождены: “ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (ἐθίζεσθαι) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх” (1103a18-21). А значит, к добродетелям можно *приучить* благодаря внушению и повторению определенных поступков (1103a25-1103b25). Здесь сразу вспоминаются софисты, которые обещали обучить добродетелям за деньги (ср. платоновские диалоги “Протагор” и “Горгий”) – и Сократ без усталости спорил с ними.

Но что же это такое, чему нужно учить?

Природа добродетели, по Аристотелю, связана с серединой: “Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно” (1106a29-32). “Избыток и недостаток губительны для совершенства, а обладание серединой благотворно. Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина” (1106b16-18). “Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой, во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает” (1106b27-28). Например, мужество – это обладание серединой между страхом и отвагой (115a6-7). Для платоновского Сократа такое определение неприемлемо – вспомним, как в “Лахете” после обсуждения разных попыток дать определение мужеству, Сократ констатирует, что все собеседники, включая его самого, зашли в тупик (πάντες ἐν ἀπορίᾳ ἐγενόμεθα, Lch.200e6). По Аристотелю, мужественный поступает определенным образом, поскольку для него позор страшнее смерти (115b15-22), – такое понимание мужества платоновский Сократ назвал бы рабским. Почему это так?

Перейдем к Платону.

Добродетель и благо у Платона

Итак, у Платона все иначе.⁴ И начнем с главного отличия, о котором уже было сказано – с блага. У Платона главное – благо само по себе, выходящее за

⁴ Об этике у Платона см., напр., Annas 1999, Brickhouse-Smith 2010, Irwin 1995, Kamtekar 2017.

пределы бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), но являющееся причиной всего сущего, познаваемого и самого познания (Rep.509b6-10). Соответственно, благо государства для него – отнюдь не вершина, вообще полис и политика – один из уровней т.н. зримой области сущего (Rep.509d), здесь правит мнение, *докса*. Свое отношение к ценностям полиса Сократ резко высказывает в “Апологии”, объявляя, что человек, взыскующий справедливости, ни в коем случае не должен вступать на общественное поприще – ему нужно оставаться *идиотом*, т.е. частным человеком (Apol.31e4-32a3). Здесь же он говорит и о добродетелях, которые равнозначны *заботе о себе*, а не о *своем* (36c5-6). Забота о себе связана с *высшим* благом, отнюдь не с делами государства.

Чтобы достичь блага государства, говорит Сократ в “Алкивиаде I”, надо сначала *познать себя*, а для этого необходимо выйти за пределы любых мнений о себе к своему божественному началу – и это не мнение и не интеллектуальное суждение, это выход к тому самому благу, которое *запретельно сущему*, и от такого выхода зависит в конечном счете, сможет ли человек обрести добродетель.

У Аристотеля добродетели описаны как некие типичные характеристики на основе эмпирических примеров, у Платона же в “Государстве” главные добродетели – мужество, мудрость, справедливость, воздержность – составляют некое *органическое* целое, соотносимое с тремя началами души: воздержность, или рассудительность – прежде всего с низшим, связанным с вожделениями (ἐπιθυμητικόν); мужество – со средним, “яростным”, началом (θυμοειδές); мудрость – с высшим, “разумным”, началом (λογιστικόν). Справедливость же в системе аналогии “государство – душа” соответствует тому, что дает саму возможность гармоничного сосуществования всех остальных начал, то есть некоторым образом выходит за пределы трех начал и тем самым становится параллелью благу, которое, с одной стороны, является *причиной* всего сущего, с другой – находится *за пределами* бытия и познания.

В “Государстве” подчеркивается, что благо – необходимая цель каждого: “к благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предугадывает, что нечто есть (ἀπομαντευομένη τι εἶναι), но она в затруднении (ἀποροῦσα) и не в состоянии вполне схватить, что же это” (Rep.505d11-e2). Сократ говорит здесь, что душа не может быть так же уверена в “этом”, как во всем остальном. Обнаруживается парадоксальная ситуация: то, что является самым важным, оказывается самым затруднительным и непонятным. Но коль скоро благо выходит за пределы сущего, то и человек, стремящийся к нему, должен выйти за пределы. Выход к божественному, или к благу – это *трансцендирование*, выход за пределы всего, и прежде всего самого себя; в диалогах “Пир”, “Федр”, “Федон” речь идет именно о таком трансцендировании.

нии. В “Пире” в кульминации речи Диотимы об эротической лестнице красоты, в том месте, которое можно без натяжки назвать философским аналогом мистериальной эпоптеи, о “прекрасном самом по себе” говорится по сути как о *ничто* – его невозможно схватить чувственным способом, оно не обладает характеристиками объектов чувств, оно сверхчувственно – “прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором” (Smr.211e1-4), но оно превосходит и *интеллектуальное схватывание*, и созерцать его надлежит особым образом, и такое созерцание – это отнюдь не видение, а – метафорически – *прикасание*. К такому слиянию с беспримесным единообразным “абсолютом-ничто” способна лишь соответствующая “пустотная” инстанция – именно таковой и объявляет себя Сократ.

В эпизоде с соблазнением, когда Алкивиад, меняясь с Сократом ролями, пытается соблазнить его, отдав ему свою “юную цветущую красоту” в обмен на мудрость, Сократ обращает внимание Алкивиада: “присмотрись ко мне внимательнее: я – *ничто* (ἄμεινον σκόπει, μή σε λαθάνω οὐδὲν ὄν, 219a3)”. Эта сцена – прямая параллель подъему по лестнице красоты с описанием прекрасного самого по себе как *ничто*, только здесь место этого прекрасного занимает сам Сократ.

Алкивиад и остальные мальчики, над которыми, по его словам, насмеялся Сократ, должны понять, что необходимо выйти за пределы самого себя и любых интерпретаций себя с помощью каких-то содержаний, в том числе и с помощью *этических* – в аристотелевском смысле – определений. Необходимо полное освобождение от любых масок – не случайно Сократ сам все время в масках, все время играет и притворяется: он показывает, что может быть разным в разных ситуациях, поскольку в мире человеческих мнений невозможно прочное основание происходящего; одновременно он провоцирует собеседников на сбрасывание таких масок, и во многих диалогах мы видим подобное “обнажение”.

Соответственно, и добродетели, которые восхваляет Алкивиад в Сократе – мудрость, мужество, воздержность – вовсе не главное в нем.

Вспомним, что Аристотель считает мужественными тех, кто поступает так из-за почестей или позора. Сократ же в “Федоне” говорит, что большинство тех, кого считают мужественными, встречают смерть “из страха перед еще большим злом”, т.е. бесславием, а кого считают рассудительными, те воздерживаются от одних удовольствий лишь из боязни потерять другие (Phd.68de). Такие добродетели, связанные с обменом удовольствий на удовольствия, страхов на страхи Сократ называет рабскими: “как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель (*скиаграфия* – букв. “те-

непись” – вспомним тени, которые считают реальностью узники пещеры в знаменитом мифе в 7-й книге *Государства*), поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная” (69b6-7). Поэтому мы и сказали выше, что аристотелевское понимание мужества, вызванного желанием почестей или боязнию позора, платоновский Сократ назвал бы рабским. Он говорит в “Федоне”, что добродетели – нечто вторичное: “между тем, истинное – это действительно *очищение* от всего [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения” (69b8-c3). Подчеркнем: добродетели – лишь *средство для очищения души*, то есть они не самоцель, они нужны для полного освобождения и сосредоточения на том, что уже не есть “этическое” и, по сути, “человеческое”.

Далее, добродетель по Платону – никак не результат научения и привычки, поэтому он и не говорит об этике, происходящей, по Аристотелю, от *этоса*. В “Протагоре” возможность обучить добродетели проблематизируется, в “Меноне” вообще отвергается. Довольно распространенное мнение, что Сократ считает добродетель знанием, не выдерживает никакой критики. Для платоновского Сократа рассудочное суждение может произвести только *заемную* добродетель, как у стражей в “Государстве” – *копию* добродетели, а не ее саму.

Стражи в “Государстве” воспитываются на цензуре и ортодоксии именно для выработки традиционных добродетелей. Философы же – на полной свободе в поисках истины. Именно поэтому подлинной добродетели могут достичь, по Платону, только философы *по природе*. В “Пире” Диотима, описав Сократу прекрасное само по себе как “ничто”, спрашивает его:

“Неужели ты думаешь, – что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не *призраки* добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак?” (οὐκ εἶδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεχνόντι δὲ ἀρετῆν, Smr.212a). А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он (211-212).

Таким образом, только выход за пределы всех мнений и даже интеллектуальных представлений в область запредельного, *трансцендирование, сочетание с ничто* – дают возможность (но не гарантию!) подлинной добродетели. Если исходить из таких оснований, аристотелевские этические добродетели окажутся “призраками”.

Соответственно, добродетель в понимании Платона – это никак не *середина*, обусловленная эмпирическим отстоянием от избытка и недостатка страстей, а поведение, вызванное девиацией, резким отклонением от середины. У Платона мы находим два противоположных девиантных полюса – это тиран и Сократ: тиран – девиация вниз, Сократ – вверх.

Повторим, Сократ – гибрист, в нем отсутствует стремление к середине, наоборот, он стремится к выходу за пределы и призывает к этому граждан. Это идет против привычных правил, мнений, традиций – но одновременно не является результатом рефлексивного рационального познания. Сократ презирает полисные ценности – в этом смысл его обвинения афинянами. Его речь в “Апологии” после обвинения – насмешка над согражданами. Его отказ бежать в диалоге “Критон” – снова насмешка над ними, но уже раскаявшимися: Сократ презирает сограждан и казнящих, и милующих. Традиционные ценности – семья, дети – не для него. Доводы Критона, что Сократ должен жить, чтобы кормить семью и воспитывать детей, двое из которых младенцы, совершенно не убеждают Сократа в необходимости бегства из тюрьмы – бегства, уже согласованного с раскаявшимися афинянами. Сократ презирает весь этот, говоря словами Диотимы, “бранный вздор”. Его поступки определяются и не традицией, и не этикой в аристотелевском понимании. Напомним кратко, что говорит Аристотель: нет блага самого по себе, их много; высшее благо – государственное; высшее счастье – жить сообразно добродетели; нравственная добродетель возникает благодаря приучению.

Все это неприемлемо для платоновского Сократа, поэтому мы и говорим о его “анти-этике”: метод обретения добродетели для него – это философский гюбрист, основанный на трансцендировании.

И тут можно вспомнить Ницше, который совершенно неправомерно обвинил Сократа в повороте греческой мысли и тем самым всей дальнейшей европейской философии к плоскому рационализму, – наоборот, можно сказать, что платоновский Сократ – это пример выхода за пределы “слишком человеческого”.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Брагинская, Н.В., пер. (1984) “Никомахова этика,” *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Том 4. Москва: Мысль.
- Протопопова, И.А. (2019) «Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1, 330-338.
- Annas, J. (1999) *Plato's Ethics, Old and New*. Ithaca-London: Cornell University Press.

- Brickhouse, T.C., Smith, N.D., eds. (2010) *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broadie, S. (1991) *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. (2007) *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burnyeat, M. F. (2012) "Aristotle on Learning to be Good in Explorations," in *Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, vol. 2, 259-81.
- Irwin, T.X. (1995) *Plato's Ethics*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Kamtekar, R. (2017) *Plato's Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R., ed. (2006) *The Blackwell Guide to Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. Blackwell Publishing.
- Rorty, A.M., ed. (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley-Los-Angeles-London: University of California Press.
- Sherman, N., ed. (2000) *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Schleiermacher, F. (1818) "Über den Werth des Sokrates als Philosophen," in *Abhandlung der philosophischen Klasse der königlich preussischen Akademie aus den Jahren 1814-1815*, 51-68.

References in Russian:

- Braginskaya, N.V., per. (1984) "Nikomakhova etika," *Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomah*. Tom 4. Moscow: Mysl'.
- Protopopova, I.A. (2019) «"Sokraticheskij vopros": starye problemy i novye tendencii», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.1, 330-338.