

ВОЗМОЖНО ЛИ ХОРОШЕЕ ДЕФИНИРОВАНИЕ БЛАГА? ОПЫТЫ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ¹

Аннотация. Базовая теорема Дж. Мура о неопределимости блага до настоящего времени является предметом дискуссии в метаэтике, и это вполне объяснимо, поскольку с решением этого вопроса связана судьба многих этических программ. Однако данная проблема решается преимущественно *a priori*, чисто теоретически. В статье разрабатывается другая постановка вопроса — историко-философская, состоящая в том, что если, вопреки убедительности трактовки блага как «предельного», «простого», а потому и неопределимого понятия, в исторических опытах философского дискурса мы найдем убедительные определения данного понятия, то позицию Мура можно скорректировать, а если нет, то она получит очень серьезное подкрепление *a posteriori*. С этой целью и рассматриваются все оказавшиеся автору статьи доступными определения (равно как отказы от определения) блага в пространстве древней философии начиная с опытов первых индийских философов и завершая вердиктом по этому вопросу у Секста Эмпирика. А о том, что античные позиции выбраны не случайно, свидетельствует их архетипическое значение и для современной этики.

Ключевые слова: этика, метаэтика, определения, аналитическая философия, утилитаризм, интуитионизм, шраманы и брахманы, античность, перипатетики, стоики, скептики.

1. Вряд ли будет открытием признание того общеизвестного факта, что вопрос, поставленный в заголовок этой статьи, впервые серьезно тематизировал один из основателей современной аналитической философии и метаэтики Джордж Эдвард Мур (1873–1958). Поскольку аналитическое философствование является по природе своей диалогическим, контрверсивным, то не удивительно и то, что Мур дал свой ответ на данный вопрос через всестороннюю критику в «Principia ethica» (1903²) расхожих утилитаристских интерпретаций блага, которые — вследствие самой своей «расхожести» воспринимались в «этическом сообществе» как самоочевидные. Мур показал, что определения блага как приятного, желаемого, способствующего счастью (для индивида или для всей его популяции) и т. д. являются не только содержательно проблематичными (далеко не все, например, для кого-либо приятное является вместе с этим и добром),

но и содержащими логический круг (благое, например, определяется через желаемое, под которым, в свою очередь, подразумевается благое). Но он сделал и большее — продемонстрировал саму внутреннюю структуру «натуралистической ошибки», состоявшую в том, что из правильных суждений: «X есть благо», «Y есть благо», «Z есть благо» производятся инверсии «Благо есть X», «Благо есть Y», «Благо есть Z», корректность которых далеко не самоочевидна. «Натуралистическая ошибка» имеет два аспекта: она состоит, во-первых, в идентификации простого понятия, которое мы обозначаем словом «благо» (good) через какое-то другое и, во-вторых, в способности различить ясно то уникальное и неопределимое качество, которое мы понимаем под благом³. Из этого следует вывод, что понятие «благо» как простое, на части не разложимое, так же мало может быть определено, как понятие «желтое»⁴, которое

³ Moore G. E. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903. P. 58–59.

⁴ Согласно Муру, определимыми могут быть понятия только сложные — референты которых делимы на части, как, например, «лошадь — четвероногое животное, имеющее копыта» (Мур Дж. Э. *Природа моральной философии* / Пер. с англ., сост. и прим. Л. В. Коноваловой. М.: Республика, 1999. С. 45).

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта, поддержанного РФНФ (грант № 13–03–0035а «Агатология: история и теория»).

² Соответствующий материал датируется 1898 г., так как воспроизводит его лекционный курс в Лондоне «Начала этики».

также может быть определено только через то, что его сопровождает, а не само по себе. Иными словами, «благо» неопределимо как понятие, я бы выразил его мысль, «атомарное» и познаваемое только через те «молекулярные соединения», в которые оно входит, но никак не само по себе потому, что все, через что оно предполагается быть определимым, определяется через него. Сходно с тем, как недоказуемы, я бы снова добавил, в собственном смысле и «атомарные аксиомы», как, например, что часть не может быть больше целого. Однако аналогия между «благим» и «желтым» позволяет считать, что Мур согласился бы на условное определение и первого понятия через описание, которое, разумеется, не равнозначно дефинированию в собственном смысле¹.

Отказ от определения базового понятия, лежащего в основании этических теорий, позволило определить позицию Мура как интуиционистскую. И в самом деле, благое оказывается в конечном счете объектом скорее внутреннего чувства, чем рационального дискурса. Не удивительно, что ему пришлось встретить серьезную критику — как прижизненную, так и посмертную. Через три с половиной десятилетия после выхода «Principia ethica» Уильям Франкена определил саму концепцию «натуралистической ошибки» как ошибку в определении (definist fallacy): ничего собственно натуралистического интерпретации блага, опровергаемые Муром, не содержат, а то, что он трактовал как неопределимость, соответствует лишь отказу от определения². С ним солидарен авторитетный современный историк и критик аналитической философии Аарон Престон, подчеркивающий тот момент, что Мур отчасти обессмыслил сам «натурализм», включая в него любые нетавтологические интерпретации благого, включая интерпретации Аристотеля, Фомы Аквинского и Канта³. Не менее значительный историк аналитической философии Томас Балдвин считает, что хотя муровская критика натурализма имела важное значение для обоснования автономии этики, саму его убежденность в том, что

натуралистический редукционизм преодолевается через критику дефиниций, следует считать проблематичной, поскольку в философии определения не имеют того практического значения, как в естественных науках⁴. А Аласдер Макинтайр, один из основателей этики добродетели, весьма далекий от натурализма, возводит именно к Муру такое деструктивное, до сравнительно недавнего времени преобладавшее в академической этике направление, как эмотивизм, который настаивал на бессмысленности этических суждений потому, что малоосмысленными следует считать сами входящие в них понятия. Но и помимо этого, Мур весьма упрощенно понимал, согласно Макинтайру, и возможности самого дефинирования⁵.

Макинтайр отчасти прав: логический шаг от суждения о неопределимости понятия блага к вердикту о бессмысленности его референта был вполне возможен. Но возможность отнюдь еще не есть необходимость. А потому Мур не менее, но и не более ответствен за эмотивизм, чем Гегель — за марксизм, поставивший, как хорошо известно, его диалектический метод с ног на голову. Вопрос же об истинности положения о неопределимости блага может решаться, на мой взгляд, не только a priori. При всей убедительности мнения о том, что «атомарные» понятия трудно определимы (см. выше), если бы мы встретили в истории «практической философии» очень хорошее определение блага, это заставило бы, как аргумент a posteriori, тезис о его неопределимости по крайней мере скорректировать. Для этого надо посмотреть не только суждения современных аналитических философов, но и — ввиду их последовательного традиционализма — тех «исторических философов», в дискуссиях которых они продолжают и по настоящее время участвовать. Тем более, что философия в противоположность конкретным наукам, обнаруживает, как хорошо известно, нелинейную траекторию прогресса, выражающуюся в том, что, скажем, философские суждения Платона имеют для нее несоизмеримо большую актуальность, чем космологические представления его эпохи (да и двух тысячелетий после нее) для современной астрофизики, которые давно уже усвоены «телом» соответствующей дисциплины. Одна из причин в том, что сама природа «предельных» философских вопросов (а вопрос о том, что такое благо, относится к ним с несомненностью) такова, что их надо решать

¹ Ср.: «Рассмотрим, например, понятие «жёлтый». Мы можем попытаться определить его, описывая физический эквивалент «жёлтого»; мы можем установить, какой вид световых волн должен воздействовать на нормальный глаз, чтобы получился жёлтый цвет. Но минутного размышления достаточно для того, чтобы убедиться в неадекватности световых волн тому, что мы подразумеваем под жёлтым цветом» (Там же. С. 47).

² См.: Frankena W. K. The Naturalistic Fallacy // Mind. 1939. Vol. 48 (192). P. 464–477.

³ Электронный ресурс — <http://www.iep.utm.edu/moore/27.10.13>.

⁴ Электронный ресурс — <http://plato.stanford.edu/entries/moore/27.10.2013>.

⁵ MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010. P. 16.

каждый раз с самого начала. А потому есть все основания посмотреть конкретно, не скорректируют ли определения блага у древних философов позицию Мура в отношении определмости блага. Обращение к ним представляется тем более оправданным, что мы будем иметь дело с философскими умами значительно более сильными, чем те утилитаристы, которым преимущественно противостоял Мур¹, что он затрагивал в своей критике немного и их², что его оппонент Макинтайр ориентировался на древнюю этику как на норму и что в древности этика значительно большее внимание уделяла благу, чем этика современная, сосредоточенная преимущественно на предназначении человека (которое неотделимо от осмысления блага), а на значительно более «эмпирических» измерениях человеческого существования — в виде потребностей и прав.

2. Первыми в истории философами, которые, по нашим сведениям, попытались дать определение благу, были индийские «шраманы и брахманы», современники Будды (V в. до н.э.). Попытались, и безуспешно. В древней палийской «Брахмаджала-сутте» некоторые из них именуются «скользкими угрями» (*амаравиккхепики*) потому, что избегали давать определенные ответы на наиболее ответственные вопросы. В двух позициях «скользкие угри» — в полном сходстве с греческими пирронистами — отказываются называть что-либо благом или неблагим потому, что «аподиктическое» суждение здесь может привести их к привязанности к чему-либо и, соответственно, отторжению от чего-либо, а это может, в свою очередь, стать препятствием для их духовного продвижения. Но вот в третьей позиции «уклонисты» рассуждают следующим образом: «У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое (*kusala*), а то-то неблагое (*akusala*). И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, то ёсть шраманы и брахманы — образованные, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос, которые расхаживают, скашивая своей мудростью

¹ Здесь нельзя не вспомнить о первой представительнице этики добродетели Гертруде Энском, которая в своем знаменитом манифесте охарактеризовала позицию утилитаризма как «мелкую философию», сводящую этическую нормативность в конечном счёте лишь к социальным конвенциям. См.: Anscombe E. G. M. *Modern moral philosophy* // *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. 1958. Vol. 33. № 124. P. 12–13.

² Так уже в главе 4 того же произведения «*Principia ethica*», названной «Метафизическая этика», первыми упоминаются стоики.

безосновательные суждения. Они зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и «допросят» меня. Когда же они со мной [все] это проделяют, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего «прогресса»] »³. Это самооправдание однозначно свидетельствует о масштабах дискуссий о природе блага в данную эпоху и об участии в ней профессиональных диспутантов, специализировавшихся именно по данной проблематике. Основания для опасений у «скользких угрей» были. В другом палийском тексте «Саманамандика-сутта». Странствовавший философ Уггахамана Саманамандикапутта, восседавший с другими «пилигримами» в полемическом «зале Маллики»⁴, предложил буддийскому мирянину-плотнику Панчаканге обсудить, кого следует считать «осуществившим всё благо» (*sampannakusala*). Таковым, по мнению «пилигрима», является тот, кто не причиняет зла никому ни телом, ни словом, ни образом жизни, ни даже намерением. Будда подверг эту «дефиницию» саркастической критике способом *reductio ad absurdum*, заметив, что в таком случае «осуществившим все благо» следует считать и новорожденного младенца, который также воздерживается от всего перечисленного⁵. Но и сам Будда не предложил чего-либо более провокационного, чем считать «осуществившим всё благо» того, кто последует за ним, примет обеты и начнет продвигаться по проторенному им «восьмеричному пути». Дальнейшие попытки определить благо в Индии эпохи древности нам по крайней мере не известны⁶.

³ Pali Text Society. *Dīgha-Nikāya* / Ed. by Prof. T. W. Rhys Davids and Prof. J. E. Carpenter. Vol. I. L., 1967. P. 24–26. Ссылаемся на наш перевод: Шохин В. К. *Индийская философия. Шраманский период* (середина I тысячелетия до н.э.). СПб: Изд-во С.— Петерб. ун-та, 2007. С. 294.

⁴ Так звали магадхскую царицу, организовывавшую очень популярные словесные дуэли индийских философов той эпохи.

⁵ Маджджхима-никая II. 22–29 (римская цифра указывает на том, арабская — на страницы издания соответствующего текста в серии Pali Text Society).

⁶ Причин этому может быть несколько. Одна из них связана, вероятно, с тем, что обсуждавшимися неудачами в дефинировании блага. Другая — с тем, что идеал блага в значительной мере благодаря мощнейшему влиянию буддизма был оттеснен в индийской «практической философии» идеалом «освобождения» (в перспективе которого «благу» пришлось довольствоваться лишь ролью кармического запаса, нужного для хороших будущих рождений, а отнюдь не для избавления от всех них).

Над понятием благого (*tò agathón*) эллины начали всерьёз размышлять никак не позднее первых индийских философов, когда, например, Протагор и другие старшие софисты обсуждали соотношение благого и полезного. Однако ни они, ни чуть позже киренаики, которые прямо стали отождествлять благое с приятным, ни киники, считавшие, напротив, что лучше сойти с ума, чем получить удовольствие, ни даже Платон, предложивший софистам и киренаикам альтернативы и даже подвергший «испытанию» соотношение благого, не-благого и нейтрального, за дефинирование блага не взялись. И это не должно вызывать удивления: *концепции и определения* чего-то не суть одно и то же. Более того, Платон обеспечил тех, кто захотел бы понимать благо как неопределимое и очень солидной философской метафорой: эйдетическое Благо столь же превышает наши понятия, как солнце — наши зрительные способности¹. Поэтому попытки определения блага не встречаются раньше трактатов Аристотеля (384–322 гг. до н.э.), который считал себя ответственным за инвентаризацию всего познания своего времени.

Но если Платон «обеспечил» себя против серьезного дефинирования блага теорией эйдосов, то Аристотель — критикой самой этой теории. А именно, он выступил как раз против понятия «благое само по себе» (*auto to agathon*), которому причастно все благое, поскольку оно является благом. В системном виде критика теории эйдосов была представлена, как хорошо известно, в «Метафизике»². В трех своих этических произведениях Аристотель приводит аргументы против ее этической составляющей, не забывая и о других. Аргументы эти сводятся, в той части его полемики, которая демонстрирует нежелание рассматривать благо как родовое понятие, к следующему. 1) Само благо не является однородным понятием (что предполагалось бы его «эйдетическим происхождением»), но «своё благо» есть для каждой из общефилософских категорий — для субстанции, качества, количества, времени, отношения, места (Arist.M.I.1. 10–11; ср. E.E I.8; E.N I.4); правда, что именно будет соответствовать благу в сферах различных категорий, у Аристотеля не всегда совпадает, но идея онтологической дискретности благ остается неизменной³. 2) Если бы благо

было единым понятием (опять-таки исходя из его «эйдетического происхождения»), то им бы занималась одна наука, но наук, занимающихся благами — много: благом в аспекте военной своевременности занимается военачалие, в аспекте здоровья и болезни — медицина, в аспекте питания — она же, в аспекте телесных нагрузок — гимнастика (E.N I.4. 1096a 30–35). 3) То, что понимается под благами, настолько разнородно, что, например, рассудительность, зрение, удовольствие и почет нельзя объединить в общую идею (E.N I.4. 1096b 15–25). Не принимает Аристотель и противоположного пути к определению блага — через индукцию, т.е. от частных феноменов, именуемых людьми благами к общему понятию — прежде всего по указанной выше причине (3), из-за разнородности всего того, что называется благами. А потому он пытается «уловить» благо не через *родовую характеристику*, но через то, что можно назвать скорее методом выявления *семейных сходств*. И это вполне вписывается, как мне представляется, в его общую метатеорию наук: ведь «науки практические» (которые и заинтересованы в изучении благ и представлений о них) должны бы отличаться от «наук теоретических» не только предметом⁴, но и методом, а таковым вряд ли должно быть логическое выведение — скорее рассудительное наблюдение.

в категории времени — как своевременность, в категории пространства — как удобное положение и так далее), то ясно, что «благо» не может быть чем-то всеобъемлюще общим и единым. Ведь тогда оно определялось бы не во всех категориях, а только в одной» (Arist. E.N. I.3. 1096a 25–30). Цит. по: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 59. В «Евдемовой Этике» в категории качества благом будет не добродетель вообще, а справедливость, а вместо категории места вводится категория движения, и здесь благо соответствует способности учить и обучаться (Arist. E.E. I.8.1217b 30–35).

⁴ «Онтологическое неравенство» наук следовало из всей системы аристотелевского философского науковедения, которое основывается на их делении на науки «умозрительные» или «созерцательные» (т.е. «теоретические», ибо «теоретизировать» и значит этимологически «созерцать»), «практические» и «творческие» (Arist.Met. 1025 b 20–25; Top. VIII.1. 157a 10–15, ср. VI. 145a 15–20). «Созерцательные» науки выше и «практических» (этика и политика) и «творческих» (поэтика и риторика) потому, что их предметы существуют объективно по отношению к субъекту, а не создаются им самим. Но сами они также оказываются объектами иерархизации, в соответствии со статусом их предметов. «Наука о природе», соответствующая физике, изучает самосущее и подвижное, «некоторые части математики» — неподвижное, но не самосущее, а «первая философия» — высшая из всех наук — самосущее и неподвижное (Met. VI.1. 1026a 10–20).

¹ Plat. Resp. VI. 508 b-d.

² Arist. Met. I.9. 990 b — 991a.

³ В «Никомаховой этике» говорится: «И вот если «благо» имеет столько же значений, сколько «бытие» (так в категории сути благо определяется, например, как бог и ум, в категории качества, например, — как добродетель, в категории количества — как мера, в категории отношения — как полезное,

Одним из этих таких определений и открывается «Никомахова этика»: «Всякое искусство и всякое учение (*methodos*), а равным образом поступок (*praxis*) и сознательный выбор (*proairesis*), как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему всё стремится (*ou pant'ephietai*)» (EN 1094a 1–3)¹. В квалифицированном отечественном комментарии указывается, и с хорошими резонами, что он ссылается здесь на Платона и Евдокса Книдского. Но здесь Аристотелем допускается и немаловажная аберрация: ни Платон, ни Евдокс не пытались подвергнуть «благо» такой логической операции, которая соответствует дефинированию². Тот же философский анахронизм мы наблюдаем и когда Аристотель выявляет, кто из его предшественников разрабатывал до него его четыре причины (Arist. Met. I.3–5): хотя он приписывает себе только введение целевой причины, все остальные — в том формате, в каком они у него систематизируются — также были введены им³.

Это определение Аристотеля «уточняется» в таком сравнительно раннем аристотелевском произведении, как «Риторика»⁴, где этих определений наконец-то много. Их можно разделить на определения в собственном смысле (с оттенком дескриптивности) и определения чисто остенсивного характера. В общей сложности они выглядят следующим образом.

1) Благо — это то, что желательно само по себе, к чему стремится все или, по крайней мере, все, способное ощущать и одаренное разумом, или если бы было одарено разумом.

2) Благо — это то, что соответствует указаниям разума, и при этом для каждого отдельного человека благом будет то, что ему указывает разум относительно каждого частного случая.

3) Благо — то, присутствие чего делает человека спокойным и самоудовлетворенным.

4) Благо есть нечто «самодовлеющее» (*autarkês*) и способствующее возникновению и продолжению этого состояния, сопутствующее этому состоянию и устраняющее состояние противоположное (Arist. Rhet. I.6.2).

5) Благо — то, противоположное чему есть зло, а также то, противоположное чему полезно врагам (например, как если трусость граждан приносит пользу врагам, то мужество должно быть благом) [I.6.18–20].

6) Благо — то, что не относится к крайностям, поскольку любая крайность — зло (I.6.21).

7) Благо — то, ради чего совершено много трудов и сделано много издержек (I.6.22).

8) Благо — то, к чему многие стремятся и что кажется достойным предметом соревнования (I.6.23).

9) Благо — то, что заслуживает похвалы, потому что никто не будет хвалить то, что не есть благо (I.6.24).

10) Благо — то, чему оказал предпочтение кто-нибудь из разумных или хороших (как Афина оказала предпочтение Одиссею, Александру — богини, Ахиллу — Гомер).

Аристотель, однако, предлагает наряду с определениями типа «благо есть то-то» и идентификации по типу «то-то есть благо». Благом являются блаженство, а также такие добродетели души, как справедливость, мужество, умеренность, великодушные и щедрость, далее такие добродетели тела, как красота и здоровье, также богатство, друг и дружба, честь, слава, умение говорить и искусно действовать; не забывает он и о памяти, понятливости и сметливости, а также о всех областях знания и искусствах, наконец, о самой жизни и снова о названной уже справедливости как о полезной всем. Этот длинный перечень он завершает ремаркой: «Вот приблизительно все то, что люди согласны признавать благом» (противопоставляя этому так называемые спорные блага) (Arist. Rhet. I.6.8–17)⁵. Таким образом, Аристотель в своих определениях блага через что-то, а чего-то через благо обобщает преимуще-

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984, с. 54.

² В «Горгии» действительно утверждается, что у всех действительной одна цель — благо (499e), в «Филебе» что всё познающее стремится к нему, желая «захватить» его и «овладеть» им (20d), а в «Государстве» что любая душа стремится к благу и ради него все совершает (505d). Воззрение Евдокса, младшего современника Платона и одного из ведущих авторитетов Академии, цитируется самим же Аристотелем в той же «Никомаховой этике» как положение о том, что к благу, которое равнозначно удовольствию, «тянется всё» и разумное и неразумное (1172b9–10).

³ Сам Фалес и другие древние ионийцы никак не могли бы себе представить, что они разрабатывали «материальную причину», Гесиод Эмпедокл — что «инструментальную», а Пифагор — что «формальную».

⁴ Аристотель, вероятно, постоянно редактировал свои тексты, а потому и «Риторика» вполне могла дополняться по ходу появления его этических сочинений.

⁵ Следую делению текста «Риторики» по «секциям», предложенному в издании: *Ars Rhetorica*. Aristotle. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

ственно принятые воззрения и общественное мнение, а не стремится к собственно теоретическому дефинированию.

Значительно серьезнее над определениями благ работали оппоненты перипатетиков — аккуратные стоики. Знаменитый доксограф Диоген Лаэртий (III в.н.э.) свидетельствует, что для стоиков «благо вообще есть нечто приносящее пользу, в частности же *сама польза* (курсив мой — *В.Ш.*) или то, что с нею едино. Поэтому и добродетель, и причастное к ней благо могут быть определены тройко: благо — это или то, из чего исходит польза, или то, в чем она проявляется (например, добродетельный поступок), или то, кем она осуществляется (например, человек, взывающий добродетели и этим причастный к ней). Есть и другое частное определение блага: естественное совершенство разумного существа и его разумности»¹ (Diog. L. VII. 94). Таким образом, благо — это польза (orhelos) и все, что с пользой связано (orhelleias)². Секст Эмпирик (II в.н.э.) также свидетельствует о трехчастной дифференциации блага-пользы: «... По одному методу, говорят они, благом называется причина и источник пользы, каковой прежде всего является добродетель. Ведь от неё как от некоего источника возникает всякая польза. По другому методу благом называется то, сообразно чему происходит польза. Тогда благом назовутся не только добродетели, но и сообразные с ними поступки, поскольку польза получается также и от них. По третьему и последнему методу благом называется всё то, что способно принести пользу, с включением сюда добродетелей, добродетельных поступков, друзей и добросовестных людей, богов и добрых демонов» (Sext. Adv. Math. XI. 25–27). Но Секст вводит существенное уточнение: «стоики, однако, желают, чтобы при наименовании блага второе значение охватывало первое, а третье — оба предыдущих. Некоторые же из них утверждали, что благо есть то, что достойно выбора само по себе. Другие же говорили: «Благо есть то, что содействует счастью». Иные называли благом то, что «восполняет счастье». А счастье, по мнению последователей Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, есть «удачное течение жизни»»³ (XI. 30). Если последнее

верно, то три первых схоласта Стои противопоставляли аристотелевскому пониманию счастья как деятельности в совершенстве добродетели нечто вроде оптимистического фатализма.

Важное уточнение вносит Стобей (V в.н.э.). Согласно его свидетельству, стоики мыслили сущность блага в двух модусах его соотношения с пользой: 1) благо есть то, из чего (aph'ou) и благодаря чему (yph'ou) возникает польза; 2) благо есть то, на основании чего возникает (kath' o symbainei) польза (II.7.5 d)⁴.

Ученик Хрисиппа (ок. 278 — ок. 205 гг. до н.э.) Диоген Вавилонский (ок. 240 — ок. 150 до н.э.) определял, согласно Цицерону, благо как высшее природное совершенство (natura absolutum), а потому и польза мыслилась им как состояние, вызываемое этим благом, т.е. природным совершенством (Cic. De fin. III. [10],33). Скорее всего ученику Диогена Вавилонского Антипатру из Тарса (II в.н.э.) принадлежало существенное уточнение в определении блага, которое опять-таки фиксирует Стобей. «Всякое благо есть нечто достойное избрания (haireton), ибо оно угодно, почетно и похвально» — соответственно не-благо есть достойное избегания (pheukton) [Stob. II.5.5 i]⁵. Но тот же доксограф эксплицирует тонкую дифференциацию: если благо — «достойное избрания», то польза — «подлежащее избранию». Правда, эта дифференциация весьма трудноуловимая, и не много помогает пониманию такое различие, что мы не избираем благо как достойное избрания, но самое большее избираем... обладание им, а также что всякое благо «достойно сохранения и удержания», в то время как польза есть «подлежащее сохранению и удержанию» [II.7.6, II.7.11]⁶. Предлагаемая здесь атрибуция этого определения блага Антипатру опирается на то, что именно он акцентировал приоритетность избрания, выбора в понимании как блага, так и ценности (axia). В таком случае свидетельство Стобея о Диогене Вавилонском будет и свидетельством влияния на него его ученика. Оказывается Диоген трактовал значение выражения «избираемое ради него самого» в двух смыслах: 1) как избрание ради цели (telikōs aireta) и 2) как то, что содержит в себе причину, побуждающую что-либо избрать, и это идентифицируется как благо (II.7.5 b 7)⁷.

¹ Диоген Лаэртийский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 275.

² Цит. по: Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius / Ed. by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

³ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 11–12.

⁴ Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: Греко-Латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. С. 28.

⁵ Там же. С. 33.

⁶ Там же. С. 33–34.

⁷ Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 2. Ученики и преемники Хрисиппа / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: Греко-

Синописис этих определений блага свидетельствует о том, что стоики в целом склонялись к его утилитаристскому пониманию (благое = полезное), но все же не хотели себя связывать им одним. Нельзя сказать, чтобы эти определения были взаимодополнительными: «естественное совершенство разумного существа» это природное состояние, а не польза, которую сознательно и тщательно выбирают при сравнении различных планов действий; равно как и то, что «содействует» счастью или «восполняет счастье», тоже не совсем тождественно пользе. Да и понимание блага как того, что как таковое «достойно избрания», не тождественно его пониманию в качестве пользы. В итоге мы имеем на деле целых три основных стратегии истолкования блага у стоиков.

Если и Аристотель и стоики стремились так или иначе к определениям блага, то лидер скептиков Секст Эмпирик — к противоположному, к обоснованию того, что сами попытки этих определений бесперспективны. Среди его аргументов в пользу того, что референт понятия блага фиктивный, был и тот, что накопленные к его времени определения блага не убедительны. А именно, «называющий благом полезное или достойное выбора само по себе, или содействующее счастью, или еще что-нибудь не научает тому, что есть благо, но показывает его акциденцию. А показывающий акциденцию блага не показывает самого блага»¹ (Sext. Adv. math. XI. 35). В подтверждение этого тезиса приводится определение коня как ревущего животного и быка как мычащего животного, из которых понять, что такое эти животные по своей сути весьма затруднительно (XI. 38–39). Мысль Секста ясна: если пока еще в определении блага не было достигнуто успеха несмотря на все усилия философов, ждать положительный результат в будущем также весьма проблематично. Данный аргумент подкрепляется Секстом другим — от самого разногласия философов о природе блага. А именно, когда «догматики» прежде всего стоики и академики — пытаются сделать шаг вперед, они сразу начинают разногласить, и те, кто называют благо полезным и достойным выбора, будут вовлечены в непримиримую борьбу, причем один будет говорить о благе как о добродетели, другой — как о наслаждении, третий — о беспечальности, четвертый — «о чем-либо другом и различном» (XI. 36).

Латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010. С. 16.

¹ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 13.

3. Подводя итоги и древних опытов дефинирования блага и их же древних оценок, можно прежде всего со всей определенностью констатировать, что они на частном примере еще раз подтверждают ту специфику философской рефлексии, в соответствии с которой она развивается не по линейно-прогрессивной траектории конкретных наук, а по закону «вечного возвращения» уточнений и усложнений архетипных позиций. В самом деле, определения блага у стоиков полностью предвосхищают модель будущего утилитаризма (благо как польза); дезавуирование всех таких определений у Секста Эмпирика как две капли напоминает эмотивизм (благо как иллюзорное понятие); апофатический подход к понятию блага у Платона и отказ Аристотеля от определения «блага самого по себе» при всем признании высшей значимости референта этого понятия — позицию самого Мура². Таков метафилософский результат обсуждения проблемы этого изыскания. Но больший интерес представляет результат философский.

Он не подтверждает «теорему Мура» о том, что благо неопределимо в принципе: обобщение исходя из истории философии, притом только из одного ее сегмента, пусть и основополагающего, может быть только индуктивным, а не аподиктическим. Зато он вполне подтверждает вердикт Секста Эмпирика о том, что мы, по крайней мере в этом, «архетипном» сегменте истории философии не располагаем такими определениями блага, которые успешно раскрывали бы его «субстанцию», а не только «акциденции».

В самом деле, «шраманы и брахманы», среди которых было, как мы помним, совсем не мало «образованных, тонко мыслящих, поднаторевших в дискуссиях, способных расщепить даже волос», не достигли успеха не только с положительными определениями этого понятия, но и с отрицательными³, но только с «миссионерскими» (как в случае с Буддой). Индийские философы опасались положительных определений блага не напрасно: Аристотель продемонстрировал в своих текстах их несомненную проблематичность. Единственное определение, ко-

² С тем уточнением, что Аристотель оказывается ближе к утилитаристам, когда он определяет в «Риторике» благо как желательность (см. выше), а также когда он подразумевает, что благое есть полезное (хотя и не «догматизирует» это понимание на манер стоиков).

³ Тут можно было бы дополнить критику Буддой определения Уггахаманы и в том смысле, что последний по существу вращался в кругу, определяя благо через не-благо, которое требовало определения самого блага.

торому он сам придавал более-менее серьёзное значение благо есть то, к чему стремится всё, способное к ощущению и наделенное разумом — не учитывает один весьма немаловажный момент. А именно, что это «всё», будучи наделено свободой, стремится, притом совсем не редко, и ко многому, весьма мало напоминающему благо, например, к уничтожению или по крайней мере «потреблению» своих ближних, а также к удовлетворению страстей, которые могут вести его к саморазрушению. Другие 10 определенных блага в «Риторике» также по большей части удовлетворить не могут. Так, считать благом то, что не есть крайность, можно, но только с учетом того, что в крайности не впадают люди не только «собранные», но и «амёбообразные» или по крайней мере безразличные. То, на что положено много трудов и издержек, также далеко не всегда может считаться благом, так как и любой скупой рыцарь, маньяк власти или маньяк сексуальный также употребляют много трудов и издержек для достижения своих целей, которые и осуществлены по-настоящему быть не могут, поскольку страсть по достижении одного своего объекта тут же переходит к приобретению следующего. Считать благом то, что кажется достойным предметом соревнования, также наивно, поскольку здесь правильно уточнено, что именно «кажется», а также потому, что то, что для человека глубинно значимо, не может вообще становиться предметом «соревнования». Считать благом то, что заслуживает похвалу врагов и дурных людей, совсем уже наивно потому, что хвала дурных людей никак не может быть критерием благости наших мотивов или поступков — по той простой причине, что они «дурные», а враги могут одобрять (как будто объективно вследствие того, что они — не друзья) и то, что не является благом, вследствие предвзятости своих суждений. Но и противоположный критерий блага — как того, чему оказывают предпочтение разумные и достойные — также не проходит, но уже по причине наличия круга в рассуждении: ведь о самой их разумности и достойности мы судим по тому, насколько они оказывают предпочтение благому. Эти определения блага создают впечатление, что мы имеем дело с упражнениями для учеников Ликейя, которые должны были в классе или дома приводить аргументы за них или аргументы против них — в таком случае их можно рассматривать как блага для учебного процесса, но не как подступы к реальному определению «предельного понятия». Вместе с тем Аристотель, совершенно правильно, наряду с этим, идентифицируя как благо блаженство, справедливость, мудрость, умеренность, красоту, богатство

и т.д., подтверждает правильность формулы Мура, по которой из верных характеристик X, Y, Z как блага не следует, по инверсии, валидность определения блага (G) в качестве X, Y или Z. Определение стойков, которое им приписывает Диоген Лаэртий и по которому «благо вообще есть нечто приносящее пользу, в частности же сама польза или то, что с нею едино» (с расширением, по которому благо есть и сама польза, и то, в чём она проявляется, и то, кем осуществляется) представляется гораздо более продуманным и обнаруживающим учёт неудач предшественников из Академии и Ликейя, и уж по всякому имеет преимущества большей смысловой однородности, чем аристотелевские определения. Однако утилитаристы-стойки совершают здесь и очевидную ошибку в дефинировании: «полезное» для них и есть то же самое, что и «благое», а синонимы не могут быть в собственном смысле определениями друг друга (если речь не идет, конечно, о лексикографических определениях). Кроме того стойкам хватило брутальности на то, чтобы включить в блага, помимо проявлений пользы, также и тех, кто осуществляет пользу, иными словами слить состояния и лица¹. Но даже если считать благами состояния (а не лиц) и если признать, что люди располагают каким-то этическим чувством, наряду с чувствами внешними, то вряд ли кто-нибудь согласится, что полезное содержит в себе не только «часть» благого, но и его «целое».

Но древние размышления продемонстрировали не только то, что благо очень трудно *определить* — не потому что это понятие «под запретом», а потому, что ни одно из предлагаемых определений нас по той или иной причине никак удовлетворить не сможет, но и другое — что *показать*, чем оно является, с определенной стороны возможно. Эта «определенная сторона» есть сторона субъекта осуществления и восприятия блага, а не блага-как-объекта. С этой точки зрения одно из остенсивных определений, приводимых Аристотелем в «Риторике», заметно выигрывает в сравнении с прочими — то, по которому для каждого благо то, что ему указывает разум относительно каждого частного случая. В самом деле, определение чего-то как благого для

¹ К сожалению, нельзя не отметить, что дурной пример им в этом подал сам великий Аристотель, который, желая дезавуировать платоновское эйдетическое благо любой ценой, не остановился и перед тем, чтобы «прогнать» благо через всю сетку своих 10 категорий, в результате чего в значении субстанции благом может быть бог, в значении места удобное положение, времени — своевременность и т.д. (см. выше).

меня есть сфера «конкретного» (а не абстрактного) практического разума. Данное определение находит продолжение в другом, которое в той же «Риторике» отнюдь не случайно следует за ним непосредственно: благо есть то, присутствие чего делает человека спокойным и самоудовлетворенным. Действительно, спокойствие и самоудовлетворенность соответствует критерию внутренней *самодостоверности* благого решения или поступка для субъекта — критерию, который лишь частично может быть обоснован апелляцией к каким-то общим принципам, но гораздо ближе примыкает к удовлетворенной совести, притом по отношению не только к другим, но и к себе. Заслуживает и видение блага у стоиков Диогена Вавилонского и Антипатра как заслуживающего избрания и соответствующего целям и причинам избрания (которые аккуратно различаются). Ведь само размышление о благе предполагает «избирающего

субъекта»: мы мыслим о том, что то-то для нас благо, как правило, когда взвешиваем, какой из наших озабоченностей в той или иной конкретной ситуации выбора следует отдать предпочтение.

Если наши прочтения аристотелевских и стоических текстов верны, то мы вполне можем не только согласиться с Муром в том, что благо как «объектное бытие» может быть только «атомарным» понятием, которое вследствие самой своей «неделимости» является если и не недефинируемым в принципе, то по крайней мере очень плохо дефинируемым, но и дополнить это положение тем, что благое в контексте «субъектной реальности» будет, напротив, «сложным» и «многооставным», но вполне улавливаемым в различных своих аспектах через созерцательную интроспекцию субъекта. Этот второй вектор размышлений о благе и благах представляется мне для обоснования «практической философии» наиболее перспективным.

Список литературы:

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986.
3. Мур Дж. Э. Природа моральной философии / Пер. с англ., сост. и прим. Л. В. Коноваловой. М.: Республика, 1999.
4. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1976.
5. Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: Греко-Латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007.
6. Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 2. Ученики и преемники Хрисиппа / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: Греко-Латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010.
7. Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2007.
8. Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 1–19.
9. Ars Rhetorica. Aristotle. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
10. Frankena W.K. The Naturalistic Fallacy // Mind. 1939. Vol. 48. (192). P. 464–477.
11. Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius / Ed. by R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
12. MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.
13. Moore G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
14. Pali Text Society. Dīgha-Nikāya / Ed. by Prof. T.W. Rhys Davids and Prof. J.E. Carpenter. Vol. I. L., 1967.

References (transliteration):

1. Aristotel». Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 4. M.: Mysl», 1984.
2. Diogen Laertskii. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov / Per. M. L. Gasparova. M.: Mysl», 1986.
3. Mur Dzh.E. Priroda moral'noi filosofii / Per. s angl., sost. i prim. L. V. Konovalovoi. M.: Respublika, 1999.
4. Sekst Empirik. Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2. M.: Mysl», 1976.
5. Fragmenty rannikh stoikov. T. III. Ch. 1. Khrisipp iz Sol. Eticheskie fragmenty / Per. i komment. A. A. Stolyarova. M.: Greko-Latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2007.

6. Fragmenty rannikh stoikov. T. III. Ch. 2. Ucheniki i preemniki Khrisippa / Per. i komment. A. A. Stolyarova. M.: Greko-Latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2010.
7. Shokhin V. K. Indiiskaya filosofiya. Shramanskii period (seredina I tysyacheletiya do n.e.). SPb: Izd-vo S. Peterb. un-ta, 2007.
8. Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 1–19.
9. Ars Rhetorica. Aristotle. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
10. Frankena W. K. The Naturalistic Fallacy // Mind. 1939. Vol. 48. (192). P. 464–477.
11. Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius / Ed. by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
12. MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.
13. Moore G. E. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
14. Pali Text Society. Dīgha-Nikāya / Ed. by Prof. T. W. Rhys Davids and Prof. J. E. Carpenter. Vol. I. L., 1967.