

В. Э. Сеземан

ЭТИКА ПЛАТОНА
И ПРОБЛЕМА ЗЛА¹

Решающее значение не только для исторического, но и для объективно-системного интереса в платоновской философии имеет то, что она во всех частях своей проблематизации находится под знаком сильнейшего кризиса, который на рубеже V столетия начинает новый период в жизни греческого духа. Все духовное культурное наследие, казалось, могло быть поставлено под вопрос через критику софистского Просвещения. Движение вперед по старым рельсам стало более невозможно; любая попытка балансирования между старым и новым оказалась безнадёжной. Кризис потребовал радикального решения. Необходимо было для познания и нравственности создать новый базис, который смог бы предоставить им, вопреки любым изменениям и колебаниям, безусловную и вневременную ценностную значимость. Разрешить эту задачу и была призвана платоновская *идея*. Поэтому своеобразие платонизма заключается в том, что для него, так универсально и широко он и задумывался, существует лишь одна проблема, в которой сконцентрирована вся философия: *проблема идеи*. Но внутри этой проблемы имеется *нравственное* значение идеи, которое и находится в центре интереса. *Идея блага* образует центр тяжести всей системы. Поэтому ее систематическая валентность должна быть решающей для ценности и значения всего учения об идеях, с ней живет и умирает платоновский идеализм вообще.

I

Идея блага является причиной и одновременно конечной целью любого бытия и становления. Это — те оба

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Die Ethik Platos und das Problem des Bösen // Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstage (4. Juli 1912)*. Berlin, 1912. S. 170–189.

главных момента, которые обуславливают ее логическую структуру. Она *трансцендентна* миру становления, так как она есть неизменяемое, необусловленное благо. И все же эта трансцендентность не может покоиться в себе; но должна находить соответствующее дополнение в равноценной ей *имманентности*. Если определение идеи блага состоит в том, чтобы быть высшей жизненной ценностью и последней инстанцией любой нравственной культуры, то она не может причинить урон творческим силам жизни, скорее она сама должна стать *жизненной силой* как τ' ἐξοχήν¹, иметь возможность из себя самой производить, в себе самой содержать и развивать все позитивные жизненные содержания. В противном случае она останется пустым звуком или в лучшем случае могла бы стать паролем, враждебным жизненной и культурной религиозности.

Следовательно, такова *напряженная противоположность между имманентностью и трансцендентностью*, которая характеризует отношение нравственной идеи к реальной действительности. Если мы критически спросим, насколько платоновская идея блага удовлетворяет этому основному методическому требованию, то для ответа перед нами откроются два пути: первый, прямой, состоит в анализе содержательных определений, в которых раскрывается αὐτὸ αὐαθόν²; в то время как другой, косвенный, нравственную проблему рассматривает одновременно с ее оборотной стороны и берет за исходный пункт негативный полюс блага — *понятие зла*. Второй путь не менее уверенно ведет к цели, чем первый. Ведь познание блага всегда есть и познание зла, и одно понятие нельзя отделить от другого.

К этому присоединяется особое обстоятельство, которое делает проблему зла как *критическую контрольную инстанцию* безусловно необходимой для философской этики. Какой бы основной тенденцией в своем систематическом построении она не следовала, это всегда есть понятие блага, на которое она ориентируется и вокруг которого она группирует свои проблемы. Зло, напротив, несет в себе типичные признаки *конечной проблемы*; оно охватывает все те вопросы, которые касаются инверсии, негативной стороны блага и постольку лишь косвенно с ней связанные. На этом основывается собственная методическая роль, которая досталась понятию зла: оно предлагает надежное основание для доказательств, которое обязана приводить любая философски обоснованная этика: что в общей систематической концепции соответствуют друг другу решение и задача и что особенно понятие блага действительно становится удовлетворяющим главному требованию нравственного познания — *взаимопроникновению имманентности и трансцендентности*. Любое отклонение в устройстве и осуществлении методической конструкции, любой пробел в дефиниции блага должен выявить в понятийной сфере зла, поскольку оно составляет последнее звено в этической систематике, остаток нерешенных при данных предпосылках и не решаемых проблем. Одно этого *критического момента* в понятии зла должно быть достаточно, чтобы ему безусловно обеспечить интерес систематической этики.

Если речь в данном случае идет о греческой и в специальном значении о платоновской этике, то параллельное рассмотрение проблемы блага и зла приобретает еще более глубокое сущностное право. *Принцип противополо-*

¹ По преимуществу (гр.) — здесь и далее примечания переводчика.

² Абсолютное благо (гр.).

ложности господствует не только в логике и натурфилософии античности, но и является конструктивным моментом ее этической мысли. Уже в пифагорейской таблице противоположностей среди десяти пар противоположностей, которые там представлены, фигурирует и антитеза *блага и зла*. Понятие противоположности выступает здесь в своем наиболее общем и определенном значении. С одной стороны, играет роль уже *мифологическое представление о реальных противоположностях*, о враждебных природных силах, которые борются за господство в космосе. С другой стороны, в математических противоположностях уже отчетливо выражается *понятийный момент чисто логической корреляции*. Наконец, к этому в качестве третьего лейтмотива присоединяется *ценностная антитеза* хорошего и плохого. Этот параллелизм теоретических и этических противоположностей означает больше, нежели простое внешнее сопоставление; он скрывает в зародыше все самые большие проблемные соединения, которым в античной философии придано их историко-индивидуальное выражение; особенно в *платоновской этике*. Наряду с Сократом и элеатами именно пифагорейцы стали теми, благодаря кому Платон получает решающий философский толчок. Платон с большим размахом продолжает традиции этих школ, с одной стороны, приводя учение о противоположностях к строго логическому образованию, с другой — используя родственную орфикам религиозную этику пифагорейцев в качестве конструктивного элемента своей идеалистической системы.

Если сократизм остается твердым полюсом, на который во всех своих фазах развития всегда и всегда вновь ориентируется платонизм, то методическое использование и систематическое расширение круга его идей требует все же выхода за рамки его первоначальной постановки проблем и возвращение к принципам досократиков. Прежде всего, это проявляется в *учении об идеях*. Оно следует орфическо-пифагорейскому воззрению и ни разу не могло, как бы далеко позднее оно от его исходного пункта не удалялось, отрицать связь с ним. Противоположность бытия и становления, идеи и чувственности и для платонической системы всегда остается определяющей. Но эта противоположность наряду с чисто логической функцией, которую ей изыскивает Платон, сохраняет в полном объеме и свое первоначальное этико-метафизическое значение. *Духовно-нечувственное — мир идей — есть одновременно и истинное благо, чувственно-материальное — зло*. В микрокосме человека эта противоположность выражает антагонизм между *телом и душой*. Тело есть корень любой беды, любого несовершенства и злого желания. Душа, напротив, сущностно родственна идеям и при-суща их божественности и бессмертию. Она свободна от природы и чиста, и только соприкосновение с телесным миром может ее нравственно замарать и испортить¹.

Нравственную задачу, которая проистекает для человека из этого дуалистического мировоззрения, Платон очерчивает в «Федоне». Она завершается в полном отказе от чувственного, в освобождении души из темницы тела. Жизнь есть умирание, постоянная подготовка к великому мигу, когда душа наконец освободится от телесной оболочки и возвратится к своему божественному первоначалу. Так гласит учение, которое Платон вкладыва-

¹ Поэтому благо обозначается как *οἰκειον* (родственное душе (гр.). — В. Б.), зло — как *ἀλλότριον* (ей чуждое (гр.). — В. Б.) (Lys. 221 E, 222 A— C; Symp. 205 E u. a.).

ет в уста приговоренного к смерти Сократа. Однако историческому Сократу эта враждебная жизни теория спасения, которая отрицает все земное существование ради высшего потустороннего мира, была бы абсолютно чужда. Из его круга мыслей происходит лишь один, но основополагающий мотив: *разум*, который является чистым мышлением, выступающим принципом блага в человеке, а с ним и *познание* может служить единственной и единосохраняющей добродетелью. *Понимание зла*, напротив, совсем несократовское. Это должен быть не просто недостаток блага, несовершенство разума, незнание, но оно проявляется в качестве вполне *позитивной силы*, которая выступает против блага как *самостоятельное и полностью гетерогенное бытие*.

Эта, испытывавшая влияние орфиков, концепция зла, которая теснейшим образом связана с религиозными воззрениями Платона, сохраняется при всех претерпевших его учением изменениях. Даже в позднейших работах, где положение этической проблемы уже значительно смещено, она проявляется вновь. Верно, всего своего метафизического размаха она впервые достигает в космологических спекуляциях «*Политика*»¹ и «*Тимей*». Θάτερον² — пространственно-материальный — принцип (ἐκστέριον), в котором демиург запечатлевает типы идей, приведен здесь в качестве основания объяснения всего того, что отличает чувственный мир от царства идей; прежде всего его *непостоянство* и *несовершенство*³. Так материя становится *носителем зла*. Здесь — связь с Аристотелем, здесь — также отправная точка неоплатонизма. И всюду, где в позднейшей философии ощутимо влияние Платона, налицо соединение понятий зла и материи, которое характеризует этическое мышление.

II

Орфической теории двух миров выпадает решающая роль в развитии платонического идеализма. Она образует как бы внешний каркас гигантского построения учения об идеях. Принципиальное отличие истинно бытийствующего (идеи как законного принципа) от мира феноменов, возведение сократовского понятия в степень идеи — это систематический доход, который она приносит в проблемную сферу логического. В этике орфическая теория способствует прогрессу сократовского единства добродетелей в идею блага, которая как абсолютный нравственный мир совершенно свободна от релятивизма земных благ и человеческого счастья. Вместе с тем этот прогресс означает *преодоление самого дуализма*. Это методический результат сократовского *мотива единства*, который в идее блага достигает своего систематического завершения.

Идея блага есть вечный παράδειγμα⁴ нравственного, который — выражаясь по-кантовски — выступает навстречу человеку как безусловное должествование. Но это должествование имеет в качестве необходимой

¹ Polit. 273 D. vergl. auch Theaet. 176 A, ferner Arist. Methaph. 1091 b 35 ff.

² Другой (гр.).

³ Ὑποδοχή γενέσεως τῆτιν. Tim. 49 A. — восприимница рождения, кормилица (характеристики материи. — В.Б.). — Платон. Тимей // Соч.: в 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 490.

⁴ Образец (гр.).

предпосылки *самоопределение* и *самоответственность* человека. Сама душа должна быть источником блага, она должна уметь производить добродетель из своей внутренней глубины, если она должна нести ответственность за собственные желания и поступки. Но ответственность — всегда ответственность как за благо, так и за зло. В противном случае нравственное самоопределение оставалось бы иллюзорным. Благо не могло бы быть внутренне присущим душе, если бы злом, как *πίσος*¹, она замарывалась лишь внешне.

Последствия, которые из этого вытекают для понятия зла, ясно и лаконично назвал сам Платон. Зло не может быть сведено ни к какому другому принципу, кроме блага. Оно, так же как и благо, может иметь свой первоисточник только в самой душе². Самое значительное в этой мысли состоит в том, что она принципиально упраздняет то внутреннее единство, которое учредил между понятиями зла и чувственно-телесным орфический дуализм. В идее блага нравственная проблема стала самостоятельной и автономной. Метафизическая противоположность между духом и материей не могла больше быть господствующей. Необходимо заниматься собственной понятийной сферой, в которой эта проблема может развернуться свободно и согласно собственной закономерности.

Этот новый поворот проблемы и в понятии зла находит самое отчетливое выражение. *Чувственное бытие* не предоставляет ему больше никакой опоры; взятое для себя оно ни хорошо ни плохо, оно *абсолютно безразлично* противостоит *этическому*. Нравственным предикатом оно может стать только благодаря *отношению к идее блага*. Понятие *назначения или цели* способствует этому отношению³. Идея блага является абсолютной целью, к которой стремится весь мир становления и благодаря которой он получает свое нравственное экзистенциальное оправдание. *Хорошо* поэтому все то, что соответствует этой цели, то, что ей так или иначе служит в качестве средства. *Плохо*, напротив, то, что противодействует ее осуществлению.

Эти формальные определения, которые Платон развивает уже в диалоге «Горгий», открывают полное переосмысление понятия зла. Это — *этический монизм Сократа*, который здесь, методически рафинированный и углубленный, противостоит *орфическому дуализму*. Безусловность нравственной идеи, которая требует сплошной субординации любого бытия и становления через абсолютную конечную цель, принципиально исключает *позитивную реальность зла*. Нельзя привести никакой самостоятельной теологии зла, в то время как имеется теология блага; зло скорее всегда только *отрицание, снятие нравственного желания и действия*. В сократовско-платоновской формулировке: *желать зла возможно только тогда, когда есть видимость блага*⁴. Тем самым должно быть сказано все же то, что зло в себе не может иметь никакой прочности; что для него не было бы никакой бытийной возможности, если бы оно не могло вступить в какие-либо отношения с благом: короче, благо предпосылает зло таким же образом, как любой негации предшествует позитивное, которое она отрицает.

¹ Позор (гр.).

² Leg. 896 D. В этой связи мы можем лишь догадываться о метафизическом применении этой мысли в мировой душе.

³ Gorg. 467 C — 468 B.

⁴ Men. 77 C — E.

Урон, который зло через эту негативную дефиницию наносит самостоятельности, с избытком восполняется благодаря *расширению его сферы действия*. Оно больше не связано исключительно с телесно-материальным, но распространяется на всю область жизни; оно *возможно везде там, где возможно благо*. Ему теперь доступна даже область *чисто духовная – разумное познание*. Правда, Платону было нелегко добиться этого признания. Он до последнего стремился придерживаться сократовского положения о том, что добродетель и знание идентичны. Но внутренние следствия его систематики вынуждали его чем дальше, тем более вынужденно рвать с традициями своего предшественника. Решающий шаг к тому делает *учение о душе «Государства»*. И оно ведь размещает зло в человеке в низших, чувственных силах души; но все-таки оно уже признает, что и чувственная часть души способна принимать участие в благе и что, с другой стороны, высшая часть души способна изменить своей истинной природе и нравственно выродиться. Этические рефлексии «Софиста» двигаются в том же направлении. И наконец, «Законы» прямо высказывают мысль о том, что нравственному присуще не просто правильное познание, но прежде всего *направление образа мыслей; что значит совпадение стремления и желания с конечной целью блага*¹.

Эта перемена основных этических воззрений отчетливейшим образом находит свое отражение в последних фазах *платоновского учения о добродетелях*. Добродетель и порок противостоят здесь не в таком же соотношении, как дух и тело, разум и чувственность. Так же мало возможно их полное сведение к сократовской антитезе знания и незнания. Но они подразделяются на *многообразия добродетелей и пороков*, чьи различия коренятся в специфических своеобразиях трех частей души. Каждая часть души имеет возможность в границах своего влияния действовать в хорошем или дурном смысле, что значит действовать *в пользу или против* нравственной конечной цели.

Таким образом, злу согласно его диапазону действия полагается такая же универсальность, как и благу. Но каковы же теперь *содержательные определения зла*? Систематический пункт ориентации и здесь предлагает позитивное коррелятивное понятие блага. Благо согласно представлению «Государства» не идентично разуму. Оно скорее первопринцип, который лежит в основе всего познания, всего бытия, высшее единство, которое производит из себя все основоположения, все многообразие; совершенная гармония, которая содержит и подчиняет весь космос. Человек является образом Вселенной, микромиром. И здесь – гармония и внутреннее единство, в которых проявляется благо; то единогласие всех частей души, которое покоится на том, что каждая часть *делает свое, каждая часть отвечает своему естественному и одновременно нравственному определению*. Конечно, эта гармония особого рода. Она основывается не на равноправии всех частей души, а на *господстве* одной из них, высшей – разума. И хотя логос не полностью адекватен высшему благу, он ему все же родственен. Поэтому ему достается задача перенести и на низшие части души законосообразный порядок, который присущ ему, и тем самым целому души обеспечить долю в нравственной идее. Следовательно, сократовская идентификация нравственности и разума, пусть и в существенно измененной редакции, сохраняет свою полную действенную силу. Платон помещает ее на еще более широ-

¹ Leg. 689 A – D, 864 A, B.

кую платформу. Закономерность разума должна лежать в основе не просто внутренней гармонии отдельной души, но и в том же смысле *сверхиндивидуального единства, которое осуществляется в нравственном сообществе*. Λόγος и αἰσινία¹ — два основных неразрывных момента платоновского нравственного понятия.

Если мы теперь возьмем *негативную оборотную сторону* всех этих позитивных определений блага, то мы получим *исчерпывающую дефиницию зла*. Зло есть негация блага, т.е. уничтожение, снятие единства и гармонии, которые продуцирует благо. Это — *дисгармония, разлад*², что значит помеха массовым отношениям, на которых покоится симметрия и целесообразное сотрудничество сил души³: избыток — на одной стороне и недостаток — на другой; необузданный подъем низших инстинктов, которые разумная воля душит уже в зародыше. Если благо действует в законе и порядке, то зло противостоит ему в качестве беззакония и произвола⁴. Если суверенитет и свобода разума являются легитимными формами проявления блага, то зло заявляет о себе в *неблагоразумии, в порабощении логоса тиранией чувственных желаний*⁵. И если, наконец, благо требует подчинения особых интересов интересам общим, включения отдельного в жизненный ритм и гармонию целого, то зло манифестируется в *преувеличенной эгоистической любви, которая принимает во внимание только личное, частное благополучие, в протесте отдельного против порядка и закономерности социальной общественной жизни, в разделении и резком противопоставлении индивида и общества*⁶.

Если обозрим теперь общий ряд определений, в которых раскрывается понятие зла, то могло бы вызвать сомнение то, что большинство из них существенно превышают чисто негативное значение зла, лежащее в их основе, и содержат уже такие моменты, которые в сравнении с содержательными определениями блага обозначают нечто *новое и оригинальное*. Зло ли то, что вопреки благу выступает за *самостоятельность и собственное значение чувственного бытия и индивидуальной подробности*? Это противоречие тотчас разрешается, как только понятие блага постигается во всей своей содержательной полноте. Если мы откажемся от уступок, которые Платон в отдельном делает дуалистическому воззрению, и у нас есть на то методическое оправдание, то нельзя подвергать никакому сомнению, что идея блага, понимаемая как принцип единства и гармонии, не отрицает, не исключает чувственного здесь бытия, но, *напротив, в себя включает* и поднимает к более высокой, этически санкционированной форме бытия. Столь же мало враждебно благо, поскольку оно является всеобщим принципом, индивидуальному. Платон ни разу не терял сократовского интереса к отдельному человеку, к самости отдельной души. Об этом говорит прежде всего *параллельное обсуждение индивидуальной и социальной этики* в «Политике», и могло также потерпеть крушение последовательное проведение мысли о методи-

¹ Логос и гармония (гр.).

² Rep. 444 B; Leg. 691 A, 744 D u. a.

³ Soph. 228 B—D u. a.

⁴ Rep. 562 C, 571 B. Истолкованная натуралистически гармония есть нормальное состояние, здоровье души, равнозначная эвдемонизму. *Зло как дисгармония есть болезнь, т. е. горе, несчастье*. Rep. 444 E u. a.

⁵ Soph. 228 C—E; Rep. 589 D.

⁶ Leg. 731 E, 875 A — C.

ческих сложностях проблемы применения. То, к чему стремится Платон, конечно, недостижимо в его идеальном государстве, и есть не абсолютное растворение индивида во всеобщем, но *гармоническое единение, сосуществование, существование друг для друга обоих противоположных членов*. Этот созданный благом синтез есть тот, который упраздняет зло и превращает в *антитезис*. Тем самым зло осуществляет *мнимое обособление* индивидов. Следовательно, его логический результат не выходит за *рамки негативного*. Позитивное, которое еще в этом содержится, взято не из себя, но заимствовано у блага. Таким образом, остается то, что *только благо одно – творческое понятие, которому полагается логический приоритет; зло, напротив, вследствие собственной содержательной пустоты проявляется в определениях блага*.

С этической точки зрения оно [зло] получает свое глубокое реальное оправдание, когда Платон в «Государстве» идеальное государство делает исходным пунктом для исследования различных государственных образований и все другие формы государства обсуждает лишь в качестве выводных дегенеративных ступеней этой единственно нормальной формы. Производящим принципом всех нравственных оценок является *понятие идеала*, и только отношение к идеалу придает действительности нравственное значение. То, что идеалу логически предшествует в качестве пред условия, находится еще за рамками нравственного, это еще по эту сторону блага и зла. В нем ни историзм, ни эволюционная теория не смогли ничего изменить. Сам Платон не остался этому пониманию чуждым. Ведь обсуждает же он историю возникновения государственного сообщества и теорию нравственного идеального государства как две самостоятельные проблемы, отделенные и независимые друг от друга.

III

Если кратко подвести итоги нашего предыдущего исследования, то следует привести *два основных воззрения на зло*, которые в платоновской системе непримиримо противостоят друг другу: одно отсылает к метафизическому дуализму орфиков, другое – следуя сократовской традиции, вырастает как логический вывод из концепции *αὐτὸ ἀγαθόν*. Второе обозначает логически и частично также хронологически более позднюю ступень развития. Пока зло выступает как самостоятельная позитивная сила, пока весь чувственный мир явлений признается в качестве его законной резиденции, благо остается трансцендентным жизни, и нравственный идеал предписывает искать себе убежище в потустороннем мире. Зло должно украсть нимб творческой жизненной силы, оно должно быть разоблачено как одно лишь отрицание и уничтожение блага. Только тогда благо способно завоевать место в общем содержании жизни и дать ей свидетельство нравственного освящения. Только тогда и *требование всесторонней имманентности нравственности и жизни* может быть оценено и осуществлено согласно его полному значению.

Но как обстоит дело с противоположным дополнительным требованием *трансцендентности*? Достаточно ли здесь указания на то, что идея блага в действительности никогда не найдет адекватного выражения, что она в качестве вечного идеала, в качестве бесконечно отдаленной цели пребывает в неизменной трансцендентности по отношению ко всем стремлениям и ко всему прогрессу? Или необходимо уточнение нравственной проблемы, в частности корреляции блага и зла?

Следуя указаниям Платона, мы сделали понятие блага систематическим исходным пунктом и ориентиром нашего исследования. Результат является просто *негативной характеристикой зла*. Он мог бы, вероятно, дать повод к размышлению о том, что эта точка зрения односторонняя и содержит произвольную презумпцию. Не должен ли быть возможен еще и другой способ рассмотрения, который мог бы показать корреляцию блага и зла в совершенно ином свете; который мог бы признать систематическое равноправие обоих понятий и придать понятию зла определенную внутреннюю ценность и определенную самостоятельность?

Если мы с этим вопросом обратимся к платоновской этике, то найдем здесь в действительности отчетливые основания для подобной постановки проблемы. Разумеется, и это важно, они берут начало не из одного чисто этического интереса. Логические и метафизические мотивы играют здесь свою роль. Это последствия того *проблемного эндосмоса*, который имеется уже в пифагорейской таблице противоречий. Но еще отсутствует однозначная определенность проблемных границ и проблемных различий. Отсюда для каждой отдельной проблемы проистекает *чрезмерная нагрузка с гетерогенными понятийными моментами*, которая препятствует свободному развертыванию именно ее специфических своеобразий. Этическая проблема не делает из этого никаких исключений. На тесное переплетение *понятий зла и материи* мы уже выше указывали. В общем, это Аристотелем зафиксированная *корреляция формы и материи*, с которой противоположность блага и зла параллельна или даже абсолютно идентична. Понятие материи находится в основе *εκταυειον*¹ «Тимея», оно образует также субстанциальное ядро многообразных отклонений, в которых развивается пифагорейско-платоновский *ἀπειρον* мотив².

Форма, напротив, проявляется в материи в качестве *неготового, незаконченного*, а потому *несовершенного, плохого*. Это этическое переосмысление *понятия материи* является необходимым следствием того культа конечных форм, который типичен для всей Античности; оно образует общую основу для попыток решения этической проблемы, которые противоположность блага и зла подчиняют логическим точкам зрения.

Если и материя, соразмерная форме, является *μη ὄν*³, что значит неопределенной, неограниченной, то она все же означает много больше, чем простая негация формы: она есть *εκταυειον* — *субстрат*, с которым связана реализация и вступление-в-явление (In-die-Erscheinung-treten) принципа формы; *ἀπειρον*, с которым должна быть связана идея, *πέρας*⁴, для того чтобы создать конкретное бытие (*γεγενημένη οὐσία*). Все эти позитивные предикаты подходят и злу, поскольку оно идентифицировано с материей; тем самым оно приобретает определенную функциональную самостоятельность и становится *необходимым дополнением блага*. Что значит: благо не является более исключительно обуславливающим, а зло — лишь обусловленным понятием, но их зависимость совершенно обоюдная. *Оба — благо и*

¹ Пластичная масса (гр.).

² Беспредельный (гр.).

³ Небытие (гр.).

⁴ Предельное (гр.).

зло — существуют только в противоположности и через противоположность друг к другу. С упразднением одного упраздняется и другое. Поэтому сохранение блага необходимо требует и сохранение зла¹.

Это мысли, которые лишь случайно возникают в работах Платона и нигде не раскрываются более подробно. Несмотря на это, им нельзя отказывать в принципиальном значении, так как они прокладывают путь для решения проблемы, которая имманентна систематическому устройству платоновского идеализма, — проблемы *теодицеи*. Если зло должно существовать вокруг блага, если бытие и действие нравственной идеи возможно только через противоположность к злу, то тогда кажется, что *реальность зла не просто необходима, но и обоснованна*. Так гласит главный аргумент, на котором строятся все спекуляции касательно проблемы теодицеи, начиная с Платона. Существующий мир — учит «Тимей» — является продуктом всеблагого бога; он, несмотря на существование зла, — лучший и прекрасный из всех возможных миров. Мысль все же следует дополнить: если бы зло не существовало, то упраздняясь бы и возможность для осуществления блага и совершенствования в мире². В зрелой, но еще не подготовленной форме подобные мысли приводят также «Законы»: несовершенное и злое в своей экзистенции ограничены лишь *отдельной частью* универсума. Если взглянуть на взаимосвязь и соединение частей в единство Вселенной, то от него отделяется дисгармония и становится переходом к совершенной гармонии, которая господствует в целом космоса и пронизывает его³.

Сколь грандиозно решение проблемы теодицеи в его замысле, столь же страдает оно одним непреодолимым противоречием. Предпосылкой, на которой оно покоится, является *обоюдное обусловливание и дополнение*, логическая и одновременно реальная *равноценность* понятий блага и зла. Но согласно ее основной тенденции мысль о теодицее влечет за собой *упразднение этой эквивалентности*. Она содержит попытку привести существование зла в соответствие нравственному характеру мирового порядка; но она не смогла бы справиться с этой задачей, если бы не подчинила зло благу, если бы она не признала, что в конце концов лишь благо является той абсолютной ценностью, к которой должно быть отнесено все, что соответствует нравственному значению. Это как раз то, к чему, в сущности, стремится нравственное оправдание зла: зло поставить на службу нравственной идее и тем самым сделать моментом самого блага. Этим принципиально признан безусловный примат блага перед злом.

Тот же самый логический профиль, как мысль о теодицее, показывает и другой основной вопрос этики: вопрос *о существе и первоначале нравственного стремления*. По сути дела, это *одна и та же проблема*, предложенная в двух различных вариантах: один связан с богом и миром, другой ограничен человеком и сферой человеческой жизни.

¹ Theaet. 176 A; Lys. 221 C.

² Tim. 48 A: Ἀνάγκη (необходимость (гр.). — В.Б.), которая присоединяется к νοῦς (разуму (гр.). — В.Б.) в качестве второго мирообразующего принципа, и ум должен «убедить» необходимость τῶν ὑπνομένων τὰ πλείοτα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν (обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. — Платон. Тимей // Соч.: в 3 т. М., 1968—1972. Т. 3, ч. 1. С. 488) есть, пожалуй, не что иное, как *необходимость зла*, с которым связано благо.

³ Leg. 904 B—D.

Цель нравственного стремления — благо, которое само по себе достаточно и не нуждается для своего обоснования ни в каком другом ценностном принципе¹. Несмотря на это, только лишь его недостаточно, чтобы вызвать к жизни нравственное стремление. Для этого необходима еще другая причина, которая предлагает *первый повод к стремлению. Этот повод коренится в зле*². Тем самым зло является условием существования блага, поскольку оно в состоянии обнаруживаться в человеке; в этом отношении оно — средство для осуществления нравственной конечной цели.

В этом смысле теория эроса объясняет зло. Здесь платоновское понимание нравственного стремления находит свое классически законченное выражение; именно здесь формальная и содержательная зависимость зла от принципа добра получает самую точную формулировку. В этических рассуждениях «Пира» зло не фигурирует больше в качестве самостоятельного понятия, но обнаруживается только в негативной маскировке как *нравственное несовершенство, как недостаток блага*. И даже в этом негативном варианте оно не имеет никакого другого значения и определения, кроме одного: *быть отправной точкой нравственного стремления, для того чтобы зафиксировать неготовность и несовершенство данной достигнутой нравственной ступени развития*³.

И все же те сложности, которые заключены в понятии зла, этим объяснением ни в коей мере не вскрываются. Если бы оно в конце концов могло быть определено через *негативный предикат*, в то время как зло считается *необходимым условием блага*, то оно не потеряло бы ничего от своего принципиального значения. А противоречие в понятии блага остается существовать дальше. Благо должно быть *безусловным* и все же *обусловленным* нравственным несовершенством действительности. Нравственное желание должно уничтожить зло; и все же оно должно быть крепко связано с существованием зла. Да, могло показаться, что негативная дефиниция зла истинно обосновывает и обеспечивает его систематическую валентность.

Если зло постигается как *ἐνβραία*⁴, являясь основанием появления блага, не должно ли и тогда оно считаться первым, первоначальным, *фундаментальным условием возможности, μή ὄν блага*? Мы не можем обойти этот вопрос, если мы хотим обнажить систематический нерв в понятии зла. Ведь кажется, что подобному толкованию содействует само платоновское учение об эросе. В истории философии и позже не прекращались попытки найти решение этической проблемы в этом направлении. Соблазнительность такой концепции, видимость диалектической правдивости, которая ей присуща, покоится прежде всего на том, что она противоположность блага и зла обрабатывает согласно схеме логических корреляций и в конечном счете полностью растворяет ее в одной такой корреляции. *Однако это видимое преимущество приобретает через один капитальный дефект: через нивелирование специфически этического в понятиях блага и зла*. Это, конечно, правильно, что логическим противоположностям в этике обеспечивают их полную действенность. Поэтому противоположности бытия и небытия, границы и безграничного принадлежат этике Платона в той же мере, как и

¹ Lys. 219 C, 220 E.

² Lys. 217.

³ Sympos. 202 C, D, 203 D, E.

⁴ Недостаток (гр.).

его логике. Только исходя из *собственной силы* эти понятия не способны произвести идею блага, скорее это есть *отношение к идее*, благодаря которому они получают свою *этическую легитимацию*¹. И *невыводимый синтетический характер этого отношения* не означает ничего другого, как *принципиальную первоначальность противоположности блага и зла*.

Если мы отказываемся от этих логизирующих прошлых толкований нравственной проблемы, то для предлагаемой концепции зла вообще не остается никакой другой апелляционной инстанции, кроме *психологических фактов* нравственного сознания. Чувство недостаточности согласно учению об эросе является первой, начальной точкой нравственного сознания, желанием блага лишь следующего действия. Если психологически рассмотренный приоритет *ἐνδεῖα* является абсолютно сомнительным, то с *этической точки зрения* он оказывается *иллюзорным*. Недостаток есть всегда недостаток чего-то. Единственное, что в нем предметно и важно учитывать для этики, — это *антиципированное представление того, чего не хватает и на что направлено нравственное стремление*. И как раз это и есть благо. Следовательно, *ἐνδεῖα* предпосылает *αγαθόν*², а не наоборот, *αγαθόν* — *ἐνδεῖα*. Этим упраздняется и последнее основание для доказательства этического значения зла, и в этом направлении обеспечивается безусловное самоуправство блага. Но это безусловное самоуправство блага является *пожеланием одного из тех двух основных требований*, которые мы предъявили с самого начала нашего исследования: *требование трансцендентности нравственной идеи и действительности*. Если благо есть абсолютное в-себе-бытие, то верно, что имеется автономная этика. *Зло в себе, напротив, есть пустое ничто и может достигать бытия и реальности только с благом и через благо*.

Существуют два понятия, в которых эта очищенная редакция этической проблемы кристаллизовалась в платоновской системе. Одно из них — *идея блага*; она выступает *статичным моментом* этики. Другое — *эрос*; он выражает *динамику нравственного*. В идее блага закреплена *неизменная трансцендентность* этического идеала. В эросе живо не менее обязательное требование *имманентности*. Благо, поскольку оно является бесконечным и безусловным, может аккумулировать и объединять в себе общее всех жизненных сил. Поэтому действительно производящим моментом в эросе является не *Πενία*³, но *Πόρος*⁴, что значит добросовестная самодеятельность, *чистое творчество*. Не бедность и несовершенство собственной природы есть то, что заставляет эрос всегда двигаться вперед и все же никогда не достигать цели, но скорее *бесконечность и неисчерпаемость его творческой силы*⁵. Любое бытие для него является лишь безразличным материалом, который он формулет и на который воздействует его спонтанность. *Вначале было дело* — это квинтэссенция, решающий лозунг той этики, которая в платоновском эросе признала первоначальную силу нравственного. Этиче-

¹ И отношение нравственной сферы к своим донравственным теоретическим условиям не делает в этом никакого исключения. Переход от логики к этике стоит еще под знаком теоретического бытия. Лишь ретроспективно, рассмотренное, исходя из идеи блага, бытие перемещается в горизонт этики.

² Благо (гр.).

³ Бедность (гр.).

⁴ Богатство (гр.).

⁵ Sympos. 203 E.

скую противоположность творчеству образует не просто материал, но одно лишь *отсутствие, прерывание самого творчества, пассивность, которая происходит из негации активности*. Это не мог недооценивать и Платон; называет же он в «Законах» *αργία*¹ основным злом, которое принципиально исключено из нравственного совершенства. Послекантовская философия вновь возрождает эти идеи. Познание того, что инерция является корнем любого недуга, радикальным злом, относится к величайшим заслугам *идеализма Фихте*.

Так, первая и, по сути, единственная задача нравственности — чистое творчество, творчество блага. *Уничтожение зла отодвигается на вторую позицию, так как зло может быть преодолено только посредством блага*. Поэтому для чистой этики вопрос, *откуда зло*, теряет свой принципиальный интерес²; разве что в отдельных случаях этической практики чистая этика признает его значение в качестве подготовительной ступени, которая предшествует собственно этическому творчеству.

Самым отчетливым образом эта специфически этическая точка зрения на проблему зла проявляется в понятии *самоответственности*. Она действительна в равной мере для блага и для зла. Устранить проклятие зла не может никакая этиология и никакой естественный способ объяснения. Пока зло противостоит человеку как внешняя сила судьбы, он будет, безусловно, к этому проклятию приписан. Лишь один путь открыт перед человеком: *признать зло в качестве своего собственного внутреннего мира, принять его на себя как собственную вину*, которую он сам в состоянии искупить. Тогда зло теряет свою власть над ним. Тогда вступает оно в сферу действия нравственного и становится равным любому бытию, простым материалом, в чьем оформлении может оказаться пригодной творческая сила блага. Нравственная самоответственность и самоизбавление — это собственно этическое содержание проблемы зла.

Как ни далеко понимание зла отстоит на первый взгляд от ежедневного опыта нравственной жизни, свое непосредственное подтверждение оно находит все же именно в фактах исторической действительности. Неиссякаемая нравственная сила великих мировых религий, которым обязана своим возникновением духовная культура человечества, покоится не на суггестивной власти их культурного применения, не на жизненной наглядности их космологических и эсхатологических представлений; все эти моменты находятся на службе у другой, высшей цели: *пытаться разбудить то простое и в то же время бесконечно великое требование, которое направлено непосредственно к каждой человеческой душе и нравственной творческой силе — зрису, который в ней спит: делая это, ты будешь жить*. Это единственное, что нужно, что все решает. Отсюда — бессмертие и безусловность этого требования. В противном случае были бы невозможны никакая самоответственность и никакое избавление от зла. И если религия проповедует покаяние и крест, то и в этом нет негативного, самоотречения и самоуничужения, которое должно преодолеть власть зла. Истинно нравственное, которое в этих религиозных мотивах живет и действует, — это, скорее, *самовозвышение* человека, которому они способствуют, что значит *освобождение* его внутренней

¹ Бездействие (гр.).

² Если его вообще хотят признать обоснованным, то он принадлежит скорее теоретике, чем этике.

спонтанности, его *нравственной творческой силы*. Так как *вне творчества нет никакого преодоления зла*.

Последние конструкции, казалось, увели нас далеко от Платона. Но в действительности это лишь всеохватная универсальность его мира мысли, которая каждого, кто следует за проблемами Платона, выводит за исторические пределы его учения и указывает на идеальные связи, которые владеют духовной жизнью человечества. Проблема этики является критическим пробным камнем, негативной инстанцией для сверхвременной систематической силы обоих главных столпов платоновской этики — идеи блага и нравственного эроса.

Этим выражен конечный результат нашего исследования. Для *идеалистической этики*, как ее открыл и обосновал Платон, *зло может и имеет возможность означать лишь простую негацию блага, упразднение чистого творчества, уничтожение единства и гармонии в делах и господство конструирующих сил духовной жизни*. Если же мы покинем область чистой этики, то зло, кажется, приобретет существенно другую физиогномику. Так и в искусстве: здесь оно нечто *позитивное*. Проблема *сатанизма*, восстание против божественного миропорядка, *τιτανική φύσις*¹, как Платон это называет, с давних пор обладала особой притягательной силой для самых великих среди творцов духа. И как раз борьба с этой проблемой стала той борьбой, которая принесла им глубочайшие откровения человеческого и божественного. Должна ли с этим быть учреждена непримиримая вражда между этикой и эстетикой? Мы полагаем, что *нет*. Как раз отношение к проблеме зла в искусстве является убедительнейшим доказательством того, что радикальное зло вообще не может быть представлено, а там, где попытается это сделать, образы его будут нежизненными и схематичными, то есть искусство прекращает быть настоящим. Зло должно сначала принять в себя *позитивное, благо*, если оно желает стать предметом эстетического сознания. Поэтому для искусства разрушительная власть зла всегда является одновременно и творческой силой — дух, который постоянно уничтожает, является духом, который создает также и благо. Это неизбежная судьба зла: *если оно желает, содействуя, принимать участие в жизненной действительности, то оно не может быть самостоятельным, то есть оно должно черпать свою жизненную силу из блага*.

Перевод с нем. В. Н. Белова

ПОНЯТИЕ ЗЛА В ЭТИКЕ СЕЗЕМАНА (ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ²)

Статья Василия Эмильевича Сеземана «Этика Платона и проблема зла» появилась в период его интенсивных неокантианских штудий в сборнике, посвященном 70-летию юбилею патриарха марбургской школы неокантианства Германа Когена. Само приглашение участвовать в такого рода издании, полученное от ближайшего друга и соратника юбиляра Пауля Наторпа, означало признание и одновременно большую ответственность. Молодой ученый предложил историко-философский сюжет, казалось бы

¹ Титаническая природа (гр.).

² Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 08-03-00312а.

не совсем коррелирующий с предыдущими его начинаниями в области философии. Основным содержанием своего творчества В. Э. Сеземан изначально определил поиск чистого знания и сознательно последовательно придерживался избранного направления.

Обращение Сеземана к этике Платона лежало в русле исследований марбургской школы. Во-первых, знаковым является сам факт выделения из всего сонма античных авторов именно Платона. Представители марбургской школы Платону отводили место зачинателя критического идеализма в целом¹. Во-вторых, и это главное, темы, проблемы и их решения, которые предлагались Сеземаном, воочию через интерпретацию отечественного мыслителя свидетельствуют о том, что как раз в учении Платона этика приобретает черты независимости и автономности, ставшие определяющими в трансцендентальном идеализме Канта.

Однако более пристальное внимание к гносеологическим построениям Сеземана и предлагаемой статье об этике Платона дает возможность установить интересные параллели, которые наблюдаются в отношении феноменов иррационального и зла. Как для гносеологии Сеземана определяющей стала проблема иррационального, так и для его этики — проблема зла. Здесь очевидны параллели в решении проблемы чистого знания через адаптацию им иррационального и чистой этики опять же через адаптацию ей зла. Как в гносеологии иррациональное обеспечивает целостность, системность и в то же время открытость в бесконечность — но не дурную, а вполне разумную — процесса познания, так и зло в этике Сеземана в конечном счете дает возможность говорить о самоответственности человека и необходимости его нравственного поведения.

Сеземан через Платона ставит и решает фундаментальнейшие проблемы этических учений: монизма и дуализма, имманентизма и трансцендентализма, теодицеи, абсолютного блага, истока нравственных устремлений и нравственной творческой силы. Непреходящее значение этих этических размышлений В. Э. Сеземана поэтому диктует настоятельную необходимость знакомства с публикуемой работой «Этика Платона и проблема зла».

В. Н. Белов

О переводчике

Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, проф., декан философского факультета Саратовского государственного университета, belovvn@rambler.ru

About the Translator

Prof. Vladimir Belov, dean of the Faculty of Philosophy, Saratov State University, belovvn@rambler.ru

¹ Здесь можно сослаться на исследование Г. Когена, опубликованное в 1879 г. «Учение об идеях Платона и математика» (Platons Ideenlehre und die Mathematik) и на фундаментальный труд П. Наторпа «Учение Платона об идеях. Введение в идеализм» (Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903).