

высокой. Эта тщательно выполненная текстологическая работа органично смотрится в корпусе «Рассуждений» и позволяет сделать первый шаг к пониманию философского синтеза испанского мыслителя, который оказал сильное влияние на становление новоевропейской философии и формирование современной нам мыслительной парадигмы.

М. П. КОСЫХ

МЕТАФОРЫ ДЛЯ «УДОВОЛЬСТВИЯ» (Опыт «Филеба»)

В данной статье предпринимается попытка взглянуть на одну из проблем платоновского диалога «Филеб» — проблему удовольствия с точки зрения символизации «этического». Такой подход предполагает синтез идей философии символических форм Э. Кассирера и результатов приложения когнитивной семантики и других когнитивных наук к этике (Дж. Лакофф, М. Джонсон). С подобной точки зрения процессы символизации «этического» связаны с имажинацией и осуществляются на основе модели «одушевленного тела». И даже те учения, которые считаются сугубо рационалистическими и идеалистическими, применяют при определении основных понятий метафорические наложения, использующие термины, описывающие телесный опыт и обыденные сферы человеческой деятельности.

В диалоге «Филеб» Платон ставит вопрос о том, является ли удовольствие благом и пытается показать, в чем оно заключается и какова его природа. Однако внимание читателя следует сосредоточить не столько на решении вопроса о благодати или неблагодати удовольствия, сколько на том, удалось ли автору диалога в конце концов уяснить, что такое удовольствие и как происходит это уяснение.

Вначале устанавливается разнообразие и несходство удовольствий, проводятся аналогии с разнообразием и противоположностью цветов и фигур. Затем предлагается путь исследования, сначала полагающий одну идею и далее — поиск других идей до тех пор, «пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как качественно определенное» (Филеб, 16d). Таким образом, удовольствие является единым, многим и оказывается беспредельным, но не сразу, а «усваивая себе некое число» (18e).

В диалоге речь заходит о видах удовольствия. Вместе с тем признается самодостаточность блага, недостаточность удовольствия и ра-

зумения, эти понятия разводятся, и провоцируется воображаемый выбор жизни. Предлагается жизнь наслаждающегося величайшими удовольствиями существа, но не знающего, что оно радуется. Выбор метафорически организуется неявно выраженной и, по-видимому, общепринятой ценностной иерархией, в которой жизнь человека, обладающего рассудком, предпочтительнее жизни «какого-то моллюска» (21c). Достойной выбора кажется «смешанная жизнь», состоящая «из удовольствий и ума, соединенного с разумением» (22a).

Однако природа удовольствия остается еще не проясненной, и исследование продолжается. Сущее делится на беспредельное, предел и их смешение. К этим трем родам прибавляется четвертый — причина смешения, и пятый — «способный производить различие». Удовольствия относятся к «вещам, принимающим “больше” и “меньше”» (27e), т. е. к роду беспредельного — «к тому роду, который не имеет ни начала, ни середины, ни конца» (31a).

Тем не менее исследование удовольствия невозможно вести отдельно от исследования страдания. В диалоге заявляется, что и удовольствие и страдание «возникают по природе своей совместно, в смешанном роде» (31c), к которому относят здоровье и гармонию. Удовольствие и страдание оказываются связанными с состояниями «живых существ». Страдания появляются тогда, когда расстраивается гармония и разлагивается природа, а удовольствие соответственно возникает, когда «гармония вновь налаживается и возвращается к своей природе» (31d). Это представление разворачивается в ряде поясняющих аналогий. Голод, жажда, зной, замерзание от холода выступают как разрушение и страдание. Еда, превращающаяся в насыщение, влага, восполняющая высохшее, охлаждение и таяние предстают как требуемое природой восстановление и удовольствие. С этой точки зрения удовольствие выглядит как «сообразный с природой живого существа путь». Выдвигается некое «образцовое» положение: «Когда возникший сообразно с природой из беспредельного и предела одушевленный вид (...) портится, то эта порча причиняет страдание; полное же возвращение к своей сущности есть удовольствие» (32a–b).

Затем принимается допущение, согласно которому «каждое из этих состояний заключает в себе единую идею страдания и удовольствия» и «в самой душе существует ожидание этих состояний, причем предвкушение приятного доставляет удовольствие и бодрит, а ожидание горестей вселяет страх и страдание» (32b–c). Благодаря ожиданию души помимо тела возникает «другая идея удовольствия и страдания» (32e). Получается, что удовольствие, страдание, тепло, холод и прочие сходные состояния сами по себе не являются благами, их

нужно «считать иногда желательными, иногда нежелательными, так как сами они не блага, но лишь по временам некоторые из них принимают природу благ» (31d).

Кроме того, указывается на существование «некого третьего состояния», при котором живое существо не наслаждается и не страдает. Причем «для суждения об удовольствии немаловажно, помним ли мы об этом состоянии или нет» (38a). Жизнь, соответствующая такому состоянию — «самая божественная».

Тот вид удовольствия, который принадлежит душе, представляется как возникающий благодаря памяти. Состояния, проникающие душу и тело, не остаются скрытыми, а не проникающие — скрыты. Душа вспоминает тогда, когда без участия тела воспроизводит испытанное совместно с телом. На это следует обратить внимание для того, чтобы «яснее понять удовольствие души помимо тела, а также вожделение» (34c). Вожделениями оказываются голод, жажда и другие подобные состояния. Тот, кто становится пустым, «вождеет к противоположному тому, что он испытывает, ибо, становясь пустым, он стремится к наполнению» (35a). Душа постигает наполнение с помощью памяти, и получается так, что у тела не бывает вожделений, поскольку «оно обнаруживает у всякого живого существа стремление, постоянно противоположное состояниям тела» (35c). Таким образом, влечение и вожделение, а также руководство ими принадлежат душе.

Здесь обнаруживается «некий вид жизни». Речь идет о наполнении и опорожнении, и о всем том, что относится к сохранению и гибели живых существ. Находящееся в одном из этих состояний живое существо страдает или радуется в зависимости от происходящих изменений. Возможно и промежуточное состояние, когда живое существо одновременно и печалится и радуется, и даже «двойное состояние скорби», «когда у того, кто испытывает пустоту, нет никакой надежды достичь наполнения» (36c).

В связи с этим удовольствия и страдания могут быть истинными и ложными. Уже говорилось о том, что они бывают большими и малыми, а также порочными и правильными. Удовольствие часто соединяется с мнением. Мнения бывают истинными и ложными, а за мнениями следуют удовольствия и страдания. Аналогии с записями и изображениями живописца, поясняющие истинные и ложные мнения, применяются и для «картины удовольствий». Оказывается, что в душах людей существуют истинные и ложные удовольствия. «Дурные люди большей частью наслаждаются ложными удовольствиями, хорошие же — истинными» (40c).

Рассуждение о ложных удовольствиях требует возвращения к по-

ложению о том, что тело при вожделении охвачено чувствами отдельно и помимо души. К тому же, как уже было сказано, душа стремится к состояниям, противоположным состояниям тела, а тело доставляет страдание или удовольствие, связанное с переживанием страдания. Из этого следует, что «страдания и удовольствия существуют у нас совместно и в одно и то же время возникают ощущения этих взаимно противоположных состояний» (41d).

Кроме того, уже выяснено, что страдание и удовольствие относятся к беспредельному и заключают в себе увеличение и уменьшение. Возникает вопрос о средствах правильного суждения об этом, т. е. о попытках распознать, «какое из этих состояний больше по отношению к другому и какое меньше, какое дано в большей мере и какое сильнее: страдание по отношению к удовольствию, страдание — к страданию и удовольствие — к удовольствию» (41e). Со страданиями и удовольствиями происходит нечто, аналогичное зрению, «когда величина предметов зависит от расстояния, что затемняет истину и обуславливает ложность мнений». В противоположность прежнему положению о сообщении ложными и истинными мнениями своих свойств страданиям и удовольствиям, оказывается, что «удовольствия и страдания меняются от созерцания издали или вблизи, а также от взаимного сопоставления» (41b). Таким образом, получается, что для правильного суждения нужно учитывать условия «созерцания» и взаимоотношения удовольствий и страданий. «Стало быть, ты отсецешь величину, на которую каждое из этих состояний кажется больше или меньше, чем есть на самом деле, — эту кажущуюся, а не действительную величину — и не скажешь, что она — правильная видимость, а также никогда не посмеешь приходящуюся на нее часть удовольствия и страдания назвать правильной и истинной» (41b–c).

Одушевленное существо не всегда ощущает то, что испытывает. Состояния, подобные росту, ускользают от сознания. Поэтому правильное будет сказать, что большие изменения причиняют страдания и удовольствия, а умеренные и незначительные — не доставляют их. Отсюда вновь следует обращение к беспечальной и безрадостной жизни. Устанавливаются три рода жизни: радостная, печальная и лишенная печали и радости. Однако можно предположить, что отсутствие страдания тождественно радости, а удовольствие есть отсутствие страдания. Но мнение о средней жизни как о приятной или печальной будет неправильным.

Мнением о несуществовании удовольствия и пониманием его как «бегства от скорбей» следует воспользоваться для уяснения природы удовольствия.

При этом «нужно смотреть не на малые удовольствия, но на те,

которые считаются наивысшими и сильнейшими» (45a). По общему мнению, самые доступные и сильные удовольствия связаны с телом, а наибольшим удовольствиям предшествуют наибольшие вождения. Примеры некоторых болезней и разнузданной жизни убеждают в том, «что величайшие удовольствия и величайшие страдания коренятся в некой порочности души и тела, а не в добродетели» (45e). Страдания тела смешиваются с удовольствиями. Кроме того, бывают и душевные смешения. Страдания души и тела в свою очередь, смешиваются с удовольствиями, «и такая смесь называется иногда удовольствием, иногда — страданием» (46c).

Если удовольствия не смешиваются, то «истинными» среди них оказываются «удовольствия, вызываемые красивыми, как говорят, красками, очертаниями, многими запахами, звуками и всем тем, в чем недостаток незаметен и не связан со страданием, а восполнение заметно и приятно» (51b).

К различению «чистых» и «нечистых» удовольствий добавляется указание на отсутствие меры в сильных удовольствиях и на соразмерность, свойственную несильным. Устанавливается, что «удовольствия, которые имеют большую величину и силу и бывают такими то часто, то редко, относятся к роду беспредельного, в большей или меньшей степени пронизывающего тело и душу, другие же удовольствия отнесем к числу соразмерных» (52c–d). Пример с небольшой, чистой, белой вещью, которая оказывается белее, прекраснее и истиннее большой смешанной вещи служит для того, чтобы «сообразить, что всякое, даже незначительное и редко выпадающее нам удовольствие, раз оно чисто от страдания, приятнее, истиннее и прекраснее, чем сильное и многочисленное» (53c).

Отнесение удовольствия к становлению и отрицание у него бытия позволяют понять, что стремление к удовольствию означает выбор разрушения и становления, а не «третьей жизни» — без радости и печали, связанной с чистейшим разумением. Вместе с тем представляется нелепым, что благо и красота помещаются только в душе и опять-таки все сводится к одному удовольствию: «При этих условиях не получающий удовольствия, страдающий вынужден был бы сказать, что он дурен, когда страдает, хотя бы он был самым лучшим из людей, а получающий его, напротив, что чем более он его получает, тем более преуспевает в добродетели» (55b).

Происходит возвращение к положению о том, что «совершенное для всех желанное и всеблагое не может быть ни удовольствием, ни разумением» (61a). Опять-таки оказывается, что «благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной» (61b). При этом предполагается, что искомое благо будет, скорее всего, яснее видно в хорошо

смешанном. Уподобив «струю удовольствия» — меду, а «струю разума» — «грубой и здоровой воде» без примеси вина, приступают к смешению знаний и удовольствий.

Вначале «пускают» знания, а вслед за ними и удовольствия, причем первыми — истинные, а затем и некоторые другие, «если они окажутся необходимыми». Наконец, предлагается обратиться с воображаемым вопросом о желательности совместной жизни с разумением к самим Удовольствиям. Ответ Удовольствий заключается в том, что «отдельный и одинокий несмешанный род и не очень возможен, и бесполезен», а лучшим для сосуществования «будет род совершеннейшего познания всех вещей и каждой из наших способностей в особенности» (63b–c). В свою очередь, Разумение и Ум выражают согласие смешиваться не с величайшими, сильнейшими и порочными удовольствиями, а лишь с истинными и «чистыми», а также с удовольствиями, вызываемыми «здоровьем, рассудительностью и любой добродетелью».

Смесь, однако, причастна мере и соразмерности, а кроме того, к ней примешивается и истина. Благо улавливается тремя идеями — красотой, соразмерностью и истиной. Сложенные «как бы воедино», они выступают действительной причиной «того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом» (65a). Отнесение истины, умеренности и красоты к удовольствию показывает, что оно само по себе далеко от истины, а «наслаждения, словно дети, лишены всяких признаков ума» (65c). Удовольствие также неумеренно по природе. Далеко оно и от красоты.

Таким образом, постигается, по крайней мере, бессубстанциональность удовольствия, выражаемая в метафорических терминах: «путь», «возвращение», «становление», «наполнение». При этом сохраняются «вещные» и «вещественные» аналогии (удовольствия «делятся», имеют «части», «смешиваются», оказываются «чистыми» и «нечистыми», «соразмерными» и «несоразмерными», «малыми» и «большими») и используются «когнитивные» и «нравственные» сравнения (удовольствия выступают как «истинные» и «ложные», «правильные» и «неправильные», «добродетельные» и «порочные»). В конце концов понятие удовольствия оказывается достаточно определенным и осмысленным для этического дискурса.