

Российская Академия Наук  
Институт философии

**П.А. Гаджикурбанова**

**ЭТИКА РАННЕЙ СТОИ:  
УЧЕНИЕ О ДОЛЖНОМ**

Москва  
2012

УДК 141  
ББК 87.3  
Г 13

## В авторской редакции

### Рецензенты

кандидат ист. наук. *М.А. Корзо*  
доктор филос. наук *А.В. Сёмушкин*  
доктор филос. наук *А.А. Столяров*

Г 13      **Гаджикурбанова, П.А.** Этика Ранней Стои: учение о должном [Текст] / П.А. Гаджикурбанова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 219 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 211–218. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0222-5.

Книга посвящена реконструкции и анализу этической доктрины Ранней Стои сквозь призму понятий *kathēkon* (надлежащее действие) и *katorthōma* (нравственно-правильное действие), характеризующих два аспекта моральных поступков и соответствующих им принципов долженствования. Особое внимание уделяется проблеме соотношения данных понятий, порождающей многочисленные споры и различные интерпретации стоической этики, начиная с античности и вплоть до наших дней.

В исследовании находят свое отражение как позиции наиболее авторитетных представителей академической историко-философской традиции, так и оригинальные, но в то же время и достаточно спорные прочтения стоической доктрины, представленные в современной философской литературе.

ISBN 978-5-9540-0222-5

© Гаджикурбанова П.А., 2012  
© Институт философии РАН, 2012

*Посвящается моим родителям  
Лидии Васильевне и Аслану Гусаевичу Гаджикурбановым*



## Введение

Эта книга посвящена этической доктрине Ранней Стои<sup>1</sup>, заложившей основы одной из самых влиятельных традиций в истории европейской этики и оказавшей существенное воздействие на формирование и развитие современной моральной теории и ее понятийного аппарата. Стоицизм является одной из первых школ в истории этической мысли, характеризующихся устойчивым интересом к проблеме морального долженствования. Нельзя не отметить, что постановка данной проблемы была намечена уже у предшественников Стои, в частности у Демокрита, тем не менее последовательная разработка деонтологической проблематики – представлений о том, что в действительности является «должным» в человеческом поведении, – принадлежит именно стоикам. Более того, их решение проблемы долженствования оказало заметное влияние на последующие исследования в данной области.

В стоической этике представлены два понятия, претендующие на то, чтобы выражать определенного рода долженствование – «надлежащее» (καθήκον, *officium*) и «нравственно-правильное действие» (κατόρθωμα, *recte factum*)<sup>2</sup>. В этих понятиях и характере их соотношения сфокусирована специфика и своеобразие этического учения Ранней Стои, и в то же время с ними непосредственным образом связаны его ключевые проблемы: соотношение высшего блага и относительных ценностей, естественно-природного и добродетельного в человеческой деятельности, моральной мотивации и пред-

<sup>1</sup> История стоической школы традиционно делится на три периода: Ранняя Стоя (III–II вв. до н. э.: Зенон из Кития, Клеанф из Асса, Аристон Хиосский, Герилл, Персей, Хрисипп из Сол, Диоген Вавилонский и Антипатр из Тарса и др.), Средняя Стоя (II–I вв. до н. э.: Панетий Родосский, Посидоний из Апамен, Гекатон и др.) и Поздняя Стоя (I–II вв. н. э.: Луций Анней Сенека, Музоний Руф, Гиерокл, Эпиктет, Марк Аврелий Антонин и др.).

<sup>2</sup> В качестве синонимов употребляются следующие термины: καθήκον, *officium* (надлежащее) = μέσον καθήκον, *medium officium* (среднее надлежащее), *inchoatum officium* (несовершенное надлежащее); κατόρθωμα («нравственно-правильное действие») = *recte factum* (правильное действие), *honesta actio* (нравственное действие), τέλειον καθήκον, *perfectum officium* (совершенное надлежащее). Латинские эквиваленты греческих терминов принадлежат Цицерону. Здесь и далее стоическая терминология приводится в переводе А.А.Столярова по изд.: Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А.Столярова. Т. 1–3. М., 1998–2010.

метного содержания поступка и ряд других. Как писал немецкий исследователь стоической этики Максимилиан Форшнер, под заголовками *καθήκον* и *κατόρθωμα* скрывается основное ядро этики Ранней Стои, ее «центральная теорема», решение которой вызывает особые затруднения и требует от комментатора способности найти подход к оригинальному «духу» Стои<sup>3</sup>. В немалой степени с этими понятиями связаны также и трудности, возникающие в ходе реконструкции и интерпретации стоической этики в целом.

Трудности возникают уже при попытке дать однозначный перевод этих терминов. В исследовательской литературе, в изданиях стоических текстов и доксографических трудов, включающих изложения этической доктрины ранних стоиков, встречается целый спектр возможных вариантов. Термин *κατόρθωμα* может передаваться следующим образом: «нравственно-правильное действие», «правильное действие» (*die richtige Handlung, right action*), «прямодеяние», «нравственное действие» (*das sittliche Handeln*), «совершенное действие» (*die vollkommene Handlung, perfect action*) и др. Названные варианты отличаются, но в целом не противоречат друг другу и, по большей части, являются прямым переводом греческого слова или калькой выражений, которыми Цицерон передавал стоическое *κατόρθωμα*. Значительно большие сложности возникают в связи с термином *καθήκον*. Здесь спектр значений располагается от перевода «долг» (*die Pflicht, duty*) до предложенного Э.Лонгом и Д.Седли выражения «надлежащая функция» (*proper function*)<sup>4</sup>. Вот далеко не полный перечень встречающихся вариантов: «обязанность», «соответствующее природе действие» (*das naturgemäße Handeln*), «[при]надлежащее» (*Sich-Gehörendes*), «надлежащее действие» (*appropriate act*), «подходящее» (*das Zukommende*), «подобающее» (*das Geziemende*), «подходящее [соответствующее] действие» (*befitting action*) и др. Очевидно, что за всеми этими выражениями стоят весьма различные интерпретации и самих понятий, и их соотношения.

Перед исследователем возникает следующая проблема: и *καθήκον* и *κατόρθωμα* определяются стоиками как действия, выражающие требования природы и веления разума. Кажется оче-

<sup>3</sup> См.: *Forschner M.* Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 183.

<sup>4</sup> *Long A.A., Sedley D.N.* The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources, With Philosophical Commentary. Vol. 2. 1987. P. 359.

видным, что в данном случае речь идет о различных пониманиях природы и разума, а соответственно, и о различных пониманиях должного, выражаемого данными понятиями. Мы попытаемся вычленить специфику этих понятий с точки зрения характера долженствования, присущего каждому из них. Несколько забегаая вперед, скажем, что от решения данной задачи зависит ответ на вопрос: может ли стоическая этика рассматриваться как единое учение или речь должна идти о двух достаточно независимых этических теориях и, соответственно, двух трактовках морального долженствования.

Идеал стоического мудреца прочно вошел в обиход европейского морального сознания. При одном упоминании слова «стоик» в памяти всплывает образ человека, мужественно переносящего все превратности судьбы, невозмутимо и непоколебимо исполняющего свой долг, свободного от страстей и волнений. Это представление стало настолько популярным, что даже породило устойчивое клише относительно «стоического» отношения к жизненным невзгодам. Однако несмотря на явную популярность стоической этики и то, что она стояла у истоков теоретического осмысления и концептуального оформления понятия долга, трактовка, которую основатели Стои давали идее «должного» в человеческих поступках, до сих пор нуждается в самом тщательном изучении, особенно в отечественной науке.

Основания сложившейся ситуации можно увидеть в ряде факторов, но мы назовем лишь несколько, на наш взгляд, ключевых. Прежде всего, это фрагментарность и неудовлетворительное состояние источников, по которым достаточно сложно реконструировать понятия надлежащего и нравственно-правильного действия, не говоря уже о том, чтобы вычленить и последовательно обрисовать позиции отдельных представителей стоицизма по этому вопросу. Из всего стоического наследия целиком дошли до нас лишь тексты Поздней, римской Стои. Наиболее известные из них – «Нравственные письма к Луцилию» и философские трактаты Сенеки, «Беседы» Эпиктета и «Размышления» Марка Аврелия. Сочинения представителей Ранней и Средней Стои сохранились только в виде отдельных фрагментов. Для того чтобы оценить масштабы потери, достаточно сказать, что ни одно из свыше 705 сочинений Хрисиппа, о которых упоминает Диоген Лаэртий (VII 180),

не дошло до нас в сколь бы то ни было полном виде. В основном мы знаем о содержавшихся в них учениях лишь благодаря свидетельствам доксографов, философских оппонентов Стои и поздних стоиков. Основной массив сохранившихся тестов и доксографических свидетельств собран И. фон Арнимом и стал доступен отечественному читателю благодаря изданию «Фрагменты ранних стоиков», подготовленному А.А.Столяровым<sup>5</sup>. В этом ряду нужно отметить также двухтомник Э.Лонга и Д.Седли<sup>6</sup>, включающий в себя корпус ключевых фрагментов стоических текстов, снабженных основательными комментариями и переводами.

Кроме того, следует отметить влияние теоретических установок и предпочтений историков философии, касающихся философии стоицизма в целом и стоической этики в частности. В прошлом некоторые из исследователей античной философии выражали довольно «прохладное» отношение к философским школам эпохи эллинизма, которые, как им представлялось, были отмечены чертами упадка греческой цивилизации. К примеру, такая идея характеризует подход Э.Целлера. Исходя из представления, согласно которому лишь философские системы периода греческой классики являют собой образец высшего полета философской мысли, стоицизм зачастую рассматривался как сугубо практическая философия, все теоретические построения которой жестко подчинены цели дать людям, лишенным политической свободы, убежище от жизненных невзгод. Это вызывает искушение рассматривать стоическую этику как эклектичное смешение идей Сократа, Платона, Аристотеля и как учение, явно не самостоятельное в теоретическом плане. Такой подход может сильно исказить понимание тех этических проблем, которые получили свое специфическое решение в стоическом учении.

От момента возникновения стоицизма нас отделяет более двух тысяч лет развития философской мысли. Многие термины, используемые стоическими авторами, не вошли в философский тезаурус

<sup>5</sup> Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А.Столярова. Т. 1–3. М., 1998–2010. О других собраниях раннестойических текстов см.: Предисловие. Раннестойический корпус текстов: принципы формирования и основные издания // Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М., 1998.

<sup>6</sup> *Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Vol. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge, 1987.*

последующих этических учений, а многие претерпели существенные концептуальные трансформации. Созданный стоиками термин *καθήκον* остался сугубым достоянием стоической системы и в дальнейшем сохранил свой аутентичный, вполне определенный смысл, чего нельзя сказать о термине и обозначаемом им понятии *καθήκον*, которое, претерпев ряд разительных метаморфоз в последующей этической традиции, оказалось в наше время предметом серьезных научных дискуссий. Как уже говорилось, термин *καθήκον* был переведен Цицероном как *officium* и впоследствии превратился в немецкое *die Pflicht*, английское *duty*, французское *devoir* и т. д., теряя по пути исходный смысл стоящего за ним понятия и трансформируясь почти до неузнаваемости<sup>7</sup>. Как заметил в свое время Гехарт Небель, термин «долг» исполнен сильным влиянием кантовской и прусской традиции<sup>8</sup>. Современные исследователи стоической этики не раз предостерегали от слишком поспешных сближений стоической и кантовской этических систем. Безусловно, в ряде вопросов оба учения демонстрируют сходство, которое все же не следует переоценивать. Велико искушение воспринимать стоическое учение сквозь призму кантовской теории, ее концептуального аппарата и видеть в стоическом учении о долге лишь «черновой набросок» учения Канта. При таком подходе невозможно понять специфику стоической версии отношения долга и склонностей, абсолютного и относительных благ, абсолютного долженствования и «надлежащих» действий.

<sup>7</sup> Об осуществленной Цицероном трансляции важнейших терминов стоической этики в римскую языковую среду см.: *Kilb G. Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg, 1939.* Дальнейшая судьба стоических понятий «среднего надлежащего» и «совершенного надлежащего» во многом связана с историей рецепции идей и терминологии трактатов Цицерона. В первую очередь речь идет о трактате «Об обязанностях», написанном под влиянием Панетия и Посидония. Трактат Цицерона лег в основу сочинения Амвросия Медиоланского «Об обязанностях священнослужителей» (“*De officiis ministrorum*”). О трансформации стоических идей в названном трактате см.: *Ewald P. Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig, 1881.* В Новое время под влиянием стоицизма, опосредованного Цицероном, формируется терминология английской моральной философии. См. об этом: *Апресян Р.Г. Понятие «надлежащее» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 88–107; Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М., 2011. С. 72–79.*

<sup>8</sup> *Nebel G. Der Begriff des Καθήκον in der alten Stoa // Hermes. Bd. 70. 1935. S. 339.*

Если обратиться к литературе, посвященной стоической этике, то мы будем вынуждены констатировать, что в отечественной философской традиции практически отсутствуют специальные исследования по этому вопросу, не говоря уже о работах, рассматривающих отдельные аспекты этической доктрины стоицизма. Появившиеся в последние десятилетия весьма квалифицированные публикации более общего порядка пока не могут кардинально изменить сложившуюся ситуацию.

Работы конца XIX – начала XX вв. в основном ориентированы на моралистику поздних стоиков и носят довольно популярный характер. В качестве примеров назовем работы А.Мельгунова, П.Л.Краснова и В.Фаминского<sup>9</sup>. Можно отметить также разделы, посвященные стоицизму в трудах О.М.Новицкого, П.Г.Редкина и С.Н.Трубецкого<sup>10</sup>. Очевидно, что содержащиеся в них сведения о стоической философии крайне сжаты и едва ли позволяют составить хоть сколько-нибудь полное представление об этике Ранней Стои.

Весьма интересное и нетривиальное прочтение стоицизма предлагает А.Ф.Лосев. Интерпретация стоической философии, в том числе ее этического учения, представленная в его многотомном труде «История античной эстетики»<sup>11</sup>, станет предметом нашего особого внимания в заключительном разделе книги.

Среди современных работ, прежде всего, следует назвать монографию А.А.Столярова «Стоя и стоицизм»<sup>12</sup>. Глубина и скрупулезность анализа, взвешенная и объективная позиция автора, отличающие данный труд, задают образец историко-философского изучения Стои и ее исторических судеб. Помимо многих других достоинств эта работа содержит на сегодняшний день наиболее полное и развернутое в отечественной литературе исследование этической доктрины Ранней Стои.

<sup>9</sup> Мельгунов А. Сенеки христианствующего нравственные лекарства. М., 1783; Краснов П.Л. Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность: Биограф. очерк. СПб., 1895. Фаминский В. Религиозно-нравственные воззрения Л.Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. Киев, 1906.

<sup>10</sup> Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Т. 3. Киев, 1860; Редкин П.Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. 7. СПб., 1891; Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории. М.–Харьков, 2000.

<sup>11</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. (Т. 5).

<sup>12</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

Важный историко-философский материал, касающийся стоической этики, содержится в сопроводительных статьях и комментариях к изданиям и переводам текстов стоиков их доксографов. В первую очередь здесь следует отметить комментарии А.А.Столярова к его русскому изданию «Фрагментов ранних стоиков» И. фон Арнима<sup>13</sup>, а также комментарии и статьи к изданиям трактатов Цицерона «О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков»<sup>14</sup>, философских трактатов Сенеки<sup>15</sup> и «Размышлений» Марка Аврелия<sup>16</sup>.

Весьма емкое и корректное изложение этической доктрины стоиков содержит книга А.А.Гусейнова «Античная этика»<sup>17</sup>. Отдельные аспекты стоической этики проясняют статьи из сборника «Этика стоицизма. Традиции и современность»<sup>18</sup>; раздел, посвященный стоической этике, в докторской диссертации «Философия Стои: единство концепции и доминанта идеи всеобщего» и ряд других работ А.С.Степановой<sup>19</sup>; а также монография И.Н.Титаренко «Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои»<sup>20</sup>. Сведения о стоической этике читатель также может получить из разделов, посвященных стоицизму, в учебниках по истории античной философии и этики<sup>21</sup>, а также

<sup>13</sup> Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А.Столярова. Т. 1–3. М., 1998–2010.

<sup>14</sup> Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. Н.А.Федорова, коммент. Б.М.Никольского. М., 2000.

<sup>15</sup> Сенека Луций Анней. Философские трактаты / Пер., вступ. ст., коммент. Т.Ю.Бородай. СПб., 2000.

<sup>16</sup> Марк Аврелий Антонин. Размышления / Пер. А.К.Гаврилова. Коммент. Я.Унта и А.К.Гаврилова. Л., 1985.

<sup>17</sup> Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2003.

<sup>18</sup> Этика стоицизма. Традиции и современность / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 1991. Особый интерес в этом сборнике представляет статья А.А.Гусейнова «Двухуровневая структура ценностей стоической этики» (С. 9–27).

<sup>19</sup> Степанова А.С. Философия Стои: единство концепции и доминанта идеи всеобщего: Дис... д-ра филос. наук. СПб., 2005; Степанова А.С. Философия Древней Стои. СПб., 1995; Степанова А.С. Антропология Стои: коммуникативный аспект // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И.Герцена. 2005. Т. 5. № 10. С. 134–143.

<sup>20</sup> Титаренко И.Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов н/Д, 2002.

<sup>21</sup> Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981; Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985; Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987.

философских и этических словарей<sup>22</sup>. Не считая ряда статей<sup>23</sup>, на нынешний момент это почти полный список работ отечественных авторов, из которых можно почерпнуть сведения об этической доктрине Стои.

В зарубежной литературе массив публикаций в той или иной мере касающихся этики стоицизма практически необозрим. Существует ряд фундаментальных трудов, непосредственно посвященных этическому учению Ранней Стои. В первую очередь здесь следует назвать ставшее классическим исследование А.Дюрофа, книги Д.Цекуракиса, М.Форшнера и Б.Инвуда<sup>24</sup>. Кроме того, раннестойческая этика представлена в общих обзорах философии Стои<sup>25</sup>; в исследованиях отдельных проблем стоической этики (к примеру, в последнее время появилась серия публикаций, посвященных учению о «первичной склонности»<sup>26</sup>, учению об аффектах<sup>27</sup> и др.); в книгах о первых

<sup>22</sup> В первую очередь речь идет о двух изданиях, в которых блок статей, посвященных стоической философии, написан А.А.Столяровым: *Этика: Энцикл. словарь* / Под общ. ред. Р.Г.Апресьяна, А.А.Гусейнова. М., 2001; *Античная философия: Энцикл. словарь* / Отв. ред. М.А.Солопова. М., 2008.

<sup>23</sup> *Гаджикурбанов А.Г.* Марк Аврелий: опустошение реальности // *Этика: новые старые проблемы. К 60-летию юбилею А.А.Гусейнова* / Отв. ред. Р.Г.Апресьян. М., 1999; *Гришин А.Ю.* «Естественное» и «надлежащее». Физическое и логическое обоснование некоторых аспектов раннестойческой этики // *Вестн. древней истории.* 2000. № 4. С. 21–40; *Никольский Б.М.* Антиох Аскалонский и учение об οἰκείωσις // *Историко-философский ежегодник-2002.* М., 2003. С. 112–135 и др.

<sup>24</sup> *Dyroff A.* Die Ethik der Alten Stoa. В., 1897; *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974; *Forschner M.* Op. cit.; *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985. В этом ряду следует указать книгу, посвященную исследованию основных понятий стоической этики в целом: *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoische Ethik. Berlin, 1933.

<sup>25</sup> *Barth P.* Die Stoa. 6 Aufl., völlig neu bearb. von A.Goedeckemeyer. Stuttgart, 1946; *Pohlenz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1–2. Aufl. 5. Göttingen, 1978–1980; *Cristensen J.* An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962; *Edelstein L.* The meaning of Stoicism. Cambridge, 1966; *Rist J.M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969 и др.

<sup>26</sup> *Engberg-Pedersen T.* The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus, 1990; *Lee, Chang-Uh.* Οἰκείωσις: Stoische Ethik in Naturphilosophischer Perspektive. Freiburg, 2002; *Bees R.* Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes. Würzburg, 2004 и др.

<sup>27</sup> *Sorabji R.* Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford, 2000; *Graver M.* Stoicism and Emotion. Chicago, 2007 и др.

схолархах Стои и ее основных представителях<sup>28</sup>, а также в ряде тематических сборников, включающих статьи об этике Ранней Стои<sup>29</sup> и др. Охватить весь корпус исследовательской литературы не представляется возможным, поэтому мы ограничимся теми авторами, чьи труды имеют, на наш взгляд, первостепенное значение для освещения проблем этики Ранней Стои, затрагиваемых в нашей работе.

Академические исследования стоицизма открывает собой многотомный труд Эдуарда Целлера по истории греческой философии. Стоицизм помещен в раздел, посвященный «послеаристотелевской» философии: системы Платона и Аристотеля – вершины развития философии, а дальше, по его мнению, в философской мысли наступает период упадка и эклектики, вызванный рядом факторов социально-политического характера. Э.Целлер подчеркивает практическую направленность стоической этики; отмечает разрыв между разумом и чувствами, не характерный для классического калокагатийного идеала периода классики, и «негативное понимание нравственной цели»<sup>30</sup> как свободы от волнений. Весьма сурово высказывается Э.Целлер и о стоическом учении о долге, замечая, что в нем возникает путаница и логическое противоречие между двумя видами долженствования, вызванное принятием наряду с высшим благом сферы предпочитаемых «благ» и отсутствием четкого различения объективной и субъективной сторон поступка. Стоическая этика, заключает Целлер, страдает от неустрашимого внутреннего противоречия, причиной которого послужило их стремление приблизить свою моральную философию к жизни и практическому использованию за счет смягчения исходного ригористического нравственного принципа.

<sup>28</sup> *Bonhöffer A.* Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890; *Bonhöffer A.* Die Ethik des stoikers Epictet. Stuttgart, 1894; *Bréhier E.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme. 2 éd. P., 1951; *Gould J.B.* The philosophy of Chrysippus. Leiden; N. Y., 1970; *Graeser A.* Zenon von Kiton. Positionen und Probleme. B.–N. Y., 1975 и др.

<sup>29</sup> Problems in Stoicism / Ed. by A.A.Long. L., 1971; The Stoics / Ed. by J.M.Rist. Berkeley–Los Angeles–L., 1978; The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics / Eds. by M.Schofield, G.Striker. Cambridge, 1986; The Emotions in Hellenistic Philosophy / Eds. by J.Sihvola. T.Engberg-Pedersen. Dordrecht, 1998; Topics in Stoic Philosophy / Ed. by K.Ierodiakonou. Oxford, 1999 и др.

<sup>30</sup> *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. T. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1 Hälfte. Aufl. 5. Leipzig, 1923.

Подобную позицию относительно стоической этики занимают также такие авторитетные исследователи как А.Дюроф, Э.Шварц и др.<sup>31</sup>

Особое место занимает в этом ряду позиция Макса Поленца, видевшего в стоицизме духовное течение, олицетворявшее синтез греческой и восточной ментальности. С одной стороны, он, в отличие от Целлера, не усматривает в стоической этике никакого противоречия между сферами нравственно-правильных и надлежащих действий. Нравственная норма одна, утверждает Поленц, даже если она допускает наряду с абсолютным масштабом ценностей их относительный масштаб. Ни о какой «двойной морали» не может быть и речи. Кажущееся противоречие объясняется тем, что стоики, желая сохранить чистоту нравственного идеала, невольно принижали роль надлежащих действий в своей этической доктрине. По словам Поленца, одна из основных заслуг стоического учения заключается именно в том, что учением о кади́ков основатель Стои Зенон открыл для Европы философское понятие долга. С другой стороны, введение в этику принципа «ты должен» кажется Поленцу столь негреческим, что заставляет вспомнить о семитском происхождении финикийца Зенона<sup>32</sup>. В то время как Целлер считает, что учение о «надлежащем» кажется, в некотором смысле, инородным телом в стоической этике, Поленц идет еще дальше и утверждает, что это учение, по сути, является неестественным наростом на теле греческой этики как таковой.

---

<sup>31</sup> Мы опираемся на классификацию позиций исследователей по вопросу о характере соотношения двух сфер стоической этики, предложенную Х.Райнером в статье «Спор о стоической этике» (*Reiner H. Der Streit um die stoische Ethik // Zeitschrift für Philosophische Forschung. Bd. 21. Heft 2. 1967. S. 261–281*).

<sup>32</sup> См.: *Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1. Aufl. 5. Göttingen, 1978. S. 131–135*. Из рассуждения на стр. 66 становится ясно, что под «негреческим» происхождением М.Поленц имел в виду именно семитские корни Зенона. Подобное объяснение специфики учения основателя Стои не нашло поддержки среди исследователей, хотя встречаются и исключения: *Сидаш Т.Г. О полемике Плутарха со стоиками // Плутарх. Соч. / Пер. Т.Г.Сидаша. СПб., 2008. С. 308*.

Оппонентами Э.Целлера выступили такие исследователи, как И. фон Арним<sup>33</sup>, О.Дитрих<sup>34</sup> и другие. Они не усматривают в стоическом учении о долге и в стоической этике в целом никакого противоречия между двумя принципами долженствования и видят в них части единого и вполне согласованного учения. Третья, наиболее многочисленная группа ученых признает наличие определенного напряжения между двумя сферами стоической этики, но при этом не отрицает внутреннего единства учения. Среди них хотелось бы особо отметить работы Г.Небеля<sup>35</sup>, М.Форшнера, Дж.Риста и Д.Цекуракиса, в которых не только содержится обстоятельный анализ основных понятий стоической этики, но и представлены ее различные интерпретации, позволяющие если не устранить, то хотя бы сгладить указанное напряжение и представить стоическую этику в качестве единого и согласованного учения. Конечно, при этом остаются некоторые противоречия и неясности, но они уже не характеризуются той остротой, которая была характерна для интерпретации Э.Целлера и его сторонников.

Из новейших исследований интересен труд Т.Энгберг-Педерсена<sup>36</sup>. Специфической особенностью данной книги является то, что ее автор выступает против телеологической трактовки стоической этики, представленной в работах А.Лонга, Б.Инвуда, М.Форшнера и др. Также стоит отметить книгу Т.Бреннана<sup>37</sup>, которая содержит, пожалуй, наиболее объемное в современной литературе изложение стоического учения о «надлежащем» и анализ нескольких моделей соотношения двух сфер стоической этики. Рассчитанная на достаточно широкую аудиторию, эта работа может служить хорошим введением в проблематику стоического учения о должном. К несчастью для целей нашего исследования, собственная модель соотношения надлежащего и нравственно-правильного действий, предложенная Т.Бреннаном, в первую очередь опирает-

<sup>33</sup> *Arnim, H. von. Die europäische Philosophie des Altertums // Die Kultur der Gegenwart / Hrsg. von P.Hinneberg. Teil I. Abt. 5: Allgemeine Geschichte der Philosophie. B.–Leipzig, 1909. S. 115–287.*

<sup>34</sup> *Dietrich O. Geschichte der Ethik: die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 2. Leipzig, 1923.*

<sup>35</sup> *Nebel G. Op. cit. S. 439–460.*

<sup>36</sup> *Engberg-Pedersen T. The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus, 1990.*

<sup>37</sup> *Brennan T. The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate. Oxford, 2005.*

ся на трактат Цицерона «Об обязанностях», написанный под влиянием Панэтия и Посидония и лишь с большими оговорками может применяться для объяснения учения Ранней Стои.

В последние годы среди литературы, посвященной стоической этике (в основном, в ее римской ипостаси), все чаще встречаются работы, авторами которых движет не столько академический интерес к учению Стои, сколько стремление возродить стоицизм в качестве живой практической философии, в виде искусства существования, применимого к реалиям современной жизни. Иными словами, речь идет о работах, написанных с позиций современного неостоицизма<sup>38</sup>. В качестве примера назовем лишь одну книгу, автор которой не только принадлежит к академической среде, но и является участником и даже «схолархом» школы «Новая Стоя». Название книги профессора Лоуренса Беккера, специалиста в области этики и политической философии, говорит само за себя: «Новый стоицизм»<sup>39</sup>. В этой работе Л.Беккер пытается представить, чем могла бы быть стоическая этика в наши дни, если бы на протяжении последних двадцати трех столетий она сохранялась в качестве непрерывной философской традиции, и рисует ее обновленный образ, в котором она сможет выступить полноправным участником современных этических дискуссий.

Выработанные стоической этикой моральная дисциплина и правила добродетельной жизни, служившие нравственным целям – достижению счастья, в дальнейшей перспективе решали более широкие задачи по совершенствованию человеческой жизни в целом в соответствии с этическими нормами. Говоря современным языком, речь у стоиков шла о решении экзистенциальных задач – о *дисциплине* или *культуре себя*. Как показывают посвященные данной теме исследования выдающихся представителей французской философской школы П.Адо и М.Фуко, этот опыт стоицизма может быть весьма значимым и для современного человека. Свидетельством эффективности основных положений стоической моралистики и возможности приложения рецептов стоической жизненной мудрости к стихии повседневного бытия человека нашего време-

<sup>38</sup> *Irvine W.B.* A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy. Oxford, 2009.  
*Stephens W.O.* Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom. (Continuum Studies in Ancient Philosophy). L., 2007 и ряд других работ.

<sup>39</sup> *Becker L.C.* A New Stoicism. Princeton, 1998.

ни и является деятельность современных адептов «Новой Стои». О них пойдет речь в одном из разделов Приложения к данной книге. Также в Приложении мы приводим обзор нескольких интересных и подчас даже экстравагантных прочтений стоической этики, представленных в работах современных философов и историков философии – А.Ф.Лосева, Э.Брейе, Ж.Делёза, П.Адо и М.Фуко.

\* \* \*

Автор выражает сердечную признательность за помощь в работе над книгой академику А.А.Гусейнову, доктору философских наук А.А.Столярову, доктору философских наук Р.Г.Апресяну, а также всем своим коллегам, принимавшим участие в обсуждении рукописи на заседании теоретического семинара сектора этики Института философии РАН.

# ГЛАВА I. ОБЩИЙ ОЧЕРК СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

## 1. Высшее благо и ценности

В основе стоической этики лежит фундаментальный опыт конечности и зависимости человеческого существования – опыт, который, по словам Пьера Адо, «заключается в ясном осознании трагического положения человека, подчиненного судьбе»<sup>40</sup>. Реальность, в которую включен человек, разворачивается по своим собственным законам в жестком сцеплении природных причин и следствий. В грандиозной картине космоса человек лишь часть, один из фрагментов, место которого строго очерчено и определено. Его рождение и смертность, внутренние законы его собственной природы, все то, к чему он стремится, как и то, чего он пытается избежать, – все зависит от судьбы и не находится целиком в его власти. Как пишет Герхард Небель, «жестокость судьбы, утверждающая ничтожество человека, понижывает, начиная с Гомера, самосознание греков. В Стое она находит свою последнюю великую, подobaющую эпохе и господствующую над душами форму»<sup>41</sup>.

Однако другим, не менее значимым опытом стоицизма является осознание человеческой свободы<sup>42</sup>. Единственное, что зависит от нас, что полностью находится в нашей власти – это разум и

<sup>40</sup> Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П.Гайдамака. М., 1999. С. 141.

<sup>41</sup> *Nebel G.* Op. cit. S. 440.

<sup>42</sup> Величие стоического принципа «внутренней независимости и свободы характера в себе» признавал даже такой суровый критик стоицизма, как Гегель, подчеркивая вместе с тем формальный, абстрактный характер стоического понимания свободы (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Т. 2. СПб.,

способность поступать разумно, наше умение расценивать нечто в качестве блага или зла и намерение действовать в соответствии с этим. Сама природа даровала человеку возможность быть счастливым, невзирая на все превратности судьбы. Именно от него зависит, видеть ли в том или ином сцеплении причин роковую случайность или благой промысел, добро или зло.

До тех пор, пока человек стремится к обладанию вещами, которые ему неподвластны, он полностью находится в руках судьбы и подчиняет себя причинно-следственной цепи событий, действуя как одно из звеньев в этой цепи. Его счастье или несчастье будет в той же мере определяться сложившимися обстоятельствами, как и те цели, к которым он стремится. Лишь освободившись от власти «слишком человеческого» видения действительности и рассматривая мир с точки зрения универсальной природы, человек становится свободным от мнимой притягательности вещей. Тогда он понимает, что изгнание, – не более чем перемена места, а тога с пурпурной полосой – то, к чему он стремился, ради чего был готов на все – не более чем овечья шерсть, испачканная кровью ракушки<sup>43</sup>. Такой разумный настрой не избавит стоического мудреца от всего, что уготовила ему судьба. Он так же, как и простые смертные, подвержен болезням, лишениям и исчезновению, как и все, заботится о своем существовании.

Принципиальное отличие заключается в том, что человек несведущий (профан), стремясь завладеть тем, что кажется ему благом, и избежать того, что кажется ему злом, пытается изменить естественный ход вещей, становясь тем самым «игрушкой судьбы». В то время как мудрец принимает и желает все происходящее таким, как оно происходит. Он соотносит себя и свои стремления не с вещами, вовлеченными в непрерывный поток становления, но с законом, управляющим этим потоком. Как пишет М.Форшнер, с точки зрения стоиков, «человеческая жизнь становится свободной, когда она преодолевает свою обособленность, переживает и рассматривает себя всего лишь как часть целого, причем “целое” означает не политическое сообщество, или все человечество, но

---

1994. С. 327–328). Одно из лучших современных исследований, освещающих понимание свободы в стоической философии: *Bobzien S. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, 1999.

<sup>43</sup> См.: *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. VI 13.

божественную универсальную природу и ее события»<sup>44</sup>. Это состояние совпадения с законом универсальной природы, который есть «верный разум, все проникающий и тождественный Зевсу, устройтелю распорядка всех вещей» (ФРС III (1) 4)<sup>45</sup>, и является для человека высшим благом, добродетелью и счастьем.

Обе установки – как постулирование изначальной «встроенности» человека в саморазвивающееся и внутренне упорядоченное единство космоса, так и его свобода относительно нравственной оценки происходящего, – представляются нам ключевыми идеями для понимания специфики стоической концепции высшего блага и, соответственно, вытекающего из нее учения о должном. Попытка объединить в рамках единой системы, с одной стороны, жесткую детерминированность любого события в мире, с другой – постулирование свободы, а значит, полной ответственности человека за его выбор, позволила стоикам максимально заострить постановку целого ряда этических проблем. Говоря языком современной этической теории, в качестве наиболее характерных проблем можно назвать: роль мотива в нравственных поступках, соотношение сущего и должного, истоки существования зла в мире, соотношение «человеческого» и «сверхчеловеческого» в морали и т. д. Однако та же попытка примирения свободы и необходимости в рамках строго проведенного природного монизма создала существенные сложности в пределах этической системы стоиков<sup>46</sup>.

Как нам представляется, в стоической философии постулирование свободы человека становится основой для конституирования морали в качестве особого измерения человеческой жизни. Но

---

<sup>44</sup> *Forschner M.* Op. cit. S. 203.

<sup>45</sup> Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А.Столярова. Т. 1–3. М., 1998–2010. Здесь и далее ссылки на это издание приводятся в тексте в сокращенном виде с указанием книги (римская цифра) и номера фрагмента (арабская цифра).

<sup>46</sup> Исследователи не раз указывали на эту особенность стоической этики. С точки зрения Энтони Лонга, именно здесь следует искать основания того, что в определенные моменты этическая система стоиков оказывается, по его словам, «бессвязной, или на грани бессвязности». В то же время он утверждает, что значительная часть современного интереса к стоицизму непосредственно связана с попыткой стоиков «согласовать высоко разработанную моральную теорию с объективными фактами, фактами, которые принимают во внимание врожденные человеческие побуждения, влияния окружающей среды и законы, управляющие всеми естественными явлениями» (*Long A.A. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. L., 1974. P. 208–209.*)

это обстоятельство не вызывает расщепления стоического космоса на царство свободы и царство судьбы. В дальнейшем мы увидим, что именно свобода, как дистанцированное отношение ко всему внешнему, позволяет мудрецу достичь наиболее полного согласия с сущим и с самим собой.

В стоической традиции мораль как сфера реализации человеческой свободы (т. е. того, что зависит от нас) противопоставляется предельно широкому пространству эмпирически сущего, всецело подчиненного судьбе. Благом или злом может быть лишь то, что определяется моральным выбором субъекта, – то, что непосредственно находится в его власти и в чем может быть реализована его свобода. Ни одна вещь, ни одно событие в мире, рассмотренные сами по себе, ни благом, ни злом не являются. Все, что не зависит от нравственного намерения, оказывается вынесенным за пределы сферы различения блага и зла.

Таким образом, мы получаем троичное разделение всего существующего, в котором, с одной стороны, представлены благо и зло (добродетель и порок, как определенные состояния души), с другой – все то, что, не являясь само по себе «ни тем, ни другим», образует область этически безразличного. По свидетельствам Стобея и Диогена Лаэртия, стоики полагали, что «из существующего одно является благом, другое – злом, третье же – безразличным (ἀδιάφορον). Благом является следующее: разумность (φρόνησις), здравомыслие (σωφροσύνη), справедливость, мужество и все, что является добродетелью или причастно ей. Злом же является следующее: неразумие, распущенность, несправедливость, трусость и все, что есть порок или причастно ему» (ФРС III (1) 70). Безразличным является все то, что «не способствует ни счастью, ни несчастью», «то, чем можно пользоваться хорошо или плохо», т. е. все те вещи, которые «не приносят ни [нравственной] пользы, ни вреда» (ФРС III (1) 119, 117). В эту сферу включаются не только все вещи и состояния, которые обычно представляются людям наделенными ценностью или лишенными нее (такие как «жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, ... а также их противоположности – смерть, болезнь, страдание, уродство... и тому подобное» – ФРС III (1) 117), но и все то, что вовсе не имеет никакой ценностной окраски и не вызывает ни влечения, ни отталкивания (например, «четное или нечетное количество волос на голове» – ФРС III (1) 119). Все существующее, вся

реальность, будучи этически безразличной, оказывается лишь материалом, в обращении с которым раскрывается добродетельный либо порочный строй души.

Троичное разделение сущего на благо, зло и безразличное нельзя считать сугубо стоическим открытием<sup>47</sup>. Однако в стоическом учении трактовка данного разделения выявляет существенно новые черты как по сравнению с предшествующей классической традицией, так и относительно других школ эллинистического периода. В понимании стоиками высшего блага и ценностей сказывается характерный для них интерес к мотивации нравственного поведения. По словам А.Г.Гаджикурбанова, «...стоики, практически исключившие из своей моральной доктрины понятие “добра самого по себе”, на которое опирались классические этические системы Платона и Аристотеля, компенсировали его представлением о *благе как добродетели*. Уже в этом взгляде на добродетель как на субстрат блага заметно тяготение стоической этики, особенно в поздней ее версии, к субъективации моральных абсолютов, перенесение их в сферу душевной деятельности»<sup>48</sup>. В таком случае все, что принято считать ценным, благим и полезным, включая и саму добродетель как высшее благо, оказывается реализацией определенных душевных состояний и интенций морального субъекта.

Подобный подход оказался весьма плодотворным. Объявляя благо и зло исключительно состояниями субъекта, стоики (как и их современники, скептики и эпикурейцы) открывают сферу независимой моральной мотивации. Мораль выделяется как особая форма человеческой деятельности, как специфический способ отношения к реальности. Ценностные характеристики вещей напрямую связываются с активностью морального субъекта. Однако при таком подходе возникают и некоторые затруднения. Если верно, что вся моральная действительность оказывается заключенной в рамки деятельности субъекта, где благо и зло представляют собой определенные душевные состояния, а им противостоит предельно широкая сфера того, что не является благом или злом, то мы полу-

<sup>47</sup> Разделение всего существующего на благо, зло и «промежуточное», или то, что «между ними» (τὸ μεταξὺ), встречается уже у Платона («Горгий» 467e). Помимо стоиков это разделение широко используют и другие школы, в частности, академики и перипатетики (ФРС III (1) 71).

<sup>48</sup> Гаджикурбанов А.Г. Указ. соч. С. 211.

чаем следующую картину. Человек, обладая свободой и будучи носителем всех ценностных ориентиров, по своим собственным законам наделяет этически нейтральную реальность определенными моральными качествами. Такая формулировка таила в себе опасность релятивизации моральных ценностей, с чем и столкнулась стоическая этика. Этой опасности можно было избежать, допуская наличие в самом моральном субъекте неких объективных нравственных начал. Исторически существовали и другие версии решения данной проблемы, начиная с социологизаторских доктрин и заканчивая постулированием в разуме априорных схем, таких как добрая воля у Канта. Античная философская традиция предложила свой способ преодоления данной проблемы. Рассмотрим, как она решалась в эллинизме, сравнив позицию стоиков с установками скептиков и эпикурейцев.

Все три школы (стоицизм, скептицизм и эпикуреизм) единыдушны в следующем. Достичь спокойствия духа и блаженства можно лишь осознав тот факт, что все беды людей порождены неверными оценочными суждениями, т. е. присущим им стремлением обладать тем, что кажется благом, и избегать того, что кажется злом. Эти этические учения согласны и с тем, что благо представляет собой результат определенной душевной деятельности, требующей постоянных усилий. Принципиальные расхождения между тремя основными школами раннего эллинизма начинаются дальше, когда возникает вопрос, в чем же заключается подлинное благо человека и что может служить ориентиром на пути к нему.

Для последователей Пиррона безразличным оказывается все, кроме собственного безразличия, – в нем заключена добродетель человека и его единственное благо. В объективном порядке мира основанием этой добродетели могло быть только непрерывное, ничем не ограниченное становление, лишенное какого бы то ни было смыслового оформления<sup>49</sup>. В этой картине мира нет места не только эйдетическим конструкциям классической античной философии, но и стоической судьбе и даже атомам Эпикура: допущение последних покажется здесь насильственной попыткой «вогнать» стихию чистого становления в рационально постижимые рамки. Человек должен с равным безразличием относиться ко всему, что

<sup>49</sup> См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 369–370.

с ним происходит, не пытаясь навязывать реальности собственные представления. Знаменитое скептическое ἐπιχή (воздержание от суждений) позволяет принять жизнь в непосредственной данности, не притязая на ее рациональное осмысление и объяснение. «Скептики учат, – пишет А.Ф.Лосев, – что мысль и философия не могут ни обосновать что-нибудь, ни дать критерий для науки и жизни. Нужно, учили они, “следовать явлению”. Эта заповедь... и есть в устах скептика, может быть, самое сильное и выразительное слово, способное своей оригинальностью затмить все, что они вообще высказывали»<sup>50</sup>.

Как утверждает А.Ф.Лосев, скептики максимально развили субъективистские тенденции, характерные для всей философии эллинизма. Однако, будучи доведенными до своего логического предела, эти тенденции переходят в собственную противоположность. Стремясь утвердить свободу человека от всего внешнего, сторонники скептического учения выдвигают требование «всецело отрешиться от человеческих свойств» (Диог. Л. IX 66)<sup>51</sup> и с полным бесстрашием принять реальность. В связи с этим весьма показательным свидетельством Секста Эмпирика: «То, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика. А именно, говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски, и губка, коснувшись лошади, воспроизвела (на картине) подобие пены. Так и скептики надеялись достигнуть невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого, но, не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом» («Три книги Пирроновых положений» I 27–30)<sup>52</sup>. По словам А.Ф.Лосева, в этом пассаже «незаметно для себя Секст

<sup>50</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 387.

<sup>51</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л.Гаспарова. М., 1979. Здесь и далее ссылки на это издание приводятся в тексте в сокращенном виде с указанием книги (римская цифра) и номера фрагмента (арабская цифра). Свидетельства Диогена Лаэртского, вошедшие в издание «Фрагменты ранних стоиков», цитируются с соответствующими ссылками в переводе А.А.Столярова.

<sup>52</sup> Цит. по изд.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т / Общ. ред. А.Ф.Лосева. Т. 2. М., 1976.

разболтал тайну античного скепсиса... Три истины скепсиса, три его основания выражены здесь с непревосходимой ясностью: отчаяние проникнуть в объект и овладеть им, невольное падение в бездну своего собственного субъекта и объективная правдивость бытия этого покинутого на самого себя субъективизма»<sup>53</sup>.

При внешней схожести позиций сторонников скептицизма и стоицизма относительно ценностей, между ними существуют принципиальные расхождения. Когда скептик говорит о каком-либо предмете, что он «ничуть не более» благо, чем зло (Диог. Л. IX 74), то он имеет в виду следующее: мы не можем знать наверняка, каков этот предмет, и потому мы должны, воздерживаясь от любого рода оценочных суждений, считать его совершенно безразличным, т. е. лишенным всякой ценностной окраски. Когда же стоик говорит, что, например, богатство не является ни благом, ни злом, но «безразличным», то он подразумевает под этим, что деньги, собственность и прочие составляющие богатства являются лишь материалом, с которым можно обращаться как добродетельно, так и порочно. Обнаружив относительность и несобственный характер ценностных характеристик вещей, скептик ограничивается простой констатацией этого факта и требует отказа от всяких ценностных суждений, поскольку ни в человеке, ни в самом мире не видит ничего, что могло бы служить для них надежным основанием.

Стоики и эпикурейцы вовсе не согласны с такой позицией, ведь они предлагают не отказ от ценностных суждений, а их кардинальный пересмотр, причем обе догматические (с точки зрения скептиков) школы усматривают ориентиры нравственной деятельности и основания суждений о благе и зле в самой природе человека. Однако обе школы существенно расходятся во мнениях относительно того, в чем же заключается человеческая природа, что составляет предмет ее «естественного» стремления и в чем состоит ее благо. Для Эпикура и его последователей является несомненным, что в самой природе человека и всех живых существ заложено стремление к наслаждению – «наслаждение есть первое и сродное нам благо» (Диог. Л. X 129). Высшее благо, конечная цель человеческой жизни также заключены в наслаждении – в чистом наслаждении существованием, в свободе от страданий тела и смятений души. Стоики, напротив, считают жажду наслаждений одним из

<sup>53</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 388.

главных источников зла и причиной человеческих несчастий (хотя, справедливости ради, следует отметить, что наслаждение стоики понимали несколько иначе, чем эпикурейцы). Человеческая природа – часть божественной разумной природы и потому высшим благом для человека является жизнь в согласии с разумом, жизнь по опыту всего происходящего в природе, т. е. – добродетель. Стремление к добродетели – общий закон человеческой природы.

В понимании высшего блага как следования природе стоическая философия демонстрирует явное сходство с кинизмом. Стоическое учение в ряде своих ключевых положений идет по стопам киников и через них приближается к этике Сократа (добродетель – единственное благо; добродетели довольно для счастья и т. п.). Однако безусловным нововведением стоической доктрины по сравнению с кинической философией являлось выделение внутри сферы «безразличного» класса вещей, относящихся к «предпочитаемому». Так, Зенон в сфере «безразличного» выделил: «предпочитаемое» (προηγμένον<sup>54</sup>) – здоровье, красота, богатство и т. д., «непредпочитаемое» (ἀποπροηγμένον) – болезнь, смерть, бедность и т. д. и «безразличное» в узком смысле слова – например, количество волос на голове (ФРС I 192; III (1) 121).

Однако не все стоики разделяли это мнение. В частности, ученик Зенона, Аристон Хиосский, утверждал, что «здоровье и все прочее в том же роде не является предпочитаемым безразличным. Говорить, что здоровье – это предпочитаемое безразличное, – все равно, что оценить его как благо, и разница будет только в названии» (ФРС I 361). Это представление, впрочем, не является типичным для стоической догмы. Хрисипп попытался привести взгляды Зенона относительно «предпочитаемого» и «непредпочитаемого» в единство с кинической установкой, на которой настаивал Аристон Хиосский, утверждавший, что только нравственно-прекрасное является благом, а все, не имеющее отношения к добродетели, заслу-

<sup>54</sup> Образованное Зеноном «варварское выражение προηγμένον» (Р.Хирцель) после Хрисиппа постепенно исчезает из стоического лексикона. Вместо него используются термины «ценность» (τὸ ἀξία), «соответствующее природе» (τὸ κατὰ φύσιν) и др. См.: *Kilb G. Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg, 1939. S. 68–70.* В данной работе выражения «предпочитаемое», «нравственное или относительное «благо», «ценность», «соответствующее природе» мы будем употреблять в качестве синонимов.

живает только названия ἀδιάφορον<sup>55</sup> – безразличного без каких бы то ни было дальнейших классификаций. В итоге получилось следующее представление: вещи безразличные не имеют отношения к конечной цели человеческой жизни, к добродетели и счастью, но они могут быть соответствующими человеческой природе (τὰ κατὰ φύσιν), быть объектом влечения или избегания и, вследствие этого, «предпочитаться» и обладать ценностью (ἀξία) (ФРС III (1) 140).

Выявление области «предпочитаемого» принесло стоической системе определенные преимущества (в частности, на него опирается стоическая концепция надлежащих действий)<sup>56</sup>, но оно же привело и ко многим теоретическим трудностям, к которым мы еще не раз будем возвращаться в нашей работе. Учение о «предпочитаемом» и «непредпочитаемом» является объектом непрестанной критики, начиная с античности и вплоть до наших дней. С одной стороны, оно воспринимается как крен в сторону перипатетического учения о благах, на что неоднократно указывали Плутарх, Гален, Александр Афродисийский и другие критики стоического учения. Цицерон в четвертой книге трактата «О пределах блага и зла» прямо пишет о том, что стоики учат тому же, что и перипатетики, ничего не меняя в их учении по существу, но лишь придумывают новые слова, наподобие слова «предпочитаемое» (IV 72). С другой стороны, близкая к кинизму позиция Аристана Хиосского, не признававшего какой-либо дифференциации внутри сферы безразличного, подвергалась критике за то, что в ее рамках добродетель теряет всякую связь с вещами, стремиться к которым естественно для человеческих существ. Добродетель лишается своей материи, что приводит к устранению самой добродетели<sup>57</sup>. В трактате Цицерона «О пределах блага и зла» подобным образом

<sup>55</sup> По словам Г.Килба, предложенный Аристом Хиосским термин ἀδιάφορον (буквально – лишнее различий; то, что «не содержит внутри себя никакого различия» – ФРС I 361) в ходе этой полемики становится техническим термином, обозначающим все то, что условно помещается «между» добродетелью и пороком. См.: *Kilb G. Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg, 1939. S. 65.*

<sup>56</sup> О наличии непосредственной связи между «предпочитаемым» и «надлежащим» свидетельствует Стобей: «Рассуждение о надлежащем следует тому, как понимается предпочитаемое» (ФРС III (1) 494).

<sup>57</sup> Анализ учения Аристана и критических аргументов в его адрес см.: *Striker G. Following Nature: A Study in Stoic Ethics Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 10. 1991. P. 14–24.*

рассуждает Катон: «Ведь поскольку добродетели присуще производить отбор вещей, согласных с природой, те философы, которые, лишая всякого смысла противопоставление вещей, представляют все настолько одинаково и равноценно, что становится совершенно невозможным какой-либо выбор, тем самым совершенно уничтожают самую добродетель» (III 12)<sup>58</sup>.

Итак, суммируя вышесказанное, мы получаем следующую картину: все существующее относительно морали делится на *добродетель, порок и безразличное*. Безразличное в моральном плане вновь разделяется на *предпочитаемое, непричисляемое и безразличное в собственном смысле слова*. Этой классификации соответствует стоическое учение о действиях. Действия согласно добродетели стоики называют *нравственно-правильными* (κατορθώματα), противоположные им порочные действия – *проступками* (ἀμαρτήματα). Третью группу, условно помещаемую «между» первыми двумя, составляют действия, которые рассматриваемые сами по себе не являются ни добродетельными, ни порочными (οὐδέτερα или οὔτε κατορθώματα οὔτε ἀμαρτήματα). Как сообщает Стобей, излагая взгляды стоиков: «Все действия, по их словам, бывают или нравственно-правильными, или порочными, или ни теми и ни другими. Нравственно-правильные действия, например, таковы: быть разумным, быть здравомыслящим, поступать справедливо, возвышенно радоваться, благодетельствовать, находить усладу, разумно прогуливаться и вообще все, что совершается в соответствии с верным разумом. Порочные действия: быть неразумным, вести себя распущенно, причинять несправедливость, скорбеть, бояться, красть и вообще все, что противоречит верному разуму. Ни то, ни другое: говорить, спрашивать, отвечать, прогуливаться, путешествовать и тому подобное» (ФРС III (1) 501).

Действия, целью которых является какой-либо объект из сферы безразличного, делятся в соответствии со своими объектами на *надлежащие* (καθήκοντα) – соответствующие природе; *не*

<sup>58</sup> Уже Хрисипп в сочинении против Аристонa выдвигал подобный аргумент (ФРС III (1) 27). Здесь и далее трактат Цицерона «О пределах блага и зла» цитируется в переводе Н.А.Фёдорова по изданию: *Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков* / Пер. Н.А.Фёдорова, коммент. Б.М.Никольского. М., 2000. Исключение составляют тексты, вошедшие в издание «Фрагменты ранних стоиков», которые цитируются с соответствующими ссылками в переводе А.А.Столярова.

*надлежащие* (παρὰ τὰ καθήκοντα) – противные природе, а также на «ни те, ни те» – *безразличные в узком смысле слова* (οὔτε... οὔτε...). Об этом свидетельствует Диоген Лаэртий: «Из действий, совершаемых в силу влечения, одни бывают надлежащими, другие – противоположными надлежащим, а третьи – ни теми, ни другими. Надлежащие действия – те, которые повелевает совершать разум, например: почитать родителей, братьев, отчизну, заботиться о друзьях. Противоположные надлежащим – те, которые совершаются вопреки выбору разума... например: не заботиться о родителях, не думать о братьях, не общаться с друзьями, пренебрегать отчизной и тому подобное. А не надлежащие и не ненадлежащие – те, которых разум не предписывает и от которых не отвращает, например: собирать хворост, уметь пользоваться грифелем, скребницей и тому подобное» (ФРС III (1) 495). Из приведенных выше описаний становится очевидным, что перед нами возникают две относительно автономные сферы: с одной стороны – благо и нравственно-правильные действия, с другой стороны – «блага» и надлежащие действия. Описание и прояснение характера взаимодействия этих сфер станет основным предметом нашего дальнейшего исследования.

## 2. Учение о добродетели

В стоической этике добродетельная жизнь может быть представлена в трех взаимосвязанных аспектах: добродетель как устойчивое и неизменное состояние или расположение души (διάθεσις); добродетель, как соответствующее этому состоянию отсутствие страстей (ἀπάθεια) или «благострастие» (εὐπάθεια); и как добродетельные действия (κατορθώματα), которые влечет за собой это состояние и в которых оно выражается. Причем расположение души играет главенствующую роль, выступая в качестве необходимой и достаточной причины влечений и действий. Для того чтобы понять, как представляли себе стоики должное состояние человеческого существа, необходимо рассмотреть в отдельности каждую из этих составляющих добродетельной жизни.

## Добродетель как устойчивое расположение души

Наиболее общее стоическое определение добродетели гласит, что она есть жизнь согласно (ὁμολογουμένως)<sup>59</sup> с природой, «ведь природа сама ведет нас к добродетели» (ФРС I 179). Быть добродетельным – значит жить «с правильным пониманием того, что происходит природным образом», жить, следуя (ἀκολούθως) как нашей человеческой природе, так и природе целого (ФРС III (1) 4). В добродетели душа должна выявить свое подобие проникающему весь мир «верному разуму» (ὀρθὸς λόγος), который стоики считали всеобщим законом, тождественным Зевсу, «устроителю распорядка всех вещей» (ФРС III (1) 4). В стоической философии логос является единством трех составляющих. В физическом плане он – закон развития космоса, движущая сила и источник единства. В логическом – принцип осмысления, логический канон и сама воплощенная истина. В этическом аспекте – это «высший разум, присущий природе», закон, о котором Хрисипп говорил, что он есть «царь над всеми божественными и человеческими делами» (ФРС III (1) 315, 314). Но самое главное – логос не есть нечто статичное и умопостигаемое, он – действующий принцип порождения и организации космоса, поэтому душа, ставшая подобной мировому логосу, воплощает совершенство трех его ипостасей не только в себе самой, но и во всех своих проявлениях, во всей целокупности собственной жизни. Тем самым добродетель представляет собой не просто состояние подобия «верному разуму», но, как свидетельствует Цицерон, и ее саму «самым кратким образом... можно назвать верным разумом» (ФРС III (1) 198).

Более детальное определение говорит о том, что «добродетель – это некое неизменное состояние (διάθεσις) руководящего начала души и сила, рожденная разумом; а скорее – она есть разум, согласованный, надежный и неколебимый» (ФРС I 202). В тотально теле-

<sup>59</sup> В комментариях к данному фрагменту А.А.Столяров отмечает, что слово ὁμολογουμένως представляет собой труднопереводимый неологизм Зенона, возможно, производный от ὁμοῦ λόγου, и призванный «подчеркнуть необходимость безусловно подчиняться в своих действиях требованиям разумного начала (индивидуальный разум воспроизводит законы всекосмического разума)». Тем самым формула «жизнь согласно природе» подразумевает жизнь согласно разумному устроению космоса и тождественную добродетели (Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М., 1998. С. 77).

сном стоическом космосе благо может существовать исключительно как определенное телесное состояние или вытекающая из этого состояния энергия. Согласно стоикам, человеческая душа, подобно душам всех живых существ (включая и весь стоический космос как единое одушевленное существо), телесна и представляет собой структурированный сгусток пневмы («качественно определенное и соразмерное смещение воздушной и огненной сущности», простирающееся по всему одушевленному телу – ФРС II (2) 787, 785). Добродетель с точки зрения ее телесного выражения характеризуется наивысшей степенью «напряжения» души (τόνος)<sup>60</sup>. Причем это состояние является устойчивым, не подверженным изменениям, внутренне согласованным и упорядоченным.

Непоколебимость добродетельного расположения души стоики подчеркивают использованием термина δίαθεσις вместо термина ἔξις: если ἔξις обычно используется ими для обозначения любой устойчивой тонической структуры (камни, растения, животные, душа человека, не достигшего нравственного совершенства), то δίαθεσις характеризует исключительно добродетельную душу – душу мудреца. При этом, будучи достигнутым, добродетельное расположение души уже не может быть утеряно. Исключение составляют лишь ситуации, в которых человек на время или полностью теряет разум, а вместе с ним и добродетель (например, из-за опьянения или меланхолии, как считал Хрисипп, или в состоянии душевного расстройства, летаргии или после принятия лекарственных снадобий – ФРС III (1) 237–239).

Устойчивость и цельность добродетели характеризуется далее самозамкнутостью, самодовлением. Добродетель не имеет целей вне себя, в отличие от порока, который всегда направлен на достижение чего-то внешнего. Добродетельный строй души отличается совершенством, и это совершенство не имеет градаций. По этому поводу Порфирий замечает, что стоики «придерживались мнения, что к некоторым состояниям и тем, кто в них нахо-

<sup>60</sup> «Напряжение» – «напор огня», благодаря которому в стоическом космосе возможно существование любой устойчивой пневматической структуры (ФРС I 563). Прочтение стоической этики сквозь призму стоической физики, в котором одно из центральных мест отводится понятию «напряжения» пневмы, см.: *Cristensen J. An Essey on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962. P. 63–72.*

дится, не применима [характеристика] «больше – меньше» ([каковы, например, добродетели] и те, кто ими [обладает])» (ФРС III (1) 525). Добродетель не может увеличиваться или уменьшаться; ее нельзя иметь частично; она либо наличествует целиком, либо вообще отсутствует. В данном случае мы имеем дело со знаменитым стоическим парадоксом, заключающимся в том, что между добродетелью и пороком не может быть ничего среднего. Как пишет об этом Цицерон: «Точно так же, как погруженный в воду человек не может дышать вне зависимости от того, находится ли он близко от поверхности и скоро вынырнет, или на глубине, и как щенок, у которого вскоре должны открыться глаза, все равно не видит, как и только что появившийся на свет, – так и тот, кто заметно приблизился к добродетели, находится в столь же несчастном состоянии, как и тот, кто не приблизился нисколько» (ФРС III (1) 530). Все, кто не обладает полнотой добродетели, оказываются автоматически порочными, вне зависимости от того, насколько они смогли «приблизиться» к ней.

И напротив, тот, кто достиг нравственного совершенства, достиг такого предельного состояния, которое не может увеличиваться или уменьшаться, в том числе и с течением времени. Эту характеристику добродетели и всего, что с ней связано (нравственно-правильный образ действий, нравственно-правильные поступки и проч.), стоики обозначали термином «благовременность» (εὐκαιρία). Не имеет значения, прожил человек добродетельным долгое время или обрел добродетель в конце жизни. По словам Цицерона, стоики считали, что «блаженная жизнь, если она долгая, желанна и достойна стремления не более, чем краткая». В качестве пояснения они предлагали следующее сравнение: «если достоинство обуви в том, чтобы быть впору, и не будет преимуществом ни большее ее количество по сравнению с меньшим, ни больший размер по сравнению с необходимым, то точно так же и применительно к тому, все благо чего заключается в согласованности и благовременности, не может быть предпочтения большего меньшему или долгого краткому» (ФРС III (1) 524). Таким образом, добродетельное состояние не складывается из отдельных частей и не знает ни степеней, ни градаций. Хотя стоики и говорили о существовании четырех основных добродетелей (разумность, мужество, справедливость и здравомыслие),

они, однако, считали, что нельзя обладать одной из них, не обладая в то же время всеми остальными, т. е. в конечном счете, добродетель едина, а разновидности возникают как результат ее применения к различным сферам (ФРС III (1) 200).

Поскольку добродетель есть состояние «ведущего начала», т. е. разума, она часто трактуется стоиками как знание. Однако, в отличие от Аристотеля, стоики не разделяют теоретическое знание (σοφία) и разумность или разумение (φρόνησις) как способность применять это знание на практике. Оба термина используются стоиками синонимично, при этом разумность играет ведущую роль при определении добродетели как устойчивого состояния души. Практический характер добродетели подчеркивается также использованием прилагательного τεχνικός («искусный», «мастерский», «искушенный» – ФРС III (1) 516)<sup>61</sup> для обозначения добродетельного расположения души. Добродетель и есть результат целенаправленной деятельности по оформлению собственной души, приведения ее в состояние соответствия универсальной природе. А для мудреца и вся его жизнь становится произведением искусства, что находит свое выражение в знаменитом стоическом определении добродетели как «искусства жизни» (ФРС III (1) 202). Стоики часто сравнивали добродетель с искусствами (главным образом, с танцами и актерской игрой), поскольку именно в искусстве осуществляется неразрывное единство практического и теоретического, к которому стремились стоики. Кроме того, благодаря сравнению добродетели с искусством стоики могли иллюстрировать отличие мудреца от обычного человека по аналогии с различием мастера и профана. Профан может случайно достичь того же результата, что и мастер, но только мастер будет достигать его стабильно, неизменно, и все его действия будут согласованы и упорядочены.

---

<sup>61</sup> По мнению Д.Цекуракиса, использование прилагательного τεχνικός вместо прилагательных со значением «добродетельный» не встречается в работах предшествующих философов и является специфически стоическим приемом, позволяющим посредством сравнения и аналогии пояснить содержание понятия «разумение» (*Isekourakis D.* Op. cit. P. 48). Позицию Д.Цекуракиса разделяет М.Форшнер, добавляя, что этот прием призван подчеркнуть практический характер добродетели (*Forschner M.* Op. cit. S. 207).

## Добродетель как свобода от аффектов

В стоической этике добродетельное состояние человеческой души характеризуется отсутствием страстей или аффектов (ФРС III (1) 201, 448). Причем речь идет не о подчинении аффектов разуму или их селекции, но именно о полной нейтрализации этих «избыточных» движений души. Согласно стоикам, лишь в этом случае можно достичь состояния внутренней свободы, безмятежности духа и согласия разума с самим собой. Пожалуй, ни одно из положений этики стоицизма не удостоилось столь широкой известности и столь многочисленных упреков, как учение о «бесстрастии» (*ἀπάθεια*) мудреца – совершенного воплощения добродетели. И чаще всех прочих звучат в его адрес обвинения в бесчувствии и даже бесчеловечности. И это не удивительно. Если мы видим в стоическом мудреце лишь олицетворение железной воли и презрения к внешним обстоятельствам, не ведающее ни печали, ни жалости, ни любви, то, по словам А.Ф.Лосева, подобное учение «на живого человека способно произвести только страшное и жуткое впечатление»<sup>62</sup>.

Конечно, когда основатели Стои описывали мудреца, их едва ли волновало то впечатление, которое этот образ произведет на профанов, – тех самых обычных «живых людей», которых они считали не иначе как безумцами. Но значит ли это, что стоический мудрец действительно является, как выразился А.Ф.Лосев, неким «субъективным бревном»<sup>63</sup>, лишенным каких бы то ни было эмоций и душевных порывов? Чтобы ответить на этот вопрос следует, прежде всего, разобраться в том, какого рода феномены душевной жизни стоики называли страстями или аффектами.

Предваряя дальнейшее рассуждение, следует отметить ряд специфических черт стоического учения о страстях. Во-первых, слово *πάθος* (страсть или аффект) используется стоиками в качестве специального термина, за которым закреплено определенное значение, не во всем совпадающее со значениями, привычными для предшествующих культурной и философской традиций. Для

<sup>62</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 149.

<sup>63</sup> Там же. Следует отметить, что А.Ф.Лосев объясняет особенности стоического учения о «бесстрастии» мудреца его связью с концепцией иррелевантного «лектона». Подробнее об этом будет сказано в Приложении в разделе «Стоическая этика сквозь призму стоической семантики».

стойков объем данного понятия значительно уже, и его содержание носит явно выраженную негативную окраску. Страсти по определению есть неестественные и недолжные феномены душевной жизни, и потому их следует полностью искоренять. В то время как, например, для Аристотеля страсти являются неотъемлемой составляющей человеческой души, без которых невозможны этические добродетели<sup>64</sup>.

Во-вторых, такие термины как «страсть», «аффект», «эмоция» и т. п., с которыми можно попытаться соотнести стоическое *πάθος*, сами несут довольно ощутимую теоретическую нагрузку и вызывают искушение интерпретировать описываемый стоиками феномен в рамках последующих этических и психологических теорий. Если для современного человека за данными словами стоят определенные чувства или эмоциональные состояния и реакции, то для основателей Стои они представляют собой в первую очередь превратные формы влечения (стремления, импульса – *ὄρμη*). Так, желание – это стремление к тому, что кажется благом, страх – стремление избежать того, что кажется злом. Наслаждение и скорбь так же являются некоторого рода импульсами, хотя они значительно ближе к тем психическим явлениям, которые мы теперь обозначаем словом «эмоции».

В-третьих, – и этот момент для стоической этики носит принципиальный характер, – стоики отказываются видеть в страсти некое произвольное движение души. Тем самым они порывают с представлением о природе страстей, разделяемым большинством их современников. Как пишет Е.Р.Доддс в своей замечательной книге «Греки и иррациональное», «для простых греков страсть всегда была таинственной и поразительной силой, поселяющейся в них и скорее овладевающей ими, нежели поддающейся укрощению. Само слово *πάθος* (“страсть”) свидетельствует об этом: как и его латинский эквивалент *passio*, оно означает нечто, что “случается” с человеком, нечто, по отношению к чему он всегда остается пассивным наблюдателем или жертвой»<sup>65</sup>. По

<sup>64</sup> Дж.Рист замечает, что полемика между перипатетиками и платониками, защищавшими «метрипатию», и стоиками, защищающими «апатию», могла бы быть завершена, если бы стороны смогли договориться о том, что они подразумевают под словом *πάθος* (Rist J.M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969. P. 27).

<sup>65</sup> Доддс Е.Р. Греки и иррациональное / Пер. М.Л.Хорькова. М.–СПб., 2000. С. 190.

мнению Е.Р.Доддса, подобные представления уходят корнями в сложный комплекс религиозных верований гомеровской и архаической эпох, которые он объединяет под рубрикой «психическое вторжение». В те времена действия человека, одержимого страстью, трактовали как непосредственное вмешательство божественных или демонических сил, использующих человеческое сознание и тело в качестве инструментов для достижения собственных целей. Так по воле Зевса Гектор превращается в неистового воина, наводящего ужас на врагов. Так Ясон не может объяснить страшную месть Медеи иначе, чем происками демона, рожденного неискупленной кровью. (Кстати сказать, поступок Медеи – излюбленный стоический пример одержимости страстью). Нечто подобное можно наблюдать и в нашем сегодняшнем словоупотреблении, когда, совершив что-либо странное или предосудительное, мы говорим, «не знаю, что на меня нашло...». Для стойков же страсть является тем, что зависит от нас, и за что мы несем полную ответственность.

Пожалуй, наиболее удивительное для современного исследователя определение страсти принадлежит Хрисиппу. Он считал, что страсти представляют собой суждения разума: «Например, сребролюбие – это предположение... что деньги суть благо» (ФРС III (1) 456).

Согласно стоикам, существует четыре основных вида страстей: скорбь (λύπη), страх (φόβος), вожделение (ἐπιθυμία), наслаждение (ἡδονή) (ФРС III (1) 412). Скорбь и страх возникают из превратного представления о зле, вожделение и наслаждение – вследствие ложного представления о благе. Страх и вожделение относятся к будущему, а наслаждение и скорбь – к настоящему. Как свидетельствует Стобей, наслаждение возникает, «когда мы получаем то, чего вожделели или избегаем того, чего страшились, а скорбь – когда мы не получаем того, чего вожделели или претерпеваем то, чего страшились» (ФРС III (1) 378). Кроме того, каждый из видов страстей включает в себя целый ряд разновидностей. Так, к скорби стоики причисляли жалость, зависть, ревность, недоброжелательство, тягость, тоска, докука, горе, расстройство; к вожделению – неудовлетворенное желание, ненависть, несговорчивость, гнев, любовь, гневливость, возмущение и т. п. (ФРС III (1) 412; 396).

В основе каждой страсти лежит потеря ценностных ориентиров и ошибочное представление разума о благе и зле. Как пишет Эпиктет, «по природе всякая душа рождена... по отношению к благу быть движимой стремлением, по отношению ко злу – избеганием, а по отношению к тому, что и не зло и не благо, – ни тем, ни другим... Благо, представившись, тотчас вызывает движение к себе, зло – прочь от себя» («Беседы» III 3, 2–4). Фактически страсть возникает тогда, когда человек стремится к безразличным вещам так, как будто они представляют собой высшее благо, и связывает свое счастье или несчастье с обладанием этими вещами. К примеру, если мы полагаем, что деньги, являются подлинным благом, то мы, тем самым, признаем их безусловным объектом стремления, желанным ради него самого. Обладая ими, мы будем испытывать наслаждение и страх их потерять, а потеряв, будем испытывать скорбь и вожделение заполучить их вновь. Страсть, трактуемая как ошибочное оценочное суждение, означает, что разум расценивает в качестве подлинного блага или зла что-либо иное кроме добродетели и порока, тем самым, признавая достойным стремления или избегания то, что представляет собой не более чем «безразличное». Считая внешние вещи, подчиненные судьбе, благом или злом, разум увлекается вещами, стремится к ним либо, наоборот, стремится их избежать. В страстном состоянии разум становится пассивным, он исходит не из себя самого, а полностью зависит от внешних вещей, теряя способность к самоопределению. Если страсти укореняются в душе, они становятся ее болезнью – пороком, представляющим собой устойчивое состояние склонности к злу.

Само по себе утверждение, что страсти связаны с человеческим разумом, с его представлениями о благе и зле, для античной философии вовсе не ново. Но, как отмечает М.Фреде, при попытке понять данное положение стоической этики мы сталкиваемся с определенной трудностью, заключающейся в современном понимании разума и его функций. С точки зрения М.Фреде, начиная с Нового времени философы склонны рассматривать разум как формальную когнитивную способность, позволяющую обрабатывать поступающую информацию, строить логические выводы и умозаключения и на их основании избирать соответствующий способ поведения. Для того чтобы выполнять подобные функции,

разум должен быть снабжен извне необходимыми сведениями относительно наших целей, желаний и предпочтений, но сами эти цели, желания и предпочтений происходят из иных внерациональных способностей человека. Разум лишь делает выводы на основе полученных данных. Иными словами, «разум для нас просто инструмент»<sup>66</sup>.

Античное и в особенности стоическое понимание разума, считает М.Фреде, принципиально иное. Стоики так же, как платоники и перипатетики, предполагают, что совершенство разума заключается в мудрости и что, если не исказить его естественное развитие, разум способен достичь истинного представления о мире. Более того, разум не только способен познавать истину и благо, но и обладает естественным стремлением к тому, что он признал в качестве истины и блага, и может стать побудительной силой соответствующих действий. В наиболее отчетливой форме это свойство разума, с точки зрения М.Фреде, было сформулировано Сократом. В «Протагоре» Сократ говорит, что, вопреки мнению большинства людей, человек не является рабом страстей. Знание «способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку» («Протагор» 352с)<sup>67</sup>. Платон и Аристотель также говорят о специфических стремлениях разума, способных противостоять желаниям неразумных частей души<sup>68</sup>.

Но что отличает стоиков от предшествующей традиции, так это их утверждение, что *все* душевные движения, в том числе и страсти, являются состояниями разумной души, и более того, своего рода суждениями разума. Согласно свидетельству Плутарха, стоики считали, что «аффективная и неразумная часть души не есть нечто отличное от разумной ее части по какому-либо видовому свойству или по природе, – но та самая часть души, которую они называют рассудком и “ведущим”, будучи чем-то всецело об-

<sup>66</sup> См.: *Frede M. The Stoic doctrine of the affections of the soul // The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics / Eds. by M.Schofield, G.Striker. Cambridge, 1986. P. 100.*

<sup>67</sup> Цит. по: *Платон. Протагор / Пер. В.С.Соловьёва // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990–1994.*

<sup>68</sup> См.: *Frede M. Op. cit. P. 101.*

рашаемым, переходящим в аффекты и принимающим различные состояния и расположения, становится пороком или добродетелью, а ничего изначально неразумного в ней нет» (ФРС III (1) 459). Иными словами, представители Ранней Стои, и прежде всего Хрисипп, принципиально отрицали наличие в человеческой душе каких-либо неразумных частей, с присущими им иррациональными желаниями. Начиная с 14 лет (именно в этом возрасте, с точки зрения стоиков, происходит окончательное формирование разума индивида – ФРС I 149) все действия и побуждения человека не просто в той или иной форме опираются на разум, но сами являются определенными состояниями разума и его манифестациями. Однако это вовсе не значит, что все они становятся разумными в полном смысле слова – т. е. оказываются правильными и благими, – и существование в человеческой душе страстей является лучшим тому подтверждением.

Страсть представляет собой перверсию души – неразумное состояние разумного существа, болезненное движение его логоса. А потому страсти присущи только человеку, и при том – взрослому человеку, относительно которого уже можно говорить о разумности его души или, же наоборот, о недостаточном развитии в ней разума. т. е. страсти способны проявлять только такое существо, которое по определению обладает разумной природой, и степень его соответствия своему определению (иными словами, собственной природе) служит выражением его морального состояния – добродетельности или же порочности. Это приводило стоиков к парадоксальным выводам, согласно которым ни дети, ни животные страстями не обладают. Как пишет Сенека, «дикие звери вообще не знают гнева, равно как и все прочие животные, за исключением человека. Ибо гнев, будучи врагом разума, не рождается там, где нет разума. <...> У бессловесных животных нет человеческих чувств, хотя есть некоторые похожие побуждения» («О гневе» I 3)<sup>69</sup>. Из этого следует очевидный вывод, что, с точки зрения стоиков, вспышка гнева или вожделения не может считаться данью на-

---

<sup>69</sup> В данном случае Сенека ничуть не отклоняется от представлений ортодоксального стоицизма – ср. ФРС III (1) 476, 477. Здесь и далее трактат Сенеки «О гневе» цитируется в переводе Т.Ю.Бородай по изд.: *Сенека Луций Анней. Философские трактаты* / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю. Бородай. СПб., 2000.

шей «животной» природе, неким рудиментом, доставшимся нам в наследство от наших неразумных предков, но является следствием извращения собственной разумной природы, за которое мы несем полную ответственность.

Зенон считал, что страсть есть «неразумное и противное природе движение души, или чрезмерно сильное влечение» (ФРС I 205). Это определение значительно ближе к распространенным представлениям о природе страстей и на первый взгляд противоречит определению Хрисиппа, согласно которому страсть есть ошибочное суждение. Уже античные критики стоицизма указывали на то, что между основателями школы существовали разногласия относительно трактовки страстей. Гален даже прямо противопоставляет позиции Зенона и Хрисиппа (ФРС III (1) 461, 463). Опираясь на подобные свидетельства, М.Поленц высказал предположение, что Зенон наряду с разумом признавал самостоятельное существование неразумной способности души, из которой происходят страсти, как превратные формы влечения, в то время как Хрисипп с позиций строго психологического монизма придерживался интеллектуалистской трактовки страстей<sup>70</sup>. В ответ развернулась дискуссия, в результате которой исследователи пришли к выводу, что гипотеза о внутришкольном различии едва ли имеет под собой серьезные основания<sup>71</sup>. Очевидно, что в то время как Хрисипп был склонен определять страсть в терминах стоической логики, Зенон преимущественно имел в виду физическую сторону данного феномена. Однако, как справедливо замечает А.А.Столяров, в этом нет никакого противоречия между схоластами Ранней Стои: «одно и то же явление было просто описано с разных точек зрения; так и возникли два определения, по видимости противоречащие друг другу, а на деле находящиеся в двух различных плоскостях»<sup>72</sup>. Чтобы понять, как столь различные определения могут относиться к одному и тому же феномену, следует обратиться к физической и психологической трактовке страсти в стоической доктрине.

<sup>70</sup> Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen, 1978. Bd. 1. S. 142–148.

<sup>71</sup> См.: Philippon R. Zur Psychologie der Stoa // Rheinisches Museum für Philologie. Vol. 86. 1937. S. 140–179; Voelke A.-J. L'Unité de l'âme humaine dans l'ancien stoicism // Studia Philosophica. Vol. 25. 1965. P. 54–181; Forschner M. Op. cit. S. 139; Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985. P. 27–40.

<sup>72</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 143.

Стоики считали, что человеческая душа не только разумна, едина и лишена иррациональных частей, но и обладает телесной природой. В терминах стоической физики страсть определяется как болезненное движение пневмы души, основными формами которой выступают сжатие (сокращение), расширение (возрастание, разлитие), возбуждение и уклонение. Так, Хрисипп определяет скорбь как «сжатие [пневмы] в присутствии того, чего, как кажется, нужно избегать», а наслаждение – как «расширение [пневмы] в присутствии того, к чему, как кажется, нужно стремиться» (ФРС III (1) 463). Подобно совершенному телу космоса самодовлеющая, свободная от страстей душа мудреца рисовалась стоикам в образе идеально круглой сферы, которой присуща наивысшая степень «напряжения» пневмы (εὐτονία). И, напротив, всякая страсть трактовалась как проявление «атонии» (ἀτονία) – ослабленного «напряжения» или «дряблости и немощи» души (ФРС III (1) 473), в результате которой она не может противостоять деформирующему воздействию внешних вещей. Это означает, что ослаблена способность логоса «согласиться» или отклонить соответствующее впечатление, полученное от внешних вещей, утрачен его навык дистанцироваться от них, подвергать их оценке и выносить верное суждение. Другими словами, «атония» логоса означает его пассивность, слабость или болезнь, а значит, несоответствие самому себе.

Способность к «согласию» является для стоиков принципиально важной характеристикой разума, позволяющей объяснить не только механизм возникновения страстей, но и процесс функционирования человеческой души и формирование правильного влечения (импульса), а в конечном счете, и обосновать возможность человеческой свободы и морально ответственных действий.

Как отмечает Б.Инвуд в работе, посвященной этике и психологии Ранней Стои, в основе стоического объяснения поведения живых существ, и в том числе человека, лежит психологическая модель, заданная Аристотелем и разделяемая рядом современных психологических теорий. Согласно этой модели, действия живого существа обусловлены взаимодействием двух факторов: желанием или потребностью, заставляющей стремиться к определенным вещам, и восприятием того, что объект, способный удовлетво-

ритель данную потребность, находится в пределах досягаемости<sup>73</sup>. Например, волк испытывает голод. Его состояние «говорит» ему, что нужно что-либо съесть. Как только в его поле зрения попадет что-либо съедобное, – допустим, заяц, – действие следует незамедлительно. Применяя эту модель к человеческому поведению, Аристотель вводит в нее разум как самостоятельный элемент, способный детерминировать человеческое поведение («О душе» III, 10, 433a10–15). Люди, подобно всем животным, «запрограммированы» совершать определенные действия в ответ на определенные стимулы. Но разум может вмешаться в момент осуществления действий и попытаться управлять ими или даже отменить их. В результате возникает некая двойственность: с одной стороны, наша чувственная и стремящаяся природа, а с другой стороны, – разум; причем зачастую эти силы могут вступать в конфликт. Стоики, так же как и Аристотель, добавили разум к первичным психическим способностям, но они попытались ввести это понятие, избежав психологического дуализма, фактически, за счет устранения самостоятельной чувственной составляющей души.

Для стоиков все психические процессы, и в частности, весь процесс формирования влечения или импульса (а значит, и процесс возникновения страсти как превратной формы влечения), являются от начала и до конца функцией разумного ведущего начала души. В общем виде схема возникновения импульса выглядит так: впечатление (*φαντασία*) – согласие (*συγκατάθεσις*) – импульс (*ὄρμη*) – действие (*τὸ πράττειν*) (SVF III 177)<sup>74</sup>. Особо следует подчеркнуть, что весь этот процесс можно описать как в физических, так и в логических терминах, и это будут просто два различных ракурса или способа описания *одного и того же* феномена. На первой стадии формирования импульса душа достаточно пассивна – она воспринимает воздействие внешних вещей и сама изменяется под их влиянием, формируя определенное впечатление. С одной стороны, впечатление является результатом сугубо физического взаимодействия телесной души и телесного предмета, с другой, –

<sup>73</sup> См.: Inwood B. Op. cit. P. 5–6.

<sup>74</sup> Stoicorum veterum fragmenta / Coll. I. ab Arnim. Vols. I–III. Lipsiae, 1903–1905. Vol. IV. Indices / Conscr. M. Adler. Lipsiae, 1924. Здесь и далее ссылки на это издание приводятся в тексте в сокращенном виде с указанием книги (римская цифра) и номера фрагмента (арабская цифра).

впечатление, влекущее импульс, должно быть разумно-оформленным и иметь ценностный и практический характер. Это особого рода впечатления, обозначаемые стоиками как «побуждающие впечатления» (*φαντασία ὀρεητική*). В отличие от простых чувственных и постигающих впечатлений (составляющих предмет теории познания), содержание побуждающих впечатлений способно вызывать влечение к вещам, которыми они были вызваны, или напротив, – стремление уклониться от этих вещей. Подчеркнем, что душа не властна над содержанием этих впечатлений. Более того, побуждающие впечатления как бы подталкивают душу к определенного рода реакциям и состояниям. И в этом смысле, невзирая на то, что эти впечатления разумно оформлены, они не являются в полном смысле слова произвольными. Как мы увидим в дальнейшем, именно здесь коренится возможность некоторых душевных переживаний, присущих как обычным людям, так и мудрецам.

Следующим шагом разум должен оценить полученное им впечатление и дать на него так называемое «практическое согласие» или отклонить его. По сути дела, только акт согласия на то или иное оценочное суждение полностью зависит от нас и, тем самым, является полностью произвольным, а значит, именно здесь возникает возможность ошибки и, как следствие – страсти. Если душа признает нечто благом, к которому надлежит стремиться, это суждение будет сопровождаться импульсом и, соответственно, повлечет за собой действие. Правильное действие предполагает правильное суждение, которое может быть вынесено только «правильным» или «верным разумом» (в физических терминах «верный разум» характеризуется наивысшей степенью «напряжения» пневмы). Сам импульс, или влечение, предстает одновременно и как движение пневмы (поэтому Зенон и мог определять страсть как неразумное движение души или чрезмерный импульс), и как ошибочное суждение (на чем особенно настаивал Хрисипп). Как справедливо замечает М.Форшнер, Хрисипп, говоря об аффекте как о суждении, подчеркивал тот факт, что основной имманентной причиной аффективного процесса является непосредственно зависящий от нас акт согласия, в то время как определение Зенона оставляет возможность сомневаться, является ли суждение основной причиной аффекта или всего лишь сопутствующей причиной<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> См.: *Forschner M.* Op. cit. S. 139.

Эта схема позволяет в определенной мере понять, каким образом стоики могли интерпретировать страсти исключительно как формы проявления разума, а не как результат деятельности иррациональной части души. Но, пожалуй, лучше всего этот механизм возникновения страсти виден на примерах, приводимых самими стоиками. Вот как его объясняет Сенека в трактате «О гневе»: «...гнев ничего не осмеливается предпринимать сам, действуя только с одобрения души. В самом деле, составить представление о понесенной обиде, возжаждать мести, затем связать первое со вторым и прийти к заключению, что меня нельзя обижать и что я должен быть отомщен, – все это не может быть делом порыва, возбуждающегося в нас без участия нашей воли... Человек испытал впечатление, понял нечто, возмущился, осудил, а теперь пытается отомстить: такого не может быть, если душа сама не присоединилась к произвольно тронувшему ее порыву» («О гневе» II 1).

Конечно, подобная схема приводила стоиков к определенным затруднениям. Любая этическая доктрина, в которой в качестве причины стремлений и действий человека выступает его сознательное практическое решение, сталкивается с трудностями при попытке объяснить случаи, в которых моральный субъект осознанно и преднамеренно действует в противоречии с собственным представлением о благе. Если все намеренные действия человека являются результатами его сознательных практических решений и если все решения влекут за собой намеренные действия, то ситуации, в которых намеренные действия субъекта находятся в противоречии с его же практическими решениями, нуждаются в особых объяснениях. И эти объяснения будет довольно сложно получить в рамках этических теорий, подобных стоической.

В рамках теорий Платона или Аристотеля мы легко можем объяснить подобные казусы конфликтом между разумом и неразумной частью души, не подчинившейся разуму. То есть, если сознательное решение человека не влечет за собой действия, которое оно должно было вызвать, можно предположить, что в душе, помимо разума с его сознательными решениями, существует иная неразумная сила, которая и помешала осуществлению действия. Однако и здесь возникает несколько трудностей. Во-первых, если в качестве причины действия выступает уже не только разумное

решение человека, но и его неразумные стремления, то субъект действия оказывается внутренне расколот, что, в конечном счете, подрывает представление о человеке как о разумном существе. Во-вторых, всегда остается соблазн отождествить человека с его разумной составляющей, – в этом случае стремления неразумной части души будут восприниматься нами как чужеродное вторжение, заставляющее нас действовать против собственной воли. То есть мы можем начать воспринимать аффекты как нечто чуждое нам, как если бы они происходили от некоего живущего в нас животного, которое следует усмирить, а не от нас самих, демонстрирующих данные аффекты. Тем самым отрицается прямая и непосредственная ответственность человека за эти аффекты и за действия, которые они производят.

В отличие от Платона и Аристотеля, стоики считали, что в разумной душе взрослого человека нет никаких иррациональных частей, вмешательством которых можно было бы объяснить случаи, в которых человек действует в противоречии с собственными представлениями о благе. Основатели Стои дают свое объяснение данной проблемы. Там, где Платон и Аристотель видят внутренний конфликт между различными частями души, которые одновременно склоняются к противоположным решениям, стоики обнаруживают происходящие во времени изменения в решениях одной и той же души. По свидетельству Плутарха, стоики утверждали, что «страсть не есть нечто отличное от разума и что между ними нет несогласия и раздора, а имеет место переход одного и того же разума в одно из двух состояний. И этот переход ускользает от нас вследствие внезапности и быстроты перемен, и мы не замечаем, что влечение, отталкивание, гнев и страх, обращение к постыдному под влиянием вожделения естественным образом возникают в одной и той же части души, а обнаруживаем эти состояния лишь тогда, когда душа уже охвачена ими. Ведь на самом деле влечение, гнев, страх и прочие страсти – это превратные мнения и суждения, которые возникают не в какой-то отдельной части души, а являются отклонениями и состояниями, согласиями и порывами всего ведущего начала. То есть, если говорить в общем, это некие энергии, которые в единый миг могут меняться...» (ФРС III (1) 459). Смена противоположных суждений и состояний может протекать столь быстро, что они будут казаться одновременными, и мы даже

не будем знать о том факте, что мы передумали<sup>76</sup>. Таким образом, стоики переводят проблему подчинения и господства различных частей души в проблему самоотношения разума, а одновременный конфликт сил – во временную последовательность.

Стоики согласились бы с Платоном и Аристотелем, что подобные примеры демонстрируют слабость нашего разума, но эта слабость заключается не в том, что разум не смог совладать со стремлениями существующих в нас неразумных сил, но в том, что сам разум колеблется между различными решениями, а значит, не обрел еще должной степени согласия с самим собой. Не случайно Зенон утверждал, что «страсть есть трепет души» (πτοία) и сравнивал подвижность души в аффективном состоянии «со стремительным полетом птиц» (ФРС I 206). Хрисипп считал «трепет» души родовым свойством страстей и утверждал, что «всякий “трепет” [души] – это страсть и, наоборот, всякая страсть – это “трепет”». (ФРС III (1) 476). В противовес этому, совершенный разум мудреца характеризуется твердостью, неизменностью и самосогласованностью.

Одним из существенных мотивов стоического интеллектуализма в трактовке страстей, а значит, и в понимании стоиками своеобразия добродетельной жизни, является стремление отстоять идею моральной свободы человека – его способности или неспособности рационально управлять движениями своей души и формировать определенные ценностные реакции на внешние обстоятельства. Ведь в тех доктринах, которые оставляли в человеческой душе пространство для зарождения иррациональных или внеразумных влечений (например, представление о чувственной и вожделеющей частях души у Платона; растительная и животная части души, существующие наряду с разумной в пределах одной структуры, что характерно для психологии Аристотеля), был сформирован своего рода фундамент, на который опирались «патологические» интенции души. Стоический интеллектуальный «монизм» в этиологии страстей выбивал из-под них эту предметную опору, но, как мы уже отмечали, он сам и порождал существенные проблемы в трактовке природы влечений.

Добродетель, трактуемая как «бесстрастие», не означает полного бесчувствия и отказа от каких бы то ни было переживаний. Дж. Рист отмечает, что для стоиков всякий эмоциональный аффект

<sup>76</sup> См.: *Forschner M.* Op. cit. S. 137–138.

является неотделимой частью разумного суждения. По его словам, Хрисипп не допускает, что могут существовать чисто разумные акты без их эмоционального выражения. Все человеческие суждения представляют собой изменения души и ее состояний. Поэтому совершенная невозмутимость для стоика – бессмысленна и недостижима, т. к. даже умственные состояния сами по себе небезразличны к какой-либо аффективной деятельности души. Полное отсутствие страстей может быть приравнено к смерти в смысле абсолютного упразднения всяких умственных действий<sup>77</sup>. Однако в стоической этике этого не происходит благодаря учению о «благострастии» (εὐπάθεια) мудреца. В то время как «порочная» страсть представляет собой неразумное и болезненное движение логоса, здоровое движение логоса предполагает особого рода эмоциональное выражение – «благострастие». В терминах стоической физики это противопоставление передается через оппозицию ослабленно-го и наивысшего «напряжения» пневмы души (ἀτονία и εὐτονία).

Стоики насчитывали три основных вида «благих эмоций», причем каждая из них имеет собственный антипод в классификации «порочных» страстей, т. е. страстей в собственном смысле слова. Радость (χαρά) как разумное состояние удовольствия противоположна наслаждению; разумное намерение (βούλησις) противоположно вожделению; предусмотрительность (εὐλάβεια) противоположна страху. Только скорбь не имеет противоположной благой страсти. «Благострастие» – состояние духа, которое вытекает из добродетели как устойчивого расположения души так же, как вытекают из нее и добродетельные действия. Стоический тезис, что достижение добродетели влечет за собой счастье (добродетели довольно для счастья), базируется именно на учении о благих страстях. Это вовсе не означает, что добродетель является средством достижения счастья. Стоики решительно выступают против подобной инструментализации добродетели, представленной в учении Эпикура.

Во второй книге трактате «О гневе» Сенека приводит еще одно понятие, имеющее непосредственное отношение к стоической теории страстей, – проπάθεια, – т. н. «предшественники страсти». Это еще не сами страсти, но некие первоначальные порывы, предшествующие возникновению страстей; движения души, возника-

<sup>77</sup> Rist J.M. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 35.

ющие в нас «невольно, непобедимо и неизбежно, как мурашки по коже, когда нас неожиданно обрызгают холодной водой» («О гневе» II 2). Мы краснеем, слыша непристойные речи, у нас кружится голова, когда мы заглядываем в пропасть, мы печалимся, попав в толпу горюющих или видя даже справедливую казнь, мы гневаемся, когда читаем о злодеяниях или видим их в театре, наша душа чувствует некий укол, воспринимая обиду и т. д. Все эти движения души – еще не сами страсти, но некие инстинктивные непроизвольные реакции, возникающие в нас помимо разума. Мы не даем на них разумного согласия, и, следовательно, не несем за них ответственности. Как пишет Дж. Рист, они вытекают из «общих условий человеческой участи», а потому свойственны всем людям, как профанам, так и мудрецам<sup>78</sup>.

В подобных состояниях душа пассивна, она помимо своей воли оказывается взволнованной представляющимися ей образами. Но эти волнения случайны и не могут быть поставлены ей в вину – это еще не сами страсти, но лишь «призраки» страстей. Страстями они станут только в том случае, если душа даст на них согласие и позволит этим случайным и вынужденным движениям увлечь себя. Этот механизм образования страсти хорошо виден на примере возникновения гнева, который приводит Сенека: «Предположим, некто счел себя обиженным и хотел мстить, но по какой-то причине решил отказаться от этого намерения и тотчас успокоился. Такое движение, послушное разуму, я не называю гневом. Гнев – это то, что захлестнуло разум и увлекло его за собой. Итак, первое волнение души, вызванное представлением об обиде – не больше гнев, чем само представление об обиде. А вот следующий порыв, в котором содержится уже не только восприятие но и одобрение представления об обиде, – это гнев, возбуждение души к мщению, основанное на суждении и воле» («О гневе» II 2).

Как видно из этого примера, Сенека различает два состояния души: пассивное и активное. Первое состояние, которое собственно и обозначается термином *πρόληψις*, – это первоначальное пассивное состояние волнения, вызванное представлением об обиде и предшествующее страсти. Второе – активное состояние, в котором душа должна дать свое согласие и одобрение соответствующему

<sup>78</sup> См.: Рист Дж. Сенека и стоическая ортодоксия // *Сенека Луций Анней*. Философские трактаты. С. 374–376.

представлению. В одном случае душа не дала увлечь себя обиде, и страсть не возникла, в другом же случае душа одобрила ложное представление, и в результате согласия возникло избыточное побуждение – гнев. Как отмечает Дж. Рист, в сохранившихся текстах Хрисиппа и других греческих стоиков «мы не найдем подобного различения двух типов аффективных реакций, однако у нас нет оснований считать Сенеку их изобретателем. О чем-то подобном пишет Цицерон в «Тускуланских беседах» (III 83). Он различает, с одной стороны, страсти, в возникновении которых непременно участвует воля (*voluntarium*) и, с другой стороны, произвольные “мелкие уколы и легкие судороги души”<sup>79</sup>.

Кроме того, наслаждение и скорбь как виды страстей не тождественны сугубо телесным ощущениям и, как заметил Б. Инвуд, не имеют ничего общего с тем, что испытывает человек, когда ему падает на ногу молоток, или с теми ощущениями, которые он может получить от хорошего массажа<sup>80</sup>. Простые физические удовольствия и страдания относятся стоиками к сфере «безразличного» и не поддаются под какие бы то ни было этические оценки, в то время как страсти наслаждения и скорби являются порочными стремлениями и вытекают из недолжного расположения души. Данная двусмысленность и привела ко многим недоразумениям в понимании стоического учения о страстях и о бесстрастии мудреца.

Итак, как мы видели, «бесстрастие» стоического мудреца не предполагает полного бесчувствия, – напротив, ему присущ целый спектр различных ощущений и душевных переживаний. Подобно всем живым существам, мудрец чувствует боль и удовольствие, голод и жажду, холод и зной – в общем, все те ощущения, которые обусловлены телесной организацией, единой для людей и животных. Как и все люди, мудрец испытывает некие волнения души, названные Сенекой «предшественниками страсти» – «тени» обиды, гнева, печали, сострадания и т. д., хотя в отличие от обычных людей не дает им стать страстями и захватить себя целиком. То есть мудрецу присущи те же виды пассивных состояний ведущего начала, или, как мы бы теперь сказали, «эмоциональных реакций», что и прочим смертным. Однако специфической прерогативой му-

<sup>79</sup> Рист Дж. Сенека и стоическая ортодоксия. С. 376.

<sup>80</sup> Inwood B. Op. cit. P. 145.

дреца являются так называемые «благие страсти». Добродетельный человек доброжелателен и любезен, кроток и человеколюбив. Как пишет Сенека, мудрецу присущи «постоянное веселье и глубокая, из самой глубины бьющая радость» («О блаженной жизни» IV 4)<sup>81</sup>. Так что в этом смысле обвинить стоического мудреца в отсутствии каких бы то ни было эмоций невозможно.

Но упреки в бесчувствии и даже жестокости, адресуемые мудрому стоику, скорее имеют под собой несколько иную почву. Как справедливо отметил А.А.Столяров, «если главное для мудреца – его собственное совершенство, то прочее ему безразлично; всякий другой человек может интересовать мудреца, самое большее, как объект для упражнения в добродетели»<sup>82</sup>. Так Сенека восхищается мегариком Стильпоном, одним из учителей Зенона: «Когда родной город Стильпона был захвачен, когда он потерял жену, потерял детей, а сам вышел из охватившего все пожара один, но по-прежнему блаженный, Деметрий Полиоркет... спросил его, потерял ли Стильпон что-нибудь, и тот ответил: “Все мое благо со мною!”... Его речь – это речь стоика, который тоже пронесет свое благо нетронутым через сожженные города. Ведь никто, кроме него самого, ему не нужен, – таковы для него пределы счастья» («Нравственные письма к Луцилию» IX 19–20)<sup>83</sup>. Ему вторит Эпиктет, приводя в пример слова Ксенофонта, который, узнав о гибели сына, с поистине «стоической» невозмутимостью сказал: «Я знал, что породил смертного» («Беседы» III 24, 105). Еще определеннее высказывается Марк Аврелий: «В некотором отношении мы чрезвычайно расположены к людям, поскольку надо делать им хорошее и терпеть их. А поскольку иные вмешиваются в близкое мне дело, человек уходит для меня в безразличное, не хуже солнца, ветра, зверя» («Размышления» V 20)<sup>84</sup>. Собственно говоря, другие люди и принадлежат к сфере безразличного – того, что зависит от судьбы. И как бы мы ни пытались удержать их подле себя или, напротив, избегать их общества, это от нас не зависит.

<sup>81</sup> Цит. по изд.: *Сенека Луций Анней*. Философские трактаты. СПб., 2000.

<sup>82</sup> *Столяров А.А.* Указ. соч. С. 203–204.

<sup>83</sup> Здесь и далее цитируется в переводе С.А.Ошерова по изд.: *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию / Изд. подгот. С.А.Ошеров. М., 2000.

<sup>84</sup> Цит. по изд.: *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. Л., 1985.

## Понятие *катόρθωσις*

Из добродетели как устойчивого расположения души вытекают действия, характеризующиеся как *нравственно-правильные*, называемые стоиками *катόρθωσις*. Только эти действия могут быть названы сообразными нравственному долгу в подлинном смысле слова. Являясь внешним выражением добродетельного расположения души, они обладают всеми ее основными свойствами: совершенством, отсутствием градаций, неизменностью, устойчивостью, согласованностью, планомерностью, законосообразностью и «благовременностью».

Термин *катόρθωσις* является изобретением стоиков<sup>85</sup>, производным от глагола *катόρθωω*, имеющего основные значения: 1) выпрямлять, поднимать; 2) успешно выполнить, довести до благополучного завершения, преуспевать, благоденствовать<sup>86</sup>. В стоическом понимании специфики действий, обозначаемых термином *катόρθωσις*, слышны отголоски обеих групп значений исходного глагола. Во-первых, само строение термина указывает на то, что он обозначает действия, совершенные согласно моральному канону – «верному разуму» (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, буквально – «прямому»)<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Родственные *катόρθωσις* слова (*катόρθωσιν*, *катόρθωσις*, *катόρθωτικὸς* и др.) использовались в философской литературе задолго до стоиков. Можно привести целый ряд примеров их употребления у Платона и у Аристотеля. Специфически стоическими образованиями, как отмечает А.Дюроф, являются выражения, оканчивающиеся на – *σις* (*катόρθωσις* и др.) (См.: *Dyroff A.* Op. cit. S. 133). Правда, в «Большой этике» Аристотеля один раз встречается и слово *катόρθωσις* в значении успешных или удачных действий (II, 3, 1199a12). Д.Цекуракис предполагает, что «единичный случай появления... термина в этой работе сомнительного авторства может быть обязан позднестоическому влиянию» (См.: *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 44). Если гипотеза Цекуракиса не верна, то следует признать, что стоики (как и в случае с понятием «надлежащее») создали не само слово, но обозначаемое им философское понятие, тем самым придав *катόρθωσις* статус технического термина их этики.

<sup>86</sup> *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / Ed. by S.T.Jones, with the assistance of R.MacKenzie. Oxford, 1996. P. 929–930.

<sup>87</sup> Прилагательное *ὀρθός* имеет значения «прямой», «неповрежденный», «правильный», «верный», «истинный», «справедливый» и т. п. Этот смысловой аспект подчеркивается в осуществленном Цицероном переводе термина *катόρθωσις* как *recte factum* и в переводе «прямодеяние», принятым в некоторых исследованиях и изданиях стоических текстов. См., например: *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. С. 183.

разуму – SVF III 501). Зная стоическую любовь к этимологиям и словообразованию, мы вряд ли можем считать данное соответствие случайным. Во-вторых, как считают стоики, добродетель и добродетельные действия – неперемнное условие благой и счастливой жизни.

Главным условием, позволяющим считать какое-либо действие нравственно-правильным, является наличие добродетельного расположения души того, кто его совершил. Нравственно-правильные действия определяются как «действия согласно добродетели» (τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα – SVF III 494) или как действия, совершенные на основании искушенного или разумного расположения души (τεχνικὴ διάθεσις или φρόνησις – SVF III 516; 284). Как мастер в каком-либо искусстве может безошибочно распознать все достоинства и недостатки материала, так и добродетельный человек, знающий, что есть благо, что зло, а что безразличное, никогда не ошибается в своей согласии признать какое-либо представление истинным или ложным. Следовательно, мудрец, владеющий искусством жить, умеет всегда верно оценивать обстоятельства и всегда совершает правильные действия. Чтобы оценить какое-либо действие как нравственно-правильное, важно знать, исходя из какой установки оно совершено, нравственным намерением оно вызвано или нет. Мотивом нравственно-правильных действий является не стремление к чему-либо из сферы безразличного, но лишь сама добродетель. Действие, мотивированное чем-либо иным, не может считаться добродетельным. Или, иначе, κατόρθωμα определяется как действие, совершаемое по велению закона (νόμου πρόσταγμα – ФРС III (1) 520). Говоря кантовским языком, оно представляет собой действие, совершаемое из внутреннего, истинного уважения к закону, без оглядки на условия, выгоды и успех, и выражающее внутреннее согласие с законом.

Стоический мудрец не просто соотносит свои действия с законом универсальной природы, как если бы этот закон был чем-то преданным ему в качестве внешнего норматива или кодекса. Скорее, он должен сам воспроизводить в своих действиях законосообразность, присущую всем проявлениям природы. Мудрец действует не просто в соответствии с законом природы, но как сама природа. Универсальная космическая природа свободно творит все сущее, но вместе с тем ее свобода – не чистая активность, ли-

шенная каких-либо определений и законов. Свобода универсальной природы заключается в том, что она подчиняется только своим собственным законам. На наш взгляд, в этом смысле следует понимать и стоическую идею о провидении, царящем в космосе. В природе нет никаких трансцендентных ей законов, как нет и внешней цели, реализовать которую она стремится. Провидение – это не некий план, сообразуясь с которым божественная природа творит космос (наподобие того, как строитель возводит здание по предварительно разработанному чертежу), но внутренняя закономерность, упорядоченность и целесообразность, наблюдаемая в самом процессе порождения и развития универсума.

Мудрец действует столь же свободно, сколь и сама универсальная природа; и именно вследствие этого все его поступки закономерны и целесообразны. Он развил свое собственное естество и заключенные в нем потенции до состояния подобия космосу. И, тем не менее, мудрец – лишь часть универсальной природы, он подобен ей, но не тождественен. Универсальная природа свободна не только в выборе собственных целей, но и не ограничена ничем, кроме себя самой, в средствах реализации этих целей. Мудрец свободен в выборе целей своих стремлений, но в качестве средств или материи собственных действий он может использовать только те предметы и события, которые посланы ему судьбой.

Следует подчеркнуть, что добродетельные действия не представляют собой особого класса действий, т. е. по своему предметному содержанию они ничем не отличаются от действий обычных людей. Об этом свидетельствует следующий пассаж Секста Эмпирика: «Поступки у всех людей одинаковы [по материи], различаются они тем, при каком состоянии [души] совершаются, – искушенном или неискушенном... Лечение может предлагать и врач, и обычный человек. Но лечить искушенно может только врач. Точно так же родителей может почитать человек достойный и человек недостойный. Но мудрец почитает их из полноты убеждения, поскольку он искушен в искусстве жизни, которому свойственно совершать всякое действие в силу наилучшего расположения» (ФРС III (1) 516). Характеризуя какое-либо действие в качестве нравственно-правильного, мы говорим не о том, на какие объекты это действие направлено (*что* именно в нем реализовано), а о том, *как* оно совершено. Добродетельными называются те дей-

ствия, которые совершены «верно и должным образом» (ὀρθῶς καὶ δεόντως – ФРС III (1) 515). Внешне совершенно одинаковые действия могут кардинальным образом различаться по своему статусу. Ведь порой «и негодный человек совершает нечто надлежащее, но не из надлежащего настроения души. Бывает ведь, что пьяные или помешанные говорят и действуют как трезвые (но не потому, что они в здравом уме), а еще совершенно несмышленные дети многое делают и говорят, словно люди разумные (но не благодаря разумному состоянию, поскольку природа еще не научила их быть разумными)» (ФРС III (1) 512). Лишь мудрец всегда поступает на основании такого расположения души, который достиг завершения, устойчивости и непоколебимости.

В качестве второй характеристики нравственно совершенных действий можно назвать принцип постоянства и порядка (διουσιμὸς καὶ τάξις). Снова сошлемся на свидетельство Секста Эмпирика: «Как в средних искусствах ремесленник, делая все по установленному порядку, получает единообразные результаты... так и человек добродетельный всегда достигает намеченного в нравственно-правильных действиях, а у дурного ничего не выходит» (ФРС III (1) 516). Рассматривая какое-либо действие со стороны, мы не можем сказать, наличествует в нем нравственный мотив или нет. Лишь наблюдая всю совокупность действий человека, мы можем надеяться определить, владеет ли данный человек искусством жить и, следовательно, добродетельны ли его действия или нет. Благодаря состоянию соответствия божественному логосу, все действия мудреца целесообразны и внутренне согласованы, подчинены единому закону, что позволяет ему всегда получать предполагаемый результат. Совпадение с логосом, являющееся основанием постоянства и упорядоченности всех действий мудреца – это идея, которую Секст Эмпирик, будучи скептиком, подвергает критике: «...каждый человек, применяясь к разнообразию и пестроте встречающихся ему вещей, никак не может сохранить одного и того же порядка (жизни), а особенно человек разумный, имеющий в мыслях непостоянство судьбы и непостоянство вещей» («Против ученых» XI 208)<sup>88</sup>. Однако, с точки зрения стоиков, за непостоянством судьбы и вещей, ею управляемых, стоический мудрец видит

<sup>88</sup> Цит. по изд.: *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. / Общ. ред. А.Ф.Лосева. М., 1976.

благой промысел, закон, следуя которому в собственной жизни, он не «применяется» к вещам, но лишь использует их в качестве материала для воплощения этого закона.

Существенной характеристикой нравственно-правильных действий является их своевременность. По свидетельству Стобея, все нравственно-правильные действия являются своевременными или благовременными (*εὐκαιρίματα* – SVF III 502). Как уже говорилось, «благовременность» – неперенное условие счастливой жизни и одно из важнейших свойств, присущих мудрецу. Нравственно совершенными являются действия, наиболее уместные в данное время и при данных обстоятельствах. Для их исполнения необходимо не только наличие нравственной установки – дистанцированного отношения к внеморальным «благам», но и способность предвосхищать дальнейшие события; умение верно оценить обстоятельства; знание, *когда* и *где* следует совершить данный поступок, а когда воздержаться от действий. Данная характеристика важна для понимания специфики стоической этики и, как мы увидим в дальнейшем, играет особую роль в учении о действиях, которые становятся надлежащими в силу определенных обстоятельств.

### 3. Учение о «первичной склонности»

У стоиков идея природной расположенности человека к добродетели развивается в рамках учения о «первичной склонности» (οἰκείωσις, *prima conciliatio*)<sup>89</sup>. Это учение представляет собой фундамент, на котором воздвигается все здание стоической этики. Как указывает А.А.Столяров, основной задачей данной доктрины является «обоснование целесообразности действий живой “природы”», главная цель которой – «сохранить достигнутый уровень организации»<sup>90</sup>. Подобно Аристотелю, стоики считают, что все в природе имеет цель, но только в человеке эта цель осознана и включает в себя как объективный, так и субъективный моменты. Человек может и должен сознательно стремиться к тому же, к чему бессознательно влечется всякое естественное существо – к наиболее полной и совершенной реализации своего предназначения и свой природы. Причем сама эта цель и предназначение заданы человеку изначально, они заложены в его природе в силу того, что он человек.

Согласно стоикам, первичным влечением всех живых существ является стремление к самосохранению, «поскольку к этому природа побуждает с самого начала» (ФРС III (1) 178). Хисипп в книге «О конечных целях» утверждает, что для всякого живого существа предметом первичного влечения является его собственное состояние и сознание (συνείδησις) этого состояния (ФРС III (1) 178). Все

<sup>89</sup> В отечественной историко-философской литературе предложено несколько переводов данного термина. А.А.Столяров передает его словосочетанием «первичная склонность» (См.: *Столяров А.А.* Указ. соч. С. 162). Схожим образом Б.М.Никольский переводит этот термин как «склонность» или «естественная “склонность”» (См.: *Никольский Б.М.* Антиох Аскалонский и учение об οἰκείωσις // Историко-философский ежегодник-2002. М., 2003. С. 116). А.С.Степанова предлагает перевод «средство», указывая на то, что употребленный стоиками термин «значительно шире по семантике, поскольку представляет собой *nomen actionis* и как таковой насыщен значением движения, поэтому не может переводиться как «склонность», ибо это слово не передает содержащегося здесь значения активности со стороны субъекта и, что особенно важно, намек на среду и других субъектов в этой среде пребывающих» (*Степанова А.С.* Философия Стои: единство концепции и доминанта идеи всеобщего. С. 302. См. также: *Степанова А.С.* Антропология Стои: коммуникативный аспект. С. 139).

<sup>90</sup> *Столяров А.А.* Указ. соч. С. 163.

живое с момента рождения обладает способностью направлять свои усилия к тому, что ему «близко», естественно, что соответствует его специфической природе (τὸ κατὰ φύσιν), и отторгать все, что ей противоречит (τὸ παρὰ φύσιν); усваивать полезное и отклонять вредное. Сопутствующим этому процессу является чувство удовольствия либо неудовольствия. В данном пункте слышны отголоски полемики с эпикуреизмом, согласно которому стремление к удовольствию и избегание страданий является основополагающим в человеческом существе. «Ощущение и принятие “своего”» (ФРС I 197) – фундаментальное свойство всех созданий природы. Из этого свойства непосредственно следует все то, что имеет ценность для каждого существа, что способствует его сохранению и его развитию, – другими словами, то, что соответствует его природе как некоторой *онтологической* норме. Представление стоиков о первичности природы в ее нормативном смысле, как причины и прообраза каждого отдельного сущего, достаточно близко к аристотелевскому пониманию природы<sup>91</sup>.

Определенные сложности возникают в связи с вопросом о том, все ли живые существа сознают свою собственную природу, поскольку без такого осознания их природная любовь к себе невозможна. Стоики считают, что всем без исключения живым организмам присуща врожденная способность к ощущению (συναίσθησις) себя, своих частей тела и своего состояния, и в качестве доказательства ссылаются на существование инстинктивной деятельности, посредством которой дети и животные регулируют телесные движения и спасаются от опасностей. Однако дети и животные обладают лишь неясными ощущениями; они смутно представляют свое состояние, но не имеют точных понятий о нем. Их действия хоть и кажутся осмысленными, но в реальности они осуществляются автоматически, инстинктивно. Животное движимо собственной природой посредством влечения, и для него следование стрем-

---

<sup>91</sup> С точки зрения М.Форшнера, это представление стоики могли почерпнуть из медицинской практики, где оно приобретает форму противопоставления правильного (справедливого, естественного – τὸ κατὰ φύσιν ) всему искусственно-принудительному, отклоняющемуся от естественного хода вещей (τὸ βίαιον). В этом случае природа (φύσις) выступает в качестве самодостаточного принципа, лежащего в основании вещей и не терпящего внешнего вмешательства. Задача медицины состоит в том, чтобы привести вещи в состояние согласия с природой (κατὰ φύσιν). См.: *Forschner M. Op. cit. S. 14–15.*

лениям и побуждениям и следование природе полностью совпадают. Для человека, как разумного существа, подобное совпадение невозможно. У человека для господства над влечениями добавляется разум, и в его случае соответствие природе есть соответствие разуму, который, по мысли стоиков, есть «управитель (τεχνίτης) влечения» (ФРС III (1) 178). Разумное существо способно дистанцироваться от собственных побуждений, оно может соглашаться или не соглашаться с тем, на что толкают его влечения.

В этой способности к сознательному выбору целей коренится свобода относительно сущего, на которое направлены его стремления, и свобода соглашаться или не соглашаться с порядком универсальной природы. Однако здесь же кроется и опасность ошибиться, «отпасть» от законов мирового целого и от требований собственной разумной природы. Все живое кроме человека прочно «встроено» в мировой порядок; совпадение сущего и должного гарантировано для всего живого, кроме человека. Но, благодаря той же свободе, он способен преодолеть зазор между тем, что он есть и тем, чем должен быть; преодолеть собственную ограниченность и подняться до соответствия законам универсальной природы.

В учении об οἰκείωσις реализуется очень важная для стоиков интенция – попытка показать, что само стремление к добродетели естественно для человеческого существа. Согласно стоической концепции, человек отличается от животного уже тем, что в его душе с самого рождения заложены некоторые зачатки разумного способа существования. Еще в детстве сквозь ткань инстинктивных влечений и чувственных восприятий в человеке просвечивают очертания будущих разумных принципов, основанные на врожденных, естественным образом сложившихся «зародышах мысли» (πρόβλημα). Об этом свидетельствуют такие авторы, как Плутарх и Диоген Лаэртий: по словам Плутарха, Хрисипп утверждал, что его учение о благе и зле «лучше всего согласуется с разумной жизнью и ближе всего к предварительным природным представлениям» (ФРС III (1) 69); Диоген Лаэртий пишет, что стоики натуралистически (φυσικῶς) мыслили о добре и зле (VII 53). Наиболее отчетливое изложение данной идеи мы встречаем у Цицерона в пятой книге трактата «О пределах блага и зла», в которой он сопоставляет стоические и перипатетические представления о природе и происхождении добродетели: «Природа таким образом сотворила силы человека, что они

представляются созданными для любой добродетели, и младенцы без всякого обучения подвижны подобием добродетелей, чьи семена они несут в себе как первоэлементы природы, с ростом которых образуется как бы росток добродетели... мы не без основания видим в детях то, что я назвал бы искрами добродетелей, от которых должен возгореться разум философа, чтобы следуя за ним, как за божественным проводником, достичь конечного предела, установленного природой» («О пределах блага и зла» V 43).

Человек, пока он мал, следует своим инстинктивным влечениям. Затем, как свидетельствует Цицерон, «...как только у него возникает понимание или, скорее, представление (*notio*), – у греков это называется *ἔννοια*, и он усматривает порядок того, что следует делать, и, если можно так сказать, согласие (*concordia*), это [согласие] он оценивает гораздо выше всего, что любил поначалу, и благодаря познанию и размышлению заключает, что как раз в нем сосредоточено высшее благо человека, достойное похвалы и стремления само по себе» (ФРС III (1) 188). По мере взросления человек начинает осознанно предпочитать из всего многообразия существующего то, что соответствует его природе и тем самым обладает для него определенной ценностью. Однако сами ценности носят лишь относительный характер и не имеют непосредственного отношения к добродетельной жизни. Высшее благо (добродетель, как жизнь, согласная с разумом) заключается не в стремлении к этим ценностям, но в правильном их выборе. С позиции высшего блага все объекты, к которым человек устремлен в силу своей природы, как и объекты, вызывающие отторжение, относятся к сфере «безразличного». Так от учения об изначальной расположенности, от постулирования внутренней целесообразности и согласованности действий всех живых существ стоики переходят к учению о конечной цели человека, о благе, добродетели, мудреце – к тому, что, собственно, и представляет собой моральную проблематику как таковую. Стоики пытаются представить переход от биологически обусловленной природы (животные, дети) к природе социальной (человек, как политическое животное), а от нее – к природе моральной (мудрец в качестве воплощения морального идеала) как некоторый стадийный процесс, в котором разум достигает все большей степени осуществленности. Каждая последующая ступень содержит предыдущую как бы «в снятом виде».

Хорошей иллюстрацией стоического понимания эволюции первичных природных стремлений живого существа – от животной адаптации к окружающим условиям до преследования им высших целей, поставленных перед ним его разумной природой, – служит 121-е Письмо Сенеки: «Но вы говорите, что каждое животное прежде всего приспосабливается к собственному состоянию; а поскольку главное в состоянии человека – разум, то человек приспосабливается к себе не как к живому существу, а как к существу разумному... У всякого возраста – свое состояние: у младенца одно, у мальчика – другое, у старика – третье... Так же, хотя состояние у каждого все время становится другим, приспособление к своему состоянию всегда одинаково» («Нравственные письма к Луцилию» СХХI 14–16). Очевидно, что качество природного (естественного) стоики соизмеряли с соответствующими контекстами его осуществления. Как известно, они допускали, что если для животного естественным будет бегство от опасности для спасения своей жизни («первичная склонность» на биологическом уровне), то для человека стремление к сохранению своей природы уже как природы *разумной* столь же *естественно* может выражаться в презрении к опасностям, грозящим ему потерей жизни. «Первичное влечение» к самосохранению в этом случае почти неузнаваемо трансформируется в свою противоположность – в отсутствие страха за свое существование и даже презрение к смерти. Точнее – стоический мудрец не презирает смерть, а относится к ней равнодушно как к природному явлению, которое столь же естественно для него, как и его жизнь, которую он стремится сохранить согласно своей «первичной склонности».

Рамки учения о «первичной склонности» охватывают не только первичное стремление всего живого к сохранению собственного существования и всего, что способствует его развитию, природную любовь к себе, но и любовь к себе подобным, естественную заинтересованность людей друг в друге. Стоики полагали, что в основании человеческой природы заключен своего рода социальный инстинкт: «и как нашими членами мы начинаем пользоваться, еще не зная, для какой надобности мы их имеем, так уже по природе объединены и назначены для гражданского сообщества. Если бы дело обстояло не так, не было бы места ни для справедливости, ни для доброты» (ФРС III (1) 66).

Природа заложила в животных и в людей стремление заботиться о потомстве. По мере развития разума эта природная любовь должна распространиться на все человечество.

В изложении стоической теории «первичной склонности», представленной в третьей книге трактата Цицерона «О пределах блага и зла», человек помещен в центр нескольких окружностей: первая окружность – он сам, вторая – его близкие и родственники, третья – государство, к которому он принадлежит и, наконец, для мудреца, воплощающего наивысшее развитие разума, – все человечество, весь космос, как «единый город и государство людей и богов» (ФРС III (1) 333). Цицерон утверждает, что начало процесса универсализации первичной расположенности субъекта к роду человеческому лежит в естественной любви родителей к своим детям, которое человек разделяет со всем живым (в нем, по словам римского моралиста, проявляется особая «сила природы»). Второе врожденное качество человека, сближающее его с некоторыми видами животных – это его социальное чувство, тяготение к сообществу со своими ближними. Цицерон выводит его из чувства любви родителей к детям. По словам Цицерона, из заложенного самой природой побуждения «любить порожденных нами» естественным образом «...вытекает, что между всеми людьми существует естественная взаимная приязнь, в силу которой люди, – именно потому, что они люди, – не должны чувствовать взаимного отчуждения» (ФРС III (1) 340). Это влечение достигает такой силы, что порождает особый род гражданских обязанностей<sup>92</sup> и приводит к примерам самопожертвования индивидуума в пользу рода.

Как отмечает М.Форшнер, в этом рассуждении Цицерона все не кажется очевидным, как именно мыслится переход от постулирования любви к родителей к детям и вытекающего из нее естественного социального инстинкта к интересам рода человеческого в качестве приоритетного объекта «первичной склонности»<sup>93</sup>. Важно то, что между этой формой исходного фундаментального отношения человека к самому себе (своего рода первичного эгоизма) и перечисленными выше естественными *социальными* устремлениями человека к своим близким и ко всему человечеству обна-

<sup>92</sup> О них говорится в первой книге «Об обязанностях» Цицерона, написанной под влиянием идей родоначальника Средней Стои Панетия Родосского.

<sup>93</sup> *Forschner M.* Op. cit. S. 158.

руживается существенный разрыв. В более поздних стоических, приписываемых им или близких к ним, текстах этот разрыв преодолевается привлекательной идеей концентрического расширения первичных «социальных» влечений человека от центра (индивидуального стремления к самосохранению) к периферии (альтруистическому интересу ко всему человечеству). Более последовательной и морально ориентированной версией концентрического движения души к единству со всем человечеством является концепция Гирокла. У него расширение пространства первичного социального стремления человека мыслится как задача, требующая от последнего сознательных (избирательных и разумных) моральных усилий. Заинтересованность индивидуума во всем человечестве должна стать моральным императивом, своего рода долгом перед идеей человечества: идеал «первичная склонность» индивидуума к самому себе как к живому существу (οἰκεῖωσις в форме стремления к самосохранению) будет полностью реализована тогда, когда это влечение с равной степенью интенсивности сможет распространиться на все человечество<sup>94</sup>.

Несмотря на универсалистские тенденции в стоической доктрине о природных влечениях человека, общим местом в историко-философской литературе, излагающей стоическое учение об οἰκεῖωσις, стало заключение об очевидной несовместимости представленных в ней типов (уровней) различения блага и зла. Первый из них – это присущее человеку врожденное, почти инстинктивное ощущение уязвимости своей биологической конституции. Оно лежит в основании осуществляемого субъектом первичного выбора между благоприятными и враждебными для его существования обстоятельствами жизни. В этом смысле человек мало чем отличается от животных; характерно, что одним из его качеств, которые стоики определяли как «первичное по природе» (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν), является своего рода социальный инстинкт человека как представителя универсального человеческого сообщества. Однако в данном случае мы остаемся на уровне биологических предрасположенностей человеческого существа, которые еще не выражают специфики его моральной природы. Подлинно моральное отношение к реальности складывается у человека только на основании

<sup>94</sup> См. *Ramelli I.* Hierocles the Stoic: Elements of ethics, fragments and excerpts / by I.Ramelli; transl. by D.Konstan. Atlanta, 1973. P. 90–93.

разума, способного различать благо и зло, и благодаря этому – выражать свое согласие или несогласие с имеющимися в его сознании представлениями.

Второй (собственно моральный) уровень различения доброго и злого, качественно отличающийся от первичных реакций субъекта, – это ценностная дифференциация феноменов человеческого существования, выражающаяся в акте суждения (согласия и несогласия). Именно здесь обнаруживается принципиальная особенность той формы «первичной склонности», которая свойственна исключительно человеку как разумному существу – его способность как к вынесению морального суждения, так и к воздержанию от него. Ее можно охарактеризовать как акт свободы субъекта, поскольку всякое разумное суждение осуществляется не в форме произвольного (инстинктивно-природного) движения души, а лишь в качестве осознанного действия ее ведущего (разумного) начала. Разумное суждение обособлено от первичных впечатлений как по времени (оно выносится не сразу: следует остановиться и подумать, прежде чем дать согласие), так и по своему ценностному содержанию, привносимому в них человеком. В свою очередь, животные, способные инстинктивно реагировать на внешние обстоятельства жизни, бессознательно избирая из них благие (благоприятные) факторы и отторгая злые (вредоносные), не расположены к разумным актам признания и непризнания.

На каждой из этих стадий мерилom правильности действий субъекта является их соответствие природе. Это означает, что индивидуум должен стремиться к тому, что способствует сохранению и развитию достигнутого им уровня организации, и отторгать все то, что может быть для нее разрушительным. Но если сфера применения понятия *каθῆκον* охватывается рамками учения о «первичной склонности», то идея долженствования, заключенная в данном понятии, восходит к понятию *φύσις*, рассматриваемому только в качестве биологической и социальной природы человека и тем самым не способному выступать в роли источника морального долженствования. Для подкрепления данного положения историко-философскими свидетельствами нам необходимо будет более детально остановиться на стоической традиции в понимании «надлежащего».

#### 4. Понятие «надлежащего»

По свидетельству Диогена Лаэртия, «Зенон первым дал надлежащему такое название, выведя его от слов “налегать на что-либо”» (κατά τινας ἦκειν – ФРС III (1) 493) и написал о нем отдельную книгу. Предложенная Зеноном этимология не совсем очевидна и допускает различные толкования<sup>95</sup>. Согласно словарю Лидделла-Скотта, слово καθήκον является субстантивированным причастием от глагола καθήκω, который имеет две основные группы значений: 1) нисходить, достигать, простираться, наступать; 2) подходить, соответствовать, подобать, приличествовать, надлежать<sup>96</sup>. Именно вторая группа значений эскизно очерчивает смысловое поле употребления данного понятия Зеноном. Забегая вперед, скажем, «надлежащее» есть нечто «налагаемое» природой, следующее ей, подобающее и приличествующее, – т. е. все то, что надлежит выполнять живому существу в силу его природы.

Само слово καθήκον (в том числе с оттенком долженствования) широко использовалось до Зенона в нефилософском словоупотреблении. Еще до возникновения стоицизма καθήκον становится синонимом таких терминов, как πρέπον (подобное, подходящее) и δέον (обязательное, необходимое, правильное), также служивших для целей выражения различного рода долженствования. В связи с этим приведем весьма примечательное рассуждение Г.Килба: «Не-

<sup>95</sup> А.А.Столяров отмечает, что, возможно, Зенон имел в виду и другое значение глагола καθήκω – «обязывать кого-либо к чему-либо» (Катэкон) // Античная философия: Энцикл. словарь / Отв. ред. М.А.Солопова. М., 2008. С. 209). В комментариях к данному фрагменту Э.Лонг и Д.Седли отмечают, что представленная Зеноном этимология термина «надлежащее» никогда не находила удовлетворительного объяснения в исследовательской литературе. В качестве примеров такого рода попыток они ссылаются на работы А.Дюрофа и А.Бонхёффера (*Long A.A., Sedley D.N. Op. cit. Vol. II. P. 356*). Бонхёффер переводит выражение κατά τινας ἦκειν как «то, что соответствует существу», считая ἦκειν парафразой εἶναι (*Bonhöffer A. Die Ethik des stoikers Epict. Stuttgart, 1894. S. 208*). Дюроф, критикуя Бонхёффера, предлагает следующее прочтение: «что-либо, подходящее кому-либо (в отдельных случаях)» (*Dyroff A. Op. cit. S. 312*). Э.Лонг и Д.Седли предлагают переводить эту конструкцию как «достигшее соответствия с определенным существом» (*Long A.A., Sedley D.N. Op. cit. Vol. I. P. 360*).

<sup>96</sup> *Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon / Ed. by S.T.Jones, with the assistance of R.MacKenzie. Oxford, 1996. P. 852–853.*

смотря на синонимичность, характер долженствования трех понятий – *πρέτων*, *δέον*, *καθήκον* – исходит из разных истоков. *Πρέτων* глубоко укоренен в “эстетическом воззрении” и потому выступает в качестве нормативного понятия преимущественно в риторике, пластике и архитектуре. *Δέον* берет свое долженствование изначально и преимущественно от судьбы, от необходимости. *Καθήκον* в поэзии и прозе, напротив, возводит свои действия к различным инстанциям – к закону, к совести, к обычаю, к приказу, к эгоизму, к альтруизму, в то время как стоическое *καθήκον*... исходит лишь из *φύσις*»<sup>97</sup>. Особо подчеркнем, что уже в нефилософском значении понятия «надлежащего» зафиксирован момент условности, не абсолютности его требований; среди инстанций, обеспечивающих долженствование, можно усмотреть не только закон и совесть, но и обычай, приказ, эгоизм и пр. Как мы надеемся показать в дальнейшем, эти моменты сохраняются и в том концептуальном осмыслении данного понятия, которое было предложено Стойей.

До Зенона слово *καθήκον* встречалось также и в философской литературе. М.Поленц и Ф.Дирльмайер возводят использование этого слова в значении, близком к стоическому, к перипатетической традиции – к этике Теофраста. Ф.Дирльмайер приводит три фрагмента, в которых Теофраст употребляет данное слово<sup>98</sup>, однако во всех трех случаях *καθήκον* используется в различных отношениях и не является устойчивым термином этики Теофраста. Суммируя все вышесказанное, Г.Килб заключает: «материально *καθήκον* термин общегреческий, формально – стоический»<sup>99</sup>. Таким образом, Зенон создал не само слово, но его новое значение, и он первым стал употреблять его в качестве специального термина для обозначения одного из ключевых понятий своего этического учения.

Чтобы понять круг значений термина «надлежащее», рассмотрим его основные дефиниции, встречающиеся непосредственно в этической доктрине стоицизма.

Первая группа определений распространяет сферу применения понятия «надлежащего» на все живое: и на человека, и на животных, и на растения.

<sup>97</sup> *Kilb G.* Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg, 1939. S. 43.

<sup>98</sup> *Dirlmeier F.* Die Oikeiosis-Lehre Teophrasts. Leipzig, 1937. S. 83.

<sup>99</sup> *Kilb G.* Op. cit. S. 43–44.

1.1. По свидетельству Диогена Лаэртия, «надлежащее» – это «действие, соответствующее природной организации (ἐνέργημα... ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον) [живых существ]» (ФРС III (1) 493). т. е. «надлежащим» является любая активность, любое движение, привычное, естественное для природной конституции живого существа, обнаруживающее фундаментальные свойства его природы.

1.2. Согласно Стобею, стоики определяли «надлежащее» как «последовательность» или «сообразность в жизни» (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ / ἐν βίῳ – SVF III 494). Применительно к разумным существам говорится о сообразности и последовательности в разумной жизни (βίος), применительно к неразумным природным созданиям речь идет о сообразности и последовательности в жизни как таковой (ζωή). Об этом свидетельствует Стобей: «все надлежащее имеет отношение также к неразумным существам, ибо и они совершают нечто сообразное их собственной природе» (там же). Как и в предыдущем случае, в этом определении подразумевается предельно широкое толкование понятия надлежащего, как действий или движений, свойственных всем живым существам и соответствующих их специфической природе. Причем эти действия образуют гармоническое единство, внутреннюю согласованность и целостность жизни.

Анализируя эту дефиницию «надлежащего», М.Форшнер поясняет ее следующим образом: принципом данного единства и последовательности движений «в растениях является фюсис в качестве вегетативной силы, в животных – псوخе в качестве влечения (ὄρμη), в человеке – душа в качестве избирающего логоса, который указывает влечению его направление и устанавливает характер его движения. Таким образом, мы видим, что καθήκοντα животных определяются в пределах ὄρμη; καθήκοντα человека определяются в пределах избирающего логоса, при этом не выходя за рамки общей дефиниции»<sup>100</sup>.

К этой же группе дефиниций следует отнести и приводимое Диогеном Лаэртием стоическое высказывание о том, что «надлежащее» относится к действиям, совершаемым в силу влечения (καθ' ὄρμην ἐνεργουμένων – ФРС III (1) 495). Данное определение исключает из сферы, охватываемой понятием «надлежащего», все растения, т. к. влечением обладают только животные и человек.

<sup>100</sup> Forschner M. Op. cit. S. 185.

В качестве примеров действий, свойственных всем живым существам, можно привести стремление к самосохранению, рост, питание, размножение и т. д.

Эта группа дефиниций позволяет заключить, что сфера применения понятия «надлежащего» не выходит за рамки учения о «первичной склонности» всего живого к тому, что способствует сохранению и развитию его природы. Данным понятием обозначается любая естественная деятельность живого организма, соответствующая его естеству и образующая гармоническое единство. Из чего М.Форшнер справедливо заключает, что говорить о взаимосвязи «надлежащего» с моральным долгом «очевидно бессмысленно»<sup>101</sup>.

Вторая группа определений «надлежащего» указывает на специфически человеческие действия.

II.1. По свидетельству Диогена Лаэртия, надлежащими являются действия, «которые повелевает совершать разум» (ἄσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν) (ФРС III (1) 495). Поскольку разумом обладает только человек, животные и растения исключаются из данной дефиниции, следовательно, речь идет о действиях, свойственных только человеку. В качестве примеров можно привести: чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей, заботиться о здоровье тела и органов чувств, создавать семью и заниматься политической деятельностью и др. Речь идет уже не только о биологической, но и о социальной природе человека. Соответственно, к перечню актов, совершаемых человеком как живым организмом, добавляются действия, «естественные» для человека как социального существа.

Различия между человеческими действиями и активностью других живых существ заключаются не только в более широком спектре целей человеческих влечений, но и в их характере. Во-первых, человеческое влечение всегда опосредованно размышлением и выбором, а значит, содержит опасность ошибки. Во-вторых (аспект, на котором настаивает М.Форшнер), человеческое влечение «опосредовано единством говорения и действия»<sup>102</sup>, единством поступка и языка. Избирающий разум (логос) изначально включен в это единство и сам же конституирует его. По словам М.Форшнера, «человеческая жизнь воплощает себя в среде языка, т. е. взаим-

<sup>101</sup> *Forschner M.* Op. cit. S. 185.

<sup>102</sup> *Ibid.*

ного, символически передаваемого соглашения. Обоснование человеческих целей, соответствующих природе, связано с языковой деятельностью и представлено в ней в форме соглашения»<sup>103</sup>.

Возникает вопрос, можно ли, исходя из приведенного выше определения, считать действия, подпадающие под понятие «надлежащего», относящимися к сфере морали?

С одной стороны, в этом определении подчеркивается момент соответствия человеческих поступков именно разумной природе. Как мы знаем, жизнь в соответствии с велениями разума и есть, по мнению стоиков, жизнь согласно добродетели, т. е. нравственное бытие в подлинном смысле этого слова. И значит, действия, на которые толкает нас разум, можно расценивать в качестве нравственно должных. Кроме того, глядя на приведенные примеры, трудно представить, что такого рода поступки не имеют никакого отношения к морали.

С другой стороны, если принять во внимание тот факт, что все эти проявления человеческой активности не выходят за рамки учения о «первичной склонности» и в основе своей присущи не только человеку, но и животным (забота о здоровье, о потомстве), что они направлены на достижение целей, значимых для человеческой природы как таковой (т. е. безразличны с точки зрения высшего блага), – то в этом случае трудно будет приписать подобным действиям статус нравственно должных.

Кроме того, чтобы ответить на поставленный выше вопрос, нужно определить, что следует подразумевать под словом «логос» в данной дефиниции.

Если мы будем иметь в виду логос, совпадающий с божественным, универсальным законом, то тогда необходимо будет признать, что понятие «надлежащего» выражает моральное должествование. Однако в связи с этим возникнет ряд сложностей: во-первых, будет довольно трудно объяснить соотношение катѣгов и катѣговца (последнее вне всяких сомнений выражает моральное действие). Во-вторых, мы будем вынуждены либо как-то обойти связь данного понятия с учением о «первичной склонности», либо должны будем признать, что категория долга распространяется и на животных, и на растения.

---

<sup>103</sup> *Forschner M. Op. cit. S. 190.*

Указанных затруднений можно избежать, если предположить, что под понятием «логос» в данном определении следует понимать не «верный разум» (ὀρθὸς λόγος), которым руководствуется мудрец, совершая нравственно-правильные действия, а логос как способность говорить, мыслить, избирать, которая присуща всем людям. Это логос, эквивалентом которого является «фюсис» в растениях и «псюхе» у животных. Подобное различие, впервые предложенное А.Бонхёффером<sup>104</sup>, поддерживается рядом исследователей стоической философии (А.Дюроф, М.Форшнер, Д.Цекуракис, Э.Лонг, Д.Седли и др.)<sup>105</sup>. Речь идет о разуме немудрого большинства, о дискурсивном разуме, способном выносить суждения о вещах и событиях, оценивая их как полезные или вредные, как обладающие ценностью или лишенные ее с точки зрения биологической и социальной природы человека. Но поскольку данная несовершенная форма логоса не причастна к подлинному знанию и ей неизвестно, что действительно обладает ценностью и соответствует человеческой природе, а что только кажется таковым, то отсюда следует, что подобного рода разумный выбор имеет лишь относительный смысл.

Исходя из вышеназванного различия, Д.Цекуракис считает, что формула «поступки, на которые толкает нас разум» должна быть интерпретирована следующим образом: «то, к чему побуждает людей здравый смысл»<sup>106</sup>. Согласно традиционному для античной философии различению знания и мнения, здравый смысл не может считаться достоверным источником знания. Следовательно, и действия, совершаемые в соответствии со здравым смыслом (надлежащие действия), не могут иметь статус нравственно должных.

II.2. «Надлежащим» следует считать «действие, имеющее вероятное/убедительное обоснование» (ὁ πρᾶχθὲν εὐλόγον ἀπολογία ἔχει – SVF III 494). Мало какое определение вызывало столько споров среди исследователей стоической этики, как эта короткая

<sup>104</sup> См.: *Bonhöffer A.* Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890. S.117; Die Ethik des stoikers Epictet. Stuttgart, 1894. S. 224–228.

<sup>105</sup> См.: *Dyroff A.* Op. cit. S. 142; *Forschner M.* Op. cit. S. 185–187; *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 23–25. *Long A.A., Sedley D.N.* Op. cit. Vol. II. P. 365. См. также о различении совершенного и несовершенного («потенциального») логоса в стоической философии: *Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории. М.–Харьков, 2000. С. 70–71.

<sup>106</sup> *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 24.

формула. Причиной спора является вопрос, как переводить слово εὔλογος, использованное в данном пассаже, – как «вероятное» или «убедительно (хорошо) обоснованное». Объясняется такой повышенный интерес к тонкостям перевода не столько мотивами филологического характера (с точки зрения филологии оба перевода одинаково корректны), но тем фактом, что каждая из версий содержит в себе «в свернутом виде» возможную интерпретацию соотношения морального и «естественного» в стоической этике.

В первой версии, которую представляют Р.Хирцель, Э.Грюмах, Г.Небель, Дж. Рист и др., акцент делается на знании, которым руководствуется действующий субъект<sup>107</sup>. Среди представителей данной позиции нет полного единомыслия, но в целом их трактовка сводится к следующему: не обладая истиной, не зная, что ему уготовано судьбой, конечное человеческое существо вынуждено довольствоваться лишь вероятными предположениями о результатах своих поступков и их последствиях. Соответствующие природе вещи, на достижение которых направлены надлежащие действия, не находятся полностью в нашей власти – следовательно, успех или неуспех действия невозможно с надежностью предвосхитить. Дж.Рист резюмирует эту позицию одной фразой: «Кажется, нет причин, почему слово εὔλογος не может относиться к вероятной эффективности поступка»<sup>108</sup>.

Более того, сложно оценить, соответствует ли это возможное действие целям универсальной природы (данный аспект в особенности акцентируется Э.Грюмахом и Г.Небелем). Не обладая истиной, не зная, что есть подлинное благо, невозможно ни выстроить правильную иерархию ценностей, ни определить, какому действию следует отдать предпочтение в данных сложившихся обстоятельствах. В этом случае единственное, что остается человеку, – совершать надлежащие действия, предполагая с определенной долей вероятности, что, поскольку такие действия содержательно соответствуют его человеческой природе, они увенчаются успехом и будут также соответствовать воле универсальной природы.

<sup>107</sup> Эту точку зрения впервые высказал Р.Хирцель. См.: *Hirzel R. Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Teil II. De finibus. De officiis. Abt. 1–2.* Leipzig, 1882. S. 55. Следует отметить, что названный в ряду сторонников позиции Р.Хирцеля Г.Небель считал, что между переводами «вероятностный» или «хорошо обоснованный» нет действительного противоречия. См.: *Nebel G. Op. cit. S. 449.*

<sup>108</sup> *Rist J.M. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 109.*

В качестве иллюстрации Г.Небель приводит следующий пример: крестьянин возделывает пашню, хотя он не уверен, пошлет ли судьба ему урожай. Возможно, его действия бесполезны и урожай не будет. И, тем не менее, ему следует продолжать делать то, что *надлежит* делать человеку – заботиться о себе и своей семье. Как пишет Г.Небель: «Поскольку он не знает, то ему не остается ничего другого, кроме как... придерживаться вероятно и реализовывать *κατὰ φύσιν*, в надежде исполнить тем самым волю Фюсис»<sup>109</sup>. Таким образом, Небель делает акцент не столько на том, что действие может достичь или не достичь своей природосообразной цели, сколько на том, что само это действие может оказаться соответствующим целям универсальной природы, а может и противоречить им.

Главным оппонентом вышеприведенной трактовки формулы *εὖλογος ἀτολογία* является А.Бонхёффер, с ним согласны, с некоторыми оговорками, А.Дюроф, М.Поленц, Г.Килб и др. С их точки зрения, слово *εὖλογος* следует переводить буквально, как «хорошо обоснованное»; следовательно, «надлежащее» – действие, оправданное разумом, имеющее убедительное обоснование. Это подтверждается тем, что в объяснениях, которые Диоген Лаэртий и Стобей прилагают к дефинициям «надлежащего», нет ничего, что указывало бы на вероятность. Таким образом, как разъясняет Д.Цекуракис эту позицию, когда стоик говорит: «Я поступил так-то и так-то, поскольку то, что я сделал, имеет *εὖλογον ἀτολογία*», он подразумевает, что сделал это не потому, что его поступок, по всей вероятности, будет иметь такие-то и такие-то последствия. Просто он имеет в виду следующее: «Я сделал то-то и то-то, потому что следовал моей природе как живого существа»<sup>110</sup>. т. е. «надлежащее» – это действие, необходимость выполнения которого разум оправдывает (обосновывает) тем, что оно направлено на природосообразные объекты и соответствует человеческой природе.

Исходя из данной интерпретации, «надлежащее» вполне можно отнести к моральным действиям. Когда А.Бонхёффер размышляет о надлежащих действиях, определяя их как «требования разума» и «веления божества»<sup>111</sup>, то эти же выражения с равным

<sup>109</sup> *Nebel G.* Op. cit. S. 449.

<sup>110</sup> *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 28.

<sup>111</sup> *Bonhöffer A.* Die Ethik des stoikers Epictet. Stuttgart, 1894. S. 195–196.

успехом можно применить и к нравственно-правильным действиям. Как замечает Д.Цекуракис, единственное, что в этом случае не ясно – зачем стоикам понадобилось вводить два разных термина для обозначения одних и тех же моральных действий. Такая трактовка может быть применима для Средней и Поздней Стои, в особенности для Эпиктета, который, по словам Д.Цекуракиса, «не сохранил строгого различения καθήκων и κατόρθωσις и использовал оба термина неразборчиво»<sup>112</sup>, но не для ортодоксального стоицизма. В ранней стоической традиции строгое различие обоих терминов подтверждается уже тем, что Хрисиппом были написаны две отдельные книги, посвященные понятиям καθήκων и κατόρθωσις. Кроме того, на это различие вполне недвусмысленно указывают свидетельства Стобея (ФРС III (1) 494, 499–500) и свидетельства Цицерона, изложенные в третьей книге его трактата «О пределах блага и зла» (III 59).

Этого затруднения можно избежать, если при переводе формулы εὖλογος ἀπολογία как «хорошо обоснованное» под логосом (как и в вышеприведенном определении надлежащих действий как действий, «которые повелевает совершать разум») понимать не «верный разум» мудреца, совпадающий с божественным логосом, а его низшую форму, которая не выходит за рамки учения о «первичной склонности» и задач сохранения и развития человеческой природы. Этот логос не может обладать устойчивым и систематическим знанием и не распространяется на сферу морали. В таком случае, если определение действия в качестве «надлежащего» обозначает то, что оно имеет для себя убедительное обоснование, тогда речь идет не о нравственном оправдании поступка, но о его целесообразности с точки зрения человеческой природы. Таким образом, квалифицируя действие как «надлежащее», разум должен доказать, что его целью, по выражению М.Форшнера, является то, «к чему всегда стремится человеческая природа в своих неизвращенных формах»<sup>113</sup>.

Однако каков критерий того, что данная цель нашего действия не является извращением человеческой природы? К чему может апеллировать подобная несовершенная форма разума? Только к сфере общего *мнения* о том, что есть человеческая природа, что

<sup>112</sup> Tsekourakis D. Op. cit. P. 29.

<sup>113</sup> Forschner M. Op. cit. S. 189.

ей соответствует, а что нет, – т. е. к сфере здравого смысла, к ценностям, общепризнанным в данном обществе, чьим источником является все та же «первичная склонность».

В этом случае на передний план выступает еще один аспект рассматриваемого определения «надлежащего», отмеченный М.Форшнером. Он пишет: «Если καθήκον определяется как то, что имеет εὐλογος ἀπολογία, то это, прежде всего, должно значить: целью такого рода действий является нечто, что должно иметь оправдание в диалоге, что может быть возведено к общепризнанным причинам, а именно, должно быть выводимо из них. То, что εὐλογος может иметь именно это, выступающее в дословном переводе значение (εὐ-λόγος = εὐ καλός ἐν τῷ διαλογίζεσθαι), закреплено в дефиниции Хрисиппа, переданной Галеном. К нему можно присоединить и замечание Цицерона, что officia играют роль предписаний (praescripta), а именно правил, распространяющихся на все институты общественной жизни»<sup>114</sup>.

Различение двух форм логоса позволяет не только четко отграничить сферу собственно добродетельных поступков от поступков, вытекающих из естественных склонностей живых существ, но и позволяет примирить обе версии перевода и интерпретации рассматриваемого нами определения.

Так, сторонники первой версии подчеркивают тот факт, что все надлежащие действия находятся в зависимости от судьбы как в отношении своей практической эффективности, так и в отношении своего совпадения с ее велениями. Действительно, если рассматривать надлежащие действия в перспективе законов универсальной природы, то все они будут иметь лишь вероятностный характер. Они опираются лишь на человеческие мнения о том, что следует совершать человеку, что соответствует его естеству, в чем заключается полезное для него. Лишь приведя свой разум в соответствие с универсальным разумом, лишь зная, что есть подлинное благо, можно определить, что следует делать, а что нет. Аналогичным образом обстоит дело и в стоической теории познания – с позиций достоверного знания одни мнения могут оказаться истинными, а другие ложными. Но если мы не обладаем подлинным знанием, то, находясь в сфере мнения, мы можем лишь с определенной долей вероятности предполагать, что то, что кажется нам истинным, и в самом деле является таковым.

<sup>114</sup> Forschner M. Op. cit. S. 190.

Сторонники второй версии перевода подчеркивают, что надлежащие действия носят не произвольный характер, но могут быть обоснованы разумом как целесообразные. Они направлены на объекты, влечение к которым заложено в нас самой природой. Если под разумом понимать не совершенную форму разума мудреца, способную оценивать оправданность поступков с точки зрения универсальной природы, а разум, основной функцией которого является определение того, что соответствует нашей природе как живых и общественных существ, а что – нет, то данная версия вовсе не противоречит предыдущей. Такой подход рассматривает надлежащие действия не в перспективе целей космического разума, но с точки зрения их соответствия или несоответствия задачам природных существ.

Суммируя все вышеприведенные дефиниции, мы можем заключить: понятие «надлежащего» в широком значении охватывает деятельность любого природного существа, которая «естественна» для его специфической природы, вытекает из этой природы и подчиняется принципу гармонического единства, исходного согласия всего живого с самим собой. Применительно к человеку (подчеркнем, что речь идет не о мудреце), надлежащими являются действия, которые соответствуют сущности человека как живого и общественного существа, направлены на достижение относительных «благ» или ценностей, т. е. того, что способствует сохранению и развитию его природы. У людей выбор ценностей носит не инстинктивный характер (как у детей и животных), но опосредован размышлением и языком; он должен быть оправдан в диалоге апелляцией к общепризнанным мнениям о природе человека (М.Форшнер). Надлежащие действия могут быть расценены как целесообразные с точки зрения здравого смысла, но не с позиций подлинной нравственности; их совпадение с целями универсальной природы носит лишь вероятностный характер. Действия, охватываемые понятием «надлежащего», взятые сами по себе, не могут играть роль морального должностования; они составляют сферу обязанностей, налагаемых на человека его социальной и биологической природой.

## ГЛАВА II. МЕЖДУ КИНОСАРГОМ И ЛИКЕЕМ

### 5. Кинические мотивы стоической этики

Хорошо известно, что основатель стоической школы финикиец Зенон был учеником киника Кратета Фиванского. Диоген Лаэртий рассказывает, что произошло это следующим образом. Читая в лавке книгу Ксенофоновых «Воспоминаний о Сократе», Зенон пришел в такой восторг, что спросил, где можно найти подобных людей. В это же время мимо лавки проходил Кратет; продавец показал на него и сказал: «Вот за ним и ступай!». С тех пор он и стал учеником Кратета (VII 2–3). А далее приводится весьма примечательный случай, один из ряда историй, которые способны многое поведать если не о реальных исторических отношениях между школами киников и стоиков, то, по крайней мере, о том, как эти отношения виделись в античности. Как пишет Диоген Лаэртий, Зенон «при всей своей приверженности к философии... был слишком скромнен для кинического бесстыдства. Поэтому Кратет, чтобы исцелить его от такого недостатка, дал ему однажды нести через Керамик горшок чечевичной похлебки; а увидев, что Зенон смущается и старается держать ее незаметно, разбил горшок у него в руках своим посохом – похлебка потекла у Зенона по ногам, он бросился бежать, а Кратет крикнул: «Что ж ты бежишь, финикийчик? Ведь ничего страшного с тобой не случилось» (VII 3). А спустя некоторое время Зенон ушел учиться философии к другим учителям – мегарику Стильпону и академикам Ксенократу и Полемону<sup>115</sup>.

<sup>115</sup> По свидетельству Нумения, после учебы у Ксенократа и Полемона Зенон «вновь предался кинизму у Кратета» (ФРС I 11).

Любопытно сопоставить этот случай с историями, которые рассказывали о Диогене Синопском и его несостоявшихся учениках. Когда некий человек захотел научиться у него философии, Диоген дал ему рыбу и велел в таком виде ходить за ним; но тот застыдился, бросил рыбу и ушел. Повстречав его позже, Диоген со смехом сказал: «Нашу с тобой дружбу разрушила рыба!» (Диог. Л. VI 36). В другом анекдоте вместо рыбы фигурирует кусок сыра ценой в пол-обола. Очевидно, что перед нами примеры кинической пайдеи, являющиеся одновременно и уроком, и испытанием. В обоих случаях те, кто пытался стать учениками Диогена, проверки не выдержали. Они не достигли должного уровня презрения к общественным приличиям, и именно это помешало им стать киниками.

Типологическое сходство вышеприведенных историй очевидно, и сам собою напрашивается вывод о том, что анекдот о Кратете и Зеноне – это история о том, как «стыдливость» Зенона помешала ему выдержать испытание и стать киником. Это значит, что Зенон мог в лучшем случае усвоить лишь некоторые из уроков, преподанных ему Кратетом, а в худшем – возникает вопрос, насколько вообще правомерно считать Зенона учеником киников, а значит и говорить о непосредственном родстве стоической и кинической школ.

Однако здесь возможна и иная интерпретация. Именно в силу более чем очевидного сходства данных историй мы можем предположить, что случай с Кратетом и Зеноном – не реальный исторический факт, а анекдот, в символической форме выражающий отношения между школами киников и стоиков, построенный по модели анекдотов о Диогене и его незадачливых учениках. В пользу данной версии говорит ситуация с еще одной легендой, рассказанной на этот раз Апулеем. Когда Кратет и Гиппархия на глазах у всех справляли в Портике свою «собачью свадьбу», Зенон подошел и прикрыл их плащом, чтобы оградить от посторонних глаз («Флориды» XIV)<sup>116</sup>. Одни исследователи вообще считают это свидетельство целиком и полностью скабрёзной выдумкой Апулея<sup>117</sup>, другие полагают, что за исключением роли, отведенной Зенону во

---

<sup>116</sup> *Socratis et Socraticorum Reliquiae / Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni. Vol. I–IV. Napoli, 1990. Vol. II. P. 532. (cap. V H. – Krates Thebanus, fr. 24).*

<sup>117</sup> *Dudley D. A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D. L., 1937. P. 43.*

всей этой истории, у нас нет оснований сомневаться в ее правдивости<sup>118</sup>. Но практически все ученые единодушны во мнении, что эта история имеет черты аллегории, призванной продемонстрировать крайнюю степень эпатурующей кинической распущенности в противовес «стыдливости» основателя стоицизма. Вердикт исследователей таков: историческая ценность свидетельства Апулея минимальна, но его идеологическое содержание весьма существенно<sup>119</sup>.

Античность знала о различии обеих школ, что аллегорически выражалось в рассматриваемых нами историях. Похоже, и сами стоики имели представление о подобном противопоставлении и даже обыгрывали его. Однажды, когда киник просил у него масла, Зенон сопроводил свой отказ словами: «Скажи-ка теперь, кто из нас бесстыднее?» (Диог. Л. VII 17). Но античность знала и о родстве этих школ (VI 104). Сами стоики говорили, что мудрец «будет киник, ибо кинизм есть кратчайший путь к добродетели» (VII 121). И уже в римский период стоической школы Эпиктет, описывая стоического мудреца, будет придавать ему кинические черты, и наоборот, рассказывая об истинном кинике, обрядит его в стоические одежды и сделает «сам запыленный вид его... чистым и привлекательным» («Беседы» III 22, 89).

Напрашивается вывод, что стоики – те же киники, но без их «бесстыдства». Однако возможно ли такое? Разве не своими эпатурующими выходками прославился Диоген Синопский? И что останется от кинизма, если вычесть из него все проявления вызывающе пренебрежительного отношения к правилам приличий и общественным нормам? Очевидно, что все то, что современники расценивали как киническое бесстыдство, не было самоцелью, но всего лишь средством. И тогда возникает вопрос, а могла ли эта цель быть достигнута иными способами и иными средствами? И, может быть, Зенон вполне хорошо усвоил урок кинизма, который преподавал ему Кратет, но облек результаты урока в совершенно иную форму.

При попытке ответить на вопрос о связи кинизма с философией стоиков перед нами возникает ряд проблем. Прежде всего, это столь же традиционная, сколь и неизбежная проблема источников по философии кинизма и Раннего стоицизма, с которой сталкива-

<sup>118</sup> Rist J.M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969. P. 62.

<sup>119</sup> Navia L.E. *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, 1996. P. 124.

ется всякий исследователь античной философии. Но когда речь заходит о кинической школе, возникает еще одно специфическое затруднение: кинизм является философией, в которой философский дискурс сведен к минимуму. Сохранился, например, известный рассказ: когда кто-то утверждал, что движения не существует, Диоген просто встал и начал ходить. Киники не столько объясняют свою философию, сколько демонстрируют ее самой своей жизнью: обычные повседневные дела, манера одеваться, есть, говорить становятся ее выражением и воплощением. Они умели одним жестом или фразой передать столько смыслов, что их объяснение и последовательное изложение потребовало бы не одного трактата. Киники, правда, записывали свои постулаты, в частности Антисфен, ученик Горгия, не был чужд и риторике. Однако кинизм более всех других типов философствования избегает чисто текстуального выражения. Как-то Гегесий попросил Диогена почитать что-нибудь из его сочинений. «Дурак ты, Гегесий, – сказал Диоген, – нарисованным фигам ты предпочитаешь настоящие, а живого урока не замечаешь и требуешь писанных правил» (Диог. Л. VI 48). В результате перед исследователем предстает обширное поле анекдотов, хрип, апофтегм и т. д., и всякая попытка вычленить их теоретическое содержание и изложить его на академическом языке кажется некоторого рода насилием над способом философствования, принципиально противопоставленным опытам такого рода. Тем не менее постараемся из множества сведений выбрать наиболее на наш взгляд существенные для понимания сходства и различия кинической и стоической школ.

Диоген Лаэртий утверждает, что на учения кинизма и стоицизма повлиял Антисфен: «По-видимому, именно он положил начало самым строгим стоическим обычаям... Он был образцом бесстрастия для Диогена, самообладания для Кратета, непоколебимости для Зенона: это он заложил основание для их строений» (VI 14–15). Антисфен был учеником Сократа и, говорят, для него не было большего удовольствия, чем находиться в обществе учителя и слушать его беседы, ради чего он каждый день проходил по восемь километров от Пирейского порта до Афин. Антисфен был рядом с Сократом до последних минут его жизни и присутствовал при смерти учителя. И даже, согласно легенде, был причастен к изгнанию Анита и смерти Мелета. Вполне вероятно, что переход Антисфена к кинизму был

связан с той трагедией и духовным переворотом, который он пережил после казни Сократа. У Сократа Антисфен научился твердости, выносливости и бесстрастию, а главное, тому, что только добродетель – единственное благо, к которому стоит стремиться. Он считал, что «достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний» (Диог. Л. VI 11).

Свои беседы с учениками Антисфен вел в гимнасии для нофов (неполноправных и незаконнорожденных) при храме Геракла. Гимнасий носил имя «Киносарг», что переводят как Белый или Зоркий пес; по одной из версий, отсюда и получила название киническая школа<sup>120</sup>. Сам Антисфен называл себя Истинным Псом и первым сделал внешними признаками кинической школы такие атрибуты социальных маргиналов, как сложенный вдвое плащ, который киники носили на голое тело в любую погоду, посох (чтобы ходить по дорогам и отбиваться от врагов) и суму для подаяний (Диог. Л. VI 13).

Характерной особенностью кинического учения было требование отбросить существующие нормы и обычаи. Начиная с Антисфена, киники считают, что мудрый человек в своем поведении

---

<sup>120</sup> Вопрос о том, кого следует считать основателем кинической школы, является достаточно спорным. Существуют доксографические свидетельства, согласно которым Антисфен учился у Сократа и был учителем Диогена Синопского. В свою очередь Диоген был учителем Кратета, у которого учился Зенон-стоик. Таким образом, выстраивается линия ученичества и преемственности Сократ–Антисфен–Диоген–Кратет–Зенон или иначе, Сократ–киники–стоики. Начиная с Гегеля, этой позиции придерживались Э.Целлер, Т.Гомперц, В.Виндельбандт и др., однако впоследствии ряд весьма авторитетных ученых подверг сомнению ее правомерность. Д.Дадли полагает, что свидетельства об ученичестве Диогена у Антисфена следует считать литературным вымыслом, возникшим в историческом интервале между Унесикритом и Эпиктетом. Причем среди основных причин появления этого вымысла Дадли называет стремление стоиков представить себя прямыми наследниками философии Сократа (*Dudley D.* Op. cit. P. 3). Ф.Сейер занимает более радикальную позицию, утверждая, что ни Антисфена, ни Диогена не следует связывать с киническим движением, поскольку настоящим его создателем был Кратет (См.: *Sayre F.* *Greek Cynicism and Sources of Cynicism.* Baltimore, 1948). Однако аргументы Дадли, Сейера и их предшественников не бесспорны и в свою очередь становятся предметом критики (см. об этом: *Navia L.E.* Op. cit. P. 16–22; *Нахов И.М.* *Философия киников.* М., 1982. С. 44–48).

должен руководствоваться не установленными людьми порядками, а законами добродетели (Диог. Л. VI 11), и, как мы знаем, презрение к общепринятым ценностям, начиная с внешнего вида и заканчивая речами и поступками, становится отличительной чертой кинической философии. У Антисфена можно найти и истоки некоторых представлений, которые позже столь демонстративно будет защищать Диоген, навлекая на себя упреки в пресловутом бесстыдстве. В нашем распоряжении есть ряд сюжетов, в которых Антисфен достаточно пренебрежительно относится к тому, что о нем говорят его сограждане. К примеру, узнав однажды, что Платон дурно откликается о нем, он сказал: «Это удел царей: делать хорошее и слышать дурное». Когда же кто-то сообщил ему, что его многие хвалят, он спросил: «Что же я сделал дурного?» (Диог. Л. VI 3, 8). Учитывая, что, согласно тому же Платону, стыд есть страх дурной молвы<sup>121</sup>, Антисфен, похоже, проявлял некоторого рода «бесстыдство», заключавшееся в независимости от мнений окружающих. Но дело, конечно же, не только в этом. Целый ряд дошедших до нас высказываний Антисфена демонстрирует его пренебрежение к традиционным ценностям афинского общества. Так, благородство происхождения, столь ценимое греками, не значит для Антисфена ровным счетом ничего. Высмеивая тех, кто кичился чистотой своей крови, Антисфен говорит, что они по своему происхождению «ничуть не родовитее улиток или кузнечиков»; превозносит труд, приводя в пример Геракла и Кира, нимало не заботясь о том, что один из них эллин, а другой варвар (Диог. Л. VI 1, 3); издевается над афинской демократией и религиозными культами и т. д.

В этике Антисфена следование добродетели предполагает не только свободу от власти традиционных идеалов и ценностей, но и свободу от влияния собственных побуждений и страстей. Большинство греческих философов с подозрением относились к физическому удовольствию, но позиция Антисфена в этом вопросе значительно более радикальна. Ему приписывают высказывание: «я предпочел бы безумие наслаждению» (Диог. Л. VI 3). Есть пассаж, в котором Антисфен говорит, что если бы ему попала сама Афродита, он поразил бы ее стрелой, а также называет любовь при-

<sup>121</sup> Платон. «Законы» 647e–647b; «Евтифрон» 12c. Это определение стыда рассматривает Аристотель в «Никомаховой этике» (IV, 15, 1128b10).

родным злом<sup>122</sup>. Но при этом он считает, что мудрец не будет избегать любовных связей, поскольку «только мудрец знает, кого стоит любить» (Диог. Л. VI 3), а также рекомендует сходитьсь только с теми женщинами, которые будут за это благодарны. По-видимому, Антисфен считал стремление к наслаждениям одним из главных препятствий на пути к добродетели как своей единственной цели. Однако он имел в виду не само наслаждение как таковое, а жизнь, подчиненную наслаждениям. Ведь подобная жизнь, ставшая непрерывным и отчаянным поиском удовольствий, по сути дела мало чем отличается от безумия.

В своей проповеди свободы и независимости духа киники не останавливались перед крайностями, о чем остались многочисленные свидетельства. Особенно отличился в этом Диоген Синопский, который своей жизнью продемонстрировал пример специфически кинического отношения к миру. Знаменитая легенда гласит, что дельфийский оракул на вопрос Диогена, что ему сделать, чтобы прославиться, посоветовал Диогену «переоценить ценности» (Диог. Л. VI 20). Сам Диоген понял ответ буквально – как призыв к подделке денежных знаков<sup>123</sup>. И лишь позже он понял истинный смысл пророчества, который заключался в том, чтобы перевернуть существующие нормы и ценности и заменить их жизнью *по природе* в ее простоте и неприязательности. Он говорил, что если «вместо бесполезных трудов мы предадимся тем, которые возложила на нас природа, мы должны достичь блаженной жизни; и только неразумие заставляет нас страдать» (VI 71).

Киническая литературная традиция видит в Диогене образ идеального киника – «небесную собаку», фигуру почти мифологическую, наподобие другого излюбленного героя кинических произведений – Геракла, и связывает с ним множество анекдотов и легенд, демонстрирующих невозмутимую последовательность, с которой Диоген воплощал в своей жизни идеал автаркии, самоограничения и презрения к общественным условностям. Подобно атлетам, демонстрирующим высшие достижения физической силы, ловкости и проворности, на какие только способен человек,

<sup>122</sup> Socratis et Socraticorum Reliquiae. Vol. II. P. 184. (cap. V A. Antisthenes Atheniensis, fr. 123).

<sup>123</sup> Греческое слово νόμισμα может переводиться и как «монета», и как «обычай, закон, общественное установление».

Диоген показал высшую степень свободы и независимости духа, доступную смертным. Повторяя слова Сократа, Диоген говорил, что «богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сродства с богами, – довольствоваться немногим» (Диог. Л. VI 105). Складывается впечатление, что вся жизнь Диогена представляет собой некий эксперимент или титанический поединок, который он ведет с самим собой, стремясь преодолеть в себе все, в чем нуждаются смертные. Как будто последовательно проверяя все «блага», от которых зависит обычный человек, он отбрасывает их одно за одним, стараясь свести к минимуму любые свои потребности.

Его учителями в этой битве становятся дети и животные, варварские народы и герои древности – все, в ком естество еще не испорчено установлениями общества. Глядя на мышшь, не нуждающуюся в подстилке, не боящуюся темноты и не ищущую мнимых наслаждений, он понимает, как ему следует жить. Он спит, где придется, на сложенном вдвое плаще или живет в пифосе при храме; выбрасывает свою чашку и миску для похлебки, увидев детей, которые прекрасно обходились без них; закаляет свое тело, упражняясь в способности переносить жару, холод и непогоду, и даже пытается есть сырое мясо, но не может его переварить (недаром он называет желудок Харибдой жизни) (Диог. Л. VI 22–23, 34, 37, 51).

Однако в человеческом сообществе все, что связано с телом и отпращиванием его элементарных естественных потребностей, сопровождается целым спектром табу и запретов, норм и предписаний. Но с точки зрения киников все эти нормы и предписания не имеют никакого отношения к добродетели и являются лишь сетями, опутывающими человека, вовлекающими его в зависимость куда более сильную и непреложную, чем требования его естества. К примеру, человек нуждается в пище так же, как и любое другое природное существо, но только человек обставляет удовлетворение этой потребности столькими условностями и запретами: он не просто ест, когда у него есть пища, но ест в определенное время, в определенных местах, определенным способом, и нарушение этих норм расценивается как порок. Киники приложили немало усилий для того, чтобы доказать, что все они не имеют ни малейшего отношения к добродетели, а их нарушения не являются злом, что и квалифицировалось их современниками как бесстыдное поведение.

Эти нормы различны в разного рода культурах, но все претендуют на то, чтобы считаться незыблемыми и неизменными. Так, для представителя современной европейской культуры уже не очень понятно, почему вид Диогена, завтракающего на площади, вызывал столь бурный ажиотаж, что вокруг него собирались толпы зевак, и вполне невинным выглядит его ответ на упрек, что он ест на площади: «Голодал ведь я тоже на площади» (Диог. Л. VI 58). Так же теперь для нас не совсем очевидно, почему пронести в руках через площадь рыбу, сыр или горшок похлебки – столь постыдное действие, что только киник оказывается на него способен. Но как только речь заходит о сексуальных нормах и табу, как и обо всем, что связано со смертью, выходки киников уже не кажутся нам столь безобидными. А ведь за всеми этими эпатазирующими поступками стоит все то же стремление показать, что соблюдение всех этих норм не есть добродетель, как и нарушение табу не есть порок.

У нас достаточно доксографических свидетельств того, что киники не считали незыблемыми никакие социальные запреты. Про Диогена известно, что «все дела совершал он при всех: и дела Деметры, и дела Афродиты... То и дело занимаясь рукоблудием у всех на виду, он говаривал: “Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот!”» (Диог. Л. VI 69). И даже считал, что это есть изобретение Гермеса, который преподавал подобный метод своему сыну Пану, когда тот блуждал день и ночь, не находя взаимности у нимфы Эхо. И если бы люди пользовались этим методом вместо брака, то не случилось бы массы бедствий. Троя не была бы взята и не погиб бы Приам<sup>124</sup>. Киники Кратет и Гиппархия также «соединялись... на глазах у всех»<sup>125</sup>. Кроме того, Диоген считал, что совершенно не важно, предавать ли тело покойника погребению и как предавать. Он не видит ничего дурного в том, чтобы украсть что-нибудь из храма, и даже в том, чтобы употреблять в пищу человеческое мясо, которое, по его мнению, мало чем отличается от любой другой пищи (Диог. Л. VI 73).

Как мы знаем, «стыдливый» стоик Зенон в своем «Государстве», описывая идеальное сообщество мудрецов, воспроизводит практически все скандальные положения кинизма. Он объ-

<sup>124</sup> Дион из Прусы (Хрисостом). «Диоген, или О тирании» VI 17–18; 20. Приводится по изд.: Антология кинизма / Изд. подгот. И.М.Нахов. М., 1984. С. 319.

<sup>125</sup> Секст Эмпирик. «Три книги Пирроновых положений», I 153. Цит. по изд.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. / Общ. ред. А.Ф.Лосева. М., 1976.

являет бесполезным весь общий круг знаний; запрещает строить храмы, суды и училища; отменяет деньги, собственность и брак; считает, что жены должны быть общими, и даже велит мужчинам и женщинам носить одну и ту же одежду, причем такую, которая не прикрывает полностью ни одну часть тела (Диог. Л. VII 32–33). Нет сомнения, что это была ранняя книга, написанная в то время, когда Зенон все еще был учеником Кратета. Часть более поздних представителей стоицизма пробовали корректировать ее или даже отрицать ее подлинность. Диоген Лаэртий приводит одно весьма характерное свидетельство, «будто те места из книг Зенона, которые казались стоикам неудачными, были вырезаны стоиком Афинодором, хранителем Пергамской библиотеки, но потом восстановлены» (VII 34). Судя по всему, речь идет о тех местах «Государства» Зенона, где он размышляет вполне в киническом духе о том, каковы должны быть порядки в государстве мудрецов.

У нас достаточно свидетельств тому, что другой стоический схолярх, Хрисипп, разделял взгляды Зенона, высказанные им в «Государстве». К тому же у Хрисиппа мы найдем массу утверждений, которые звучат вполне по-кинически, вплоть до допустимости при определенных обстоятельствах инцеста и канибализма<sup>126</sup>. Подобные представления у стоиков обозначались категорией «надлежащего по обстоятельствам». Допустимость в стоической этике действий, подпадающих под данную категорию, сложно объяснить, не обращаясь к кинической родословной философии стоиков. Многие исследователи считают данные положения стоической доктрины результатом влияния кинической философии, которая была характерна для ранних стоиков, но затем бесследно прошла. Однако появление уже в римский период Стои такого «кинизирующего» стоика, как Эпиктет, говорит о том, что полностью преодолеть эту «болезнь кинизма» стоикам не удавалось никогда. Недооценка этого факта, на наш взгляд, может серьезно исказить образ стоической этики (к этой проблеме мы обратимся в третьей главе).

<sup>126</sup> В корпусе текстов фон Арнима подобные фрагменты собраны в третьем томе под рубрикой *Супіса* – «Кинические высказывания» (SVF III 743–756). Название рубрики недвусмысленно выражает позицию в отношении соответствующих пассажей, разделяемую рядом исследователей стоической философии.

Если попытаться резюмировать основные положения кинической философии, оказавшие непосредственное влияние на этическое учение Стои, можно выделить следующие важные идеи: а) добродетель как жизнь в соответствии с природой; б) автаркия добродетели, независимость ее от всего, что обозначено как «безразличное» – только добродетель должна быть целью стремлений, только порок следует отклонять; в) принципиальное различие между мудрецами и профанами, которые являются своего рода безумцами; г) добродетели можно научить; д) этика как упражнение в добродетели (ἄσκησις).

В связи с этим возникает вопрос: если автаркия добродетели предполагает полное безразличие ко всему, что включается в сферу «безразличного», если нарушение всех культурных норм и запретов никак не «вредит» добродетели, то в чем же заключается добродетель? Мы находим у киников указания на то, что добродетельный человек следует природе, а не обычаю, не стремится к тому, что считает ценным большинство его неразумных сограждан, что мудрец свободен и независим от страстей и установлений общества. Но как же в таком случае кинические философы представляли себе позитивное содержание добродетели? Стоики унаследовали эту проблему кинической философии и дали ей свое специфическое решение (современные комментаторы стоической философии обозначают ее как проблему *материи* добродетельных действий).

Антитеза закон–природа (νόμος–φύσις), сформулированная еще софистами, в киническом учении получает новую интерпретацию. Лишь то, что соответствует природе, может считаться истинным, правильным и добродетельным. Всякое отклонение от природного, естественного поведения автоматически оказывается порочным и ложным – дымом, рассеивать который киники считали своим призванием. Все общепринятые социальные соглашения, обычаи, законы, правила приличия и т. д. должны быть счищены подобно ржавчине, покрывающей и разъедающей добротную породу. Стоики делают следующий шаг в развитии данной антитезы. Они, как и киники, считают предосудительным всякое отклонение от природы, но с одним существенным и принципиальным отличием: в сферу природного и естественного у стоиков попадает и социальная природа человека. Для стоической мысли человек есть существо общественное.

Впрочем, и у киников не так все просто. Было бы неверным считать, что они выступают против общественных установлений и культуры как таковой: не самоотрицание культуры, но переоценка ее фундаментальных оснований; не отказ от законов и обычаев, но их перечеканка. Диоген отрицает эллинскую культуру, традиции и религию, противопоставляя ей то обычаи варварских народов, то Золотой век Кроноса, а то и вовсе пример детей и животных. Он пытается саму природу представить как истинный закон и обычай. Привычкам и укладу эллинов киники противопоставляли нерасчлененность и цельность природы, которая не просто дает нам норму и образец поведения, но в своем движении и самораскрытии выступает как законосообразное начало. Киники считают, что достаточно убрать все наносное, случайное, порожденное неразумием людей, и раскроется сама природа в своей чистоте и благодати. Стоики, на первый взгляд, лишь несколько иначе расставляют акценты, но общая картина в результате этого кардинально меняется.

Итак, теперь мы знаем, что стояло за «стыдливостью» Зенона – отрицание кинического эпатажа, признание относительной ценности предметов, обозначаемых как «предпочитаемые», т. е. всего того, что диктует человеку его биологическая и социальная природа и что в идеальной форме должно быть представлено в истинных общественных законах и установлениях.

Стоиков часто упрекали в том, что, признавая существование относительных «благ» или ценностей в качестве материи добродетели, они тем самым ставят добродетель в зависимость от того, что добродетелью не является. Как ни странно это звучит, но этот упрек можно адресовать и киникам. Своим подчеркнутым отрицанием социальных условностей и приличий киники парадоксальным образом утверждают их в качестве предмета, достойного подобного отрицания. Борясь с социальными нормами и установлениями, самым фактом своей борьбы и неприятия они фактически признают эти социальные условности чем-то, достойным столь ожесточенной борьбы и критики. Если внимательно присмотреться, то можно увидеть, что этика кинизма (так же, как и стоическая этика, хоть и неявным образом) проводит определенное различие внутри сферы безразличного. Для киников слава, богатство, знатность и прочее не просто безразличны для достижения добродетели, но и вредят ей, приобретая тем самым статус «отрицательных

ценностей» (или «непредпочитаемого» в терминологии стоиков). «Предпочитаемым» же в киническом смысле становятся труд, бедность, безвестность, сила, выносливость, вплоть до парадоксального высказывания Диогена, что презрение к наслаждениям само есть высшее наслаждение (Диог. Л. VI 71). Происходит не столько «перечеканка» традиционных ценностей, сколько их «переворачивание». Пожалуй, едва ли не единственная школа, которая стремилась сохранить *полное* безразличие к безразличным вещам, не пытаясь вводить никакой ценностной дифференциации внутри сферы безразличного, – это скептицизм. Да и то в чистом виде это, вероятно, удавалось лишь Пиррону. Согласно скептической логике, если жизнь и смерть, слава и богатство и прочее безразличны для достижения блаженства, то не имеет принципиального значения, стремиться ли к ним или избегать их.

Когда-то Фалес сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. «Почему же ты не умрешь?» – спросили его. «Именно поэтому», – ответил Фалес (Диог. Л. I 35). Похоже, стоики, усвоив кинический урок автаркии добродетели, мыслят схожим образом. Можно бороться с условностями и приличиями, а можно соблюдать их, *как будто* они имеют какое-то значение, но только *как будто*. Возможно, именно в этом и заключалось открытие, сделанное Зеноном, и, наверное, именно это различие и фиксировали современники, когда говорили о «стыдливости» Зенона и «бесстыдстве» киников. И если это так, то в ответ на вопрос Кратета «Куда же ты бежишь, финикийчик?» Зенон мог бы ответить: «От Киносарга к Портику».

## 6. Аристотель и стоики о понятии цели

О внутреннем родстве концепций Аристотеля и стоиков в античности было хорошо известно. Один из наиболее серьезных оппонентов стоической доктрины академик Карнеад говорил, что различие между этическими концепциями стоиков и перипатетиков сугубо терминологическое. Цицерон в трактате «О пределах блага и зла» даже утверждает, что по всем важнейшим вопросам своего учения стоические мыслители следуют за перипатетиками, но «не воздают достойной благодарности тем, у кого они что-то

заимствуют» («О пределах блага и зла» IV 13). И хоть подобная позиция представляется все же чересчур категоричной, тем не менее следует признать, что значение аристотелевской традиции в натурфилософии и этике стоиков трудно переоценить. Еще сложнее указать, в каких разделах стоической доктрины ее влияние сказалось сильнее, а где воздействие перипатетизма на стоическую философию (и, прежде всего, на ее практическую часть) является не столь очевидным, поскольку стоики восприняли аристотелевскую философию в очень широком объеме. Мы попытаемся выделить некоторые специальные темы этического учения Аристотеля, особенно значимые для стоической традиции.

Для Аристотеля, как и для стоиков, в добродетельной деятельности заключается назначение человека, реализация совершенства его природы. С одной стороны, мораль представляет собой реальность человеческой жизни, непосредственно и естественно вытекающую из природы человека и мира. В самой природе человека заключено нечто такое, что позволяет ему стать нравственным существом и заставляет стремиться к добродетели. Но с другой стороны, в обеих концепциях добродетель оказывается результатом сознательных усилий человека – задачей, требующей мобилизации всех его сил. Как пишет А.А.Гусейнов, «сама нравственная задача возникает только потому, что природа человека реализуется не спонтанно, не самопроизвольно, что переход природных возможностей индивида в действительность его бытия опосредован разумом, сознательными решениями. Актуализация своего назначения становится для индивида сознательным и в этих пределах индивидуально ответственным актом»<sup>127</sup>.

### **Природные основания добродетели в учении Аристотеля**

В «Физике» Аристотель разделяет все сущее на то, что происходит по природе, и на то, что обусловлено иными причинами (II, 1, 192b8). В этом различении неявно проступает отличие «природных» явлений от всех иных: все происходящее «по природе» обладает основанием своей деятельности и истоком своего существования в самом себе и не является продуктом внешних ему фак-

---

<sup>127</sup> Гусейнов А.А. Античная этика. С. 156.

торов. Подобного рода объекты в самих себе имеют начало своего движения и покоя. Отличительным признаком того, что существует «по природе», или естественно, является тот факт, что начало происходящего с ним движения и покоя содержится в нем самом. А то, что образовано посредством искусства (τέχνη), не содержит в себе врожденного стремления к изменению («Физика» II, 1, 192b10–15). В данном контексте τέχνη выражает благоприобретенную способность к действию, внешним образом участвующую в нем. При всех своих достоинствах искусство (умение) не является первичным свойством субъекта, а зависит от внешних условий и приобретает путем навыка.

Важно то, что речь идет или о продуктах самопорождения, или о результатах творческого акта: «природные» существа содержат в самих себе некое внутреннее стремление к какому-либо изменению, а не получают этот импульс со стороны иного творческого субъекта (отношение мастера к продукту его творчества). «Самодвижение» естественного объекта представляется как некое органическое явление, своего рода самовозрастание его природы из него самого. В этом случае можно говорить не только о задатках каких-либо свойств, заложенных изначально в самом объекте, но и об их динамической актуализации. Тогда природный объект не столько «учится» быть тем-то и тем-то, сколько *естественно* выражает себя или развивается в соответствии с заложенной в него программой. Соотношение между природой и искусством выступает в виде оппозиции между «естественным» и «искусственным» аспектами его бытия (прирожденным и навязанным, свободным и принудительным в нем). Названное различие имеет существенное значение и для понимания задач, решаемых аристотелевской этикой, – в частности, для выяснения процесса формирования добродетельного строя души и выявления того, что в данном процессе является природным (врожденным, естественным), а что зависит от усилий самого человека.

Аристотель рассматривает мир как единое упорядоченное целое, в котором всякий процесс направлен к определенной цели (τέλος)<sup>128</sup> и каждый предмет заключает в самом себе собственное

<sup>128</sup> Как отмечает Н.П.Гринцер, в греческом τέλος заключается сложный семантический комплекс, в котором «соединена семантика цели, предельной границы и внутренней завершенности». Этот термин предполагает не только опреде-

назначение и стремится его реализовать. Речь идет не только об искусственных предметах, созданных в результате сознательной и целенаправленной деятельности человека – ремесленника или художника. В случае искусственных вещей цель, которую они несут в себе, задана извне создавшим их человеком и полностью совпадает с их назначением, ради которого они и были сотворены. Всякое естественное образование само в себе обладает целью, которую Аристотель определяет как «то, ради чего», или благо («ибо благо есть цель всякого возникновения и движения» – «Метафизика» I, 3, 983a30)<sup>129</sup>. Иными словами, всякое природное создание в мире – камни, растения, животные, человек – стремится к благу, понятому как совершенство его собственной природы. В человеческой деятельности также «всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу» («Никомахова этика» I, 1, 1094a)<sup>130</sup>. В этом контексте в самом общем виде добродетель можно определить как «наилучшее состояние» («Большая этика» I 4, 1185a35), соответствие некой вещи своему назначению, показатель реализации в ней ее собственной природы.

Аналогичным образом в «Никомаховой этике» Аристотель определяет цель человеческой жизни как стремление к высшему благу и, в соответствии с традиционным для античности представлением, отождествляет его со счастьем, замечая, что и философы и широкая публика единодушны в этом вопросе (I, 1, 1094a20, 1095a15). Но не только предшественники и современники Аристотеля разделяли представление о единстве блага, счастья и цели человеческой жизни – эта идея задала определенную концептуальную схему, в рамках которой будут разворачиваться практически все этические дискуссии последующей эллинистической философии. И так же, как и во времена Аристотеля, фундаментальные рас-

---

ленное целеполагание, но и идеи совершенства, самодостаточности, полноты и законченности, как достижения естественной цели или предела. (*Гринцер Н.П.* Римский профиль греческой философии // *Цицерон Марк Туллий.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 24.)

<sup>129</sup> Цит. по: *Аристотель.* Метафизика / Пер. А.В.Кубицкого // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. / Ред. В.Ф.Асмус. М., 1976.

<sup>130</sup> Здесь и далее (за исключением специально оговоренного случая) цитаты из «Никомаховой этики» приводятся в переводе Н.В.Брагинской по изд.: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. / Общ. ред. А.И.Доватура. М., 1984.

хождения между школами будут возникать относительно вопроса, что следует подразумевать под счастьем. Для Аристотеля, как и для стоиков, решение этой проблемы следует искать в человеческой природе, в том, что отличает человека от всех иных существ.

Все природные создания имеют свое назначение (*ἔργον*) – всем свойственна некоторого рода деятельность, соответствующая их специфической природе. Подобно тому, как у каждой части человеческого тела, будь то глаз, рука или нога, есть определенная функция, так и у человека в целом есть назначение, выражающееся в деятельности, к которой он предназначен своей природой. Рассматривая отличие человека от прочих живых существ, Аристотель приходит к выводу, что его специфическое назначение – «деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения» («Никомахова этика» I, 6, 1098a5), и именно в ней заключается его добродетель. Следовательно, высшее благо для человека состоит в деятельности его души согласно добродетели. Еще определенной эта мысль выражена в «Большой этике», в которой Аристотель говорит, что цель, счастье и высшее благо заключается в добродетельной жизни (I, 4, 1184b25–30). Тем самым оказывается, что высшая цель задана человеку объективно и заложена в самой его природе. Как отмечает А.А.Гусейнов, «добродетельный опыт поведения не отменяет, а продолжает и реализует объективную телеологию человеческого существования»<sup>131</sup>. Но при этом обнаруживается еще один аспект проблемы, имеющий существенное значение для понимания аристотелевской трактовки добродетели.

Принципиальное отличие человека от иных созданий природы заключается в том, что у природных живых существ (растений и животных) их цель – достижение естественной зрелости и проявление полноты и совершенства присущей им природы – реализуется как бы «автоматически», бессознательно. Тогда как для человека достижение соответствия своему природному предназначению требует сознательных усилий, навыка и определенной дрессуры. Только совершая добродетельные действия, человек становится добродетельным – поступая мужественно, он становится мужественным, поступая справедливо – справедливым. Добродетель – не просто свойство характера, выработанное привычкой поступать

<sup>131</sup> Гусейнов А.А. Античная этика. С. 163.

определенным образом, но устойчивый склад души, выражающийся в поступках. Так, «...воздерживаясь от удовольствий, мы становимся благоразумными, а становясь такими, лучше всего способны от них воздерживаться» («Никомахова этика» II, 2, 1104a30–35). Иными словами, нравственная добродетель достигается благодаря привычке совершать определенные поступки морального порядка и выражается в такого рода действиях, хотя к ним и не сводится.

Таким образом, перед нами встает проблема, на которую обращает внимание Аристотель и с которой мы уже сталкивались при изложении стоического учения о нравственно-правильных действиях. Как пишет Аристотель, «поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» («Никомахова этика» II 3, 1105b5). Подобно тому, как в искусствах можно «сделать что-то грамотно и случайно, и по чужой подсказке, но [истинным] грамматиком будет тот, кто, делая что-то грамотно, делает это как грамматик, т. е. согласно грамматическому искусству, заключенному в нем самом» («Никомахова этика» II, 3, 1105a20), так и в добродетели важны не только сами поступки, даже если они справедливы, благоразумны, мужественны и т. д., но то, *как* они совершаются. Само совершение этих поступков должно обладать тремя качествами: во-первых, поступок должен быть осуществлен сознательно, во-вторых, избран преднамеренно и ради самого поступка и, в-третьих, – уверенно и непоколебимо, т. е. в соответствие с устойчивым складом души («Никомахова этика» II, 3, 1105a30). Эти характеристики добродетельных действий у Аристотеля во многом совпадают со стоическими определениями нравственно-правильных действий, которые мы привели в первой главе.

Аристотель утверждает, что «ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (ἐθίζεῖν) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх... Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно» («Никомахова этика» II, 1, 1103a20–25).

В целом материал сочинений Аристотеля, посвященный этической проблематике, показывает, что философ в самой моральной практике обнаружил сферу проявления традиционно сложившихся в обществе и со временем устоявшихся стандартов поведения, своего рода моральных привычек. Добродетель тоже должна стать привычной – непрерывно воспроизводя в своем поведении моральные стандарты, субъект в полном смысле слова «приучается» вести себя правильно. Как известно, Аристотель различает два вида добродетелей – этические и дианоэтические (мыслительные). По способу своего формирования оба вида добродетели мало отличаются друг от друга – и те, и другие требуют обучения и повторения; ведь, как настаивает Стагирит, они не врождены нам от природы. Обе разновидности добродетели имеют между собой то общее, что и та, и другая, практически повторяясь в человеческих действиях, ведут нас к нравственному совершенству благодаря тому, что становятся привычными для нас, превращаясь в нравственный навык. Видимо, Аристотель в данном случае разделял два вида «приучения», соответствующие названным добродетелям, – дидактическое (школьное, в том числе и философское) и «по привычке», естественным образом, из опыта повседневной жизни. Это не препятствовало такого рода знанию становиться предметом рефлексии и морального наставления (в эллинистическую эпоху для этого существовала особая дисциплина – паренетика), а потом снова кристаллизоваться в привычные формы поведения.

Однако, указав, что добродетели существуют в нас «не по природе (φύσει) и не вопреки природе» (τὸ παρὰ φύσιν) («Никомахова этика» II, 1, 1103a25), Аристотель, тем не менее, не отказывается от терминов, тесно привязанных к природным основаниям человеческой жизни: усвоение названных добродетелей «естественно» для человеческого существа (τεφικῶσι ἡμῖν). Нам остается предположить, что, так или иначе, человек обладает «предрасположенностью» к добродетели по самой своей природе, пусть даже (вопреки киникам) в практике добродетели выражается прежде всего социальная природа человека. Добродетель может рассматриваться как своего рода потенция человека или, скорее, человеческой природы. Но чем тогда отличается добродетель как потенциальное природное свойство человека от добродетели как объекта «обучения» (διδασκαλία), «приучения» (ἐξ ἔθους), «привычки» (ἥθος)? Во всех

перечисленных случаях мы имеем дело с одной и той же «природой»: сначала как врожденной способностью души, а потом – как моральной субстанцией, требующей для своего осуществления определенной социальной дрессуры в соответствии с устоявшейся в обществе нормативной моральной базой (речь идет о комплексе социальных добродетелей, представленных прежде всего в «Никомаховой этике»).

Для понимания смысла различения отдельных аспектов аристотелевской «природы» в данном случае важно именно противопоставление понятий потенции и акта в перипатетической традиции: добродетель представляет собой определенный род деятельности души, ее актуальную самореализацию (добродетель есть не способность, а устой или сложившийся склад души, ἔξις – «Никомахова этика» II, 4, 1106a10). Различие складов души в соответствии с нормами блага и зла происходит в моральной практике, где требуется осознанный выбор между противоположными нравственными началами. Поэтому, когда Аристотель говорит, что нравственные добродетели не врождены нам по природе, «ибо ничто природное не может приучиться к тому, что ему чуждо» («Никомахова этика» II, 1, 1103a20)<sup>132</sup>, он имеет в виду следующее. Если бы добродетель в ее ценностной определенности была нам задана изначально, человеческая душа не смогла бы совершать сознательный выбор в пользу блага или зла, т. е. выбирать что-то из того, что ей чуждо *от природы*. Очевидно, что в этом случае человек или был бы уже природно добродетельным (еще до всякого выбора в пользу блага, ведь добродетель есть совершенный, т. е. благой склад души), или точно так же произвольно порочным. Подобная структура природных моральных качеств делала бы их неотличимыми от физических свойств вещей, которыми те обладают по своей природе: камень должен падать – в этом его природная добродетель, а огонь – устремляться вверх, тем самым занимая свое природное место; это касается всех природных элементов. Тогда

<sup>132</sup> οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται (Aristoteles. Opera / Ed. I. Bekker (Academia Regia Borussica). Vol. II. Berolini, 1831. P. 1103a). В переводе Н.В.Брагинской: «ибо все природное не может приучаться [ἐθίζειν] к чему бы то ни было» (курсив наш. – П.Г.) несколько сглаживается острота противопоставления естественно врожденного и благоприобретенного свойства, или склада души (Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 78).

любое обучение (приучение) как усвоение чего-то иного по сравнению с природной склонностью души могло бы рассматриваться ею как навязывание чуждого для нее навыка.

Подтверждением нашего заключения о двух аспектах добродетели может служить следующий фрагмент из «Никомаховой этики»: «Природная (φυσική) добродетель соотносится с добродетелью в собственном смысле слова (κυρία). Действительно, всем кажется, что каждая [черта] нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения, однако мы исследуем некое иное “добродетельное”, [или “благо”], в собственном смысле слова, и такие [добродетели] даны иным способом [нежели от природы]... Когда же человек обрел ум, он отличается по поступкам [от неразумных детей и зверей]; и [только] тогда склад [души], хотя он и подобен [природной добродетели], будет добродетелью в собственном смысле слова» (II, 13, 1144b5–15). По Аристотелю, этот вид добродетели развивается при участии рассудительности. Природные стремления (импульсы) сами поддаются оформлению и могут под устойчивым воздействием разумной части превратиться в добродетельные расположения и устои души, ведь «[повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои» («Никомахова этика» II, 1, 1103b20). Здесь сам Стагирит отличает «природную добродетель» как несобственную принадлежность души от «настоящей», подлинной добродетели.

Безусловно, отдавая приоритет в формировании добродетельных устоев и расположений души разумным (осознанным, сознательно и социально мотивированным) началам в человеке, в другом своем этическом труде – «Большой этике» Аристотель, критикуя этическое учение Сократа, так же говорит о том, что всякому человеку уже от природы присущи добродетели, и что человеку от природы свойственно стремление к совершенности чего-то смелого и правого без всякого предварительного рассуждения (I, 34, 1197b35). В данном случае важно то, что Стагирит отвергает сократовский интеллектуализм именно за невнимание Сократа к вполне определенной суверенности иррационального элемента в моральной жизни субъекта. Для Аристотеля моральное качество поступка оказывается несводимым

к его рациональной мотивации, которая, как считалось, должна была бы придавать нравственному действию его ценностную определенность. Аристотель не соглашается с идеей Сократа о том, что добродетель – это рассуждение, ведь по Сократу смелые и справедливые поступки не могут иметь морального смысла (пользы), если человек не ведает, что есть добродетель на основании разумного рассуждения. Аристотель же утверждает, что моральный смысл заложен в нас самой природой, в силу существования в человеке своего рода естественного морально мотивированного стремления, проявляющегося в субъекте помимо всякого разумного суждения.

По мнению Аристотеля, современные ему философы судят более здраво, чем Сократ: они полагают, что добродетель – это способность совершать прекрасные дела, соответствующие правильному рассуждению (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*)<sup>133</sup>. Но, с точки зрения Аристотеля, и такая позиция не совсем верна: «Ведь человек может совершить справедливый поступок без выбора и без знания о том, что такое прекрасное, но действуя по какому-то нерассуждающему порыву (*ὀρμῇ ἀλόγῳ*), причем его поступок [может быть] правильным и соответствовать правильному рассуждению» («Большая этика» I, 34, 1198a10–15)<sup>134</sup>. Резюмируя эту полемику, Стагирит предлагает собственное определение добродетели: «порыв к прекрасному, соединенный с рассуждением» (*μετὰ λόγου*) («Большая этика» I, 34, 1198a20). Правда, сам же Аристотель умеряет этот естественный моральный порыв, приводя его в необходимое единство с разумом (порыв не может помимо разума стать добродетелью – «Большая этика» I, 34, 1198a5) с той целью, чтобы порыв и разум, будучи двумя самостоятельными элементами действия, соединившись воедино, превратились в «совершенную добродетель».

<sup>133</sup> Это определение добродетельных действий дословно совпадает с одной из ключевых дефиниций нравственно-правильного действия у стоиков: *κατ'ὀρθῶς* есть действие, совершаемое согласно «верному разуму» – *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* (SVF III 501).

<sup>134</sup> Цитируется с добавлением фрагмента на древнегреческом языке по изданию: Аристотель. Большая этика / Пер. Т.А.Миллер // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. / Общ. ред. А.И.Доватура. М., 1984.

## Учение о цели в этике Аристотеля

Целью всякого искусства и учения, поступка и сознательно-го выбора, как полагал Аристотель, является благо или высшее благо. Благо есть то, к чему всё стремится. Различия начинаются с целей, которые люди перед собой ставят: «Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей» («Никомахова этика» I, 1, 1094a5). Поскольку целей много, а люди часто рассматривают определенную цель в качестве средства для достижения другой, то очевидно, что не все цели являются конечными, другими словами, совершенными (τέλειον). Как полагает Аристотель, среди целей (благ) существует определенная ценностная градация – они различаются по степени их совершенства. «Наивысшее же благо представляется чем-то совершенным» («Никомахова этика» I, 5, 1097a25).

Цель, которую мы преследуем саму по себе, будет считаться более совершенной, чем та, к которой стремятся только как к средству для решения других задач. Такой целью прежде всего считается счастье – оно избирается ради него самого и никогда ради чего-то другого. Как уже говорилось, счастье определяется Аристотелем как высшее благо и наделяется таким качеством, как самодостаточность (αὐτάρκεια). Такого рода цель человеческой деятельности обладает специфическими свойствами – она составляет конечную цель стремлений субъекта, охватывает весь период человеческой жизни и, по возможности, предполагает реализацию всех благ, достойных избрания. Таким образом, Аристотель дает некое общее, формальное определение целей человеческой деятельности и самого понятия счастья.

Высшее благо, или счастье, обладает и иным, более конкретным содержанием. В этом случае нужно принимать во внимание назначение человека, его способность совершать определенные действия, соответствующие его задачам. Предназначение человека – это деятельность души, согласованная с суждением. Вместе с тем, Аристотель определяет человеческое благо как «деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее полной» («Никомахова этика» I, 6, 1098a15). Очевидно, что добродетелью души является деятельность в соответствии с разумом.

Таким образом, этическое учение Аристотеля, представленное в первой книге «Никомаховой этики», телеологично в двух разных смыслах. В первом случае Аристотель оперирует формальным понятием эвдемонии как цели любого рода человеческих действий; во втором он останавливается на субстанциальном смысле понятия счастливой жизни, которое основывается на идее о природных функциях человеческого существа.

Остановимся на первой версии. Она опирается на представление о счастье как единой цели, завершающей множество различных действий. Понятие счастья у Аристотеля включает в себя идею целостной жизни как единой структуры, в которой каждое отдельное звено (человеческое стремление) складывается в некоторую целостность. Важно то, что в этом случае нет необходимости выделять какой-то исключительный образ жизни как соответствующий такому пониманию счастья.

Другая телеологическая конструкция в этике Аристотеля апеллирует к природе человека или к его природным функциям. Она подразумевает наличие некоторой *единственной* цели стремлений человека как разумного существа, превосходящей все остальные его предназначения в соответствии с самой его природой. Это предполагает субстанциальное понимание оснований добродетельной деятельности человека.

Именно вторая из этих версий оказалась наиболее близка стоикам. Сущность их концепции составляет особое понимание разумности человеческой природы, лежащее в основании понятия «естественной склонности». Важное значение для стоической телеологии имеет мысль Аристотеля о том, что человек реализует в своей деятельности некоторый замысел природы относительно него самого и характера его деятельности, к которой он призван природой, подобно тому, как флейтист – к игре на флейте, а ваятель – к созданию скульптур. Именно такого рода естественное призвание человека – быть разумным существом – реализуется в его добродетели. Осуществление этой «функции» как субстанциального содержания его призвания составляет высшее благо, или счастье человека.

В связи с этим можно вспомнить то обстоятельство, что, по мнению Сократа, его этическое учение не только касается каждого человека, но и обращено к каждому. Он рассчитывал на то, что

разум, присущий всем людям, обладает такой силой воздействия на них, что способен определять оценочные суждения, несмотря на индивидуальные различия людей. Аристотель, напротив, не принимал такую посылку и потому не считал, что его этическая концепция имеет своей целью воздействовать на каждого, хотя она может иметь отношение ко всем людям.

Применительно к стоической теории такое понимание вещей можно охарактеризовать как выделение субъективного аспекта в субстанциальной версии концепции счастья, когда мы имеем дело с теми или иными индивидуальными перспективами его реализации. Другими словами, описанная выше объективистская теория цели человеческих стремлений у стоиков предполагает возможность существования некоторой единой субстанциальной основы всякой цели, сохраняющейся во всех ее субъективных вариациях.

### Стоическое учение о цели

Т.Энгберг-Педерсен, ссылаясь на свидетельства Стобея, утверждает, что для понимания стоического учения о цели и его связи с учением о цели Аристотеля существенное значение имеет различие, которое стоики проводили между телами и предикатами<sup>135</sup>. В исследуемом фрагменте Стобей утверждает, что, по словам стоиков, существует «различие между достойным избрания и подлежащим избранию... между достойным стремления (ὀρεκτόν) и подлежащим стремлению (ὀρεκτέον), между достойным желания (βουλητόν) и подлежащим желанию (βουλητέον), между достойным принятия (ἀποδεκτόν) и подлежащим принятию (ἀποδεκτέον). Достойными избрания, стремления, желания и [принятия являются] блага. А полезное подлежит избранию, стремлению, желанию] и принятию, поскольку это предикаты, которые сопутствуют благам. Ведь [на деле] мы выбираем то, что подлежит выбору, желаем того, что подлежит желанию, и стремимся к тому, что подлежит стремлению. И наши избрания, стремления, желания, а также влечения возникают на основе предикатов. При этом, конечно, мы выбираем

<sup>135</sup> См.: *Engberg-Pedersen T. The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. P. 78–83.

ем обладание разумностью или здравомыслием, но, разумеется, не “быть разумным” или “быть здравомыслящим”, поскольку это бес-телесные предметности и предикаты» (ФРС III (1) 91).

Различие между вещами и предикатами обозначается через глагольные суффиксы -τος и -τεος, правда, как отмечает Т.Энгберг-Педерсен, оно не всегда выступает на поверхность. В целом их фундаментальное отличие имеет онтологический смысл – суффикс -τος связан с вещами, а -τεος – с предикатами. В приведенном фрагменте добродетель «разумность» («разумение», φρόνησις) выступает в качестве примера того, что может иметь отношение к выбору. Разумность может мыслиться как вещь, поскольку выражает определенное состояние (πὸς ἔχον) человеческого ума (души). Эта «вещь» может попасть в поле зрения, поскольку она так или иначе причастна к ситуации поиска (стремления), иначе ее нельзя было бы назвать αἰρετόν, т. е. объектом выбора. Но иногда в действительности не она является тем, что мы выбрали. То, что составляет предмет выбора и звучит как αἰρετέον, представляет собой нечто другое и выражается в глагольной форме. В данном случае (в процитированном фрагменте из Стобея) речь идет о двух непосредственных объектах выбора: «быть разумным» (τὸ φρονεῖν) и «обладать разумностью» (φρόνησιν ἔχειν).

Из этих примеров Т.Энгберг-Педерсен делает два вывода. Во-первых, непосредственным объектом стремления является пропозициональная сущность, прежде всего потому, что она оказывается интенциональным объектом стремления (выбора) или желания. В терминах стоической онтологии она понимается как предикат, поскольку выражается в некоторой глагольной форме. Во-вторых, непосредственным интенциональным объектом стремления (выбора) является предикат, связанный с человеком, совершающим акт выбора таким образом, что он сам становится соответствующим субъектом такого предиката. Непосредственным объектом выбора (τὸ αἰρετόν) является то, что совершающий его человек становится другим (φρόνιος – разумным), совершает то или иное действие (действует в соответствии с φρόνησις) или обладает тем или иным качеством (φρόνησις – качеством разумности). При таком истолковании различие приведенных выше суффиксов наполняется значимым смыслом, поскольку тогда суффикс -τος оказывается отнесенным к какой-то вещи как к объекту предполагаемого действия

(в этом случае – акта выбора), в то время как суффикс -τεος может быть отнесен к самому предполагаемому действию (не исключая при этом самой вещи, на которую направлено действие).

Когда говорится, что объект или вещь выбраны нами (αἰρετόν), то в этом случае основное значение имеют сами выбранные нами предметы, а то, что мы с ними будем делать, представляется вторичным. И наоборот, если мы говорим, что какой-то объект достоин выбора (αἰρετέον), самым важным оказывается то, что следует с ним делать, а факт существования самого этого объекта оказывается вторичным. Как указывает Т.Энгберг-Педерсен, если следовать такому проводимому стоиками различению, то всякий выбор, а в целом и всякое стремление, оказывается связанным с тем, что можно назвать интенциональным объектом, соответствующим некоторому состоянию нашей души, совершаемому нами действию или нашему обладанию каким-то предметом. Сам выбор, как полагали стоики, обладает интенциональной природой<sup>136</sup>.

В соответствии с положениями стоической логики, предмет (τέλος) всякого стремления будет обладать предикативным смыслом, в то время как цель (σκοπός) представляется как материальный объект. Ведь когда человек хочет достичь счастья, целью его стремления, очевидно, является некое телесное состояние (само тело). В стоической теории жизнь определяется как телесное образование, поэтому жизнь, соответствующая природе и рассматриваемая как «телос», может существовать только тогда, когда она связана с сопровождающим ее предикатом. Таким предикатом станет «жизнь в соответствии с природой» (ὁμολογουμένως ζῆν), являющаяся в подлинном смысле предметом человеческих стремлений. Располагая «телос» в предикативной сфере, стоики идентифицируют его на основании двух близких друг другу определений: как «предел стремлений, с которым соотносится все прочее» (ФРС III (1) 3) и как «то, ради чего [делается] все прочее, а оно само не [делается ни] ради чего» (ФРС III (1) 2). Очевидно, что эти определения достаточно близки к пониманию счастья у Аристотеля.

В то же время стоическое представление о счастье имеет и существенные отличия от аристотелевского. У стоиков, как утверждает Т.Энгберг-Педерсен, «телос» отличается как от понятия

<sup>136</sup> Engberg-Pedersen T. The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. P. 84–87.

«счастье», так и от понятия «счастливая жизнь». И то, и другое определяется стойками как тела – это касается как телесного ума, пребывающего в определенном состоянии (πὸς ἔχον), так и целокупной жизни, складывающейся из отдельных действий, производных от расположений такого рода ума. Особый взгляд стоиков на цели человеческой деятельности заключается в том, что они рассматривали «телос» в качестве предиката, имеющего прямое отношение к расположениям ума и жизненному статусу человека, совершающего свой выбор и проявляющего те или иные стремления. Это всегда чей-то «телос» и он всегда вписан в выбор и акты отдельно взятого индивидуума. Он составляет важный субъективный аспект понимания блага в стоицизме.

Как утверждает Т.Энгберг-Педерсен, описанная выше субъективная или индивидуальная составляющая учения о благе допускает две возможные интерпретации. Первая и более доступная пониманию версия напрямую связывает объективистскую доктрину «телоса» с многообразием субъективных избирательных тактик и предпочтений, актуально присутствующих в действиях отдельных людей. В ней можно проследить движение от первичного стремления (животного или человеческого происхождения) к утверждению «телоса» в специфически человеческом выражении, при этом последний почти логически выводится из первого. Как оказывается, можно увидеть в нашем «телосе» результат первичного стремления, которое как бы извне внедрено в наши действия. Нам следует только выразить личное согласие на присутствие такого рода цели наших стремлений, поскольку мы оказываемся уже изначально расположенными к принятию заложенной в этой схеме ценностной шкалы, хотим мы того или нет<sup>137</sup>.

Рассматривая соотношение других приведенных Стобеем понятий, Т.Энгберг-Педерсен замечает, что выражения «быть счастливым» (τὸ εὐδαιμονεῖν) и «достичь счастья» (τυχεῖν) обозначают предикаты, в тексте они фактически отождествляются. В этом случае понятие τέλος противопоставляется понятию σκόλος, которое мыслится как телесная сущность. Быть счастливым не означает ничего телесного, но лишь сопровождает телесное. И наоборот, концепты «счастье» и «счастливая жизнь» под-

<sup>137</sup> Engberg-Pedersen T. The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. P. 89.

разумевают нечто телесное. Возвращаясь к понятиям «телос» и «счастье», можно прийти к выводу, что поскольку «быть счастливым» (τό εὐδαιμονεῖν) мыслится как «телос», его нельзя перевести как «быть счастливым». Скорее, оно означает «стать счастливым». Точно так же «телос» означает не «обладать счастьем» (εὐδαιμονίαν ἔχειν), а скорее, «достигать счастья». Ведь «телос» является не вещью, но предикатом, и при этом предикатом, фигурирующим только в специфических контекстах, связанных с актами выбора, желания и т. д. Иными словами, будучи единственным объектом стремлений и желаний человека, которые в конце концов должны получить свое полное осуществление, «телос» всегда пребывает в будущем времени относительно любого стремления и желания, и не реализуется в настоящем.

Во второй версии можно было бы предположить, что стоики больше уделяют внимания процессу индивидуального выбора и размышления и прямо пытаются ответить на вопрос о том, как соотносятся между собой, с одной стороны, многообразные формы индивидуального выбора и предпочтения, а с другой – та единственная и верная форма поведения, в существование которой стоики верили не меньше, чем Аристотель. С точки зрения Т.Энгберг-Педерсена, эта идея составляет основное содержание фрагмента 85–89 седьмой книги трактата Диогена Лаэртия.

Каким же способом могли стоические философы отстоять свое внутренне убеждение в том, что множество субъективных позиций различных индивидуумов могут быть все-таки сведены к одной объективной установке? Э.Лонг утверждает, что предельным логическим основанием человеческих действий является не первичный животный импульс, а скорее природа, лежащая в основании самого этого импульса. Это не природа каждого отдельного существа, а всеобщая Природа как телеологический принцип всякого стремления и законосообразности, обладающая при этом еще и ценностным смыслом: «природа в стоицизме является в первую очередь и прежде всего нормативным, ценностным и, можно сказать, моральным началом»<sup>138</sup>. Таким образом, как полагает Э.Лонг, в идее человеческого «телоса» как природного образования с самого начала было заложено нормативное содержание.

<sup>138</sup> Long A.A. The Logical Basis of Stoic Ethics // Long A.A. Stoic Studies. Cambridge. 1996. P. 137.

В статье «Греческая этика после Макинтайра и стоическое сообщество разума» Э.Лонг обращается к понятию «естественная склонность» (οἰκείωσις), которое он связывает с идеей природы, но при этом понимаемой как человеческая природа, которая раскрывается в качестве «внутреннего критерия, голоса разума, телеологического принципа, существующего в нашей природе с целью оптимальной организации человеческой жизни»<sup>139</sup>. Такого рода «естественность» первичной расположенности человека представляет собой следствие божественного провидения, управляющего миром, частью которого мы являемся. Автор задается вопросом, не является ли это выражением чисто теологической доктрины, и отвечает на него отрицательно. По его мнению, Хрисипп призывает нас связывать факт божественного управления миром с «сообществом разума». И хотя это сообщество имеет своим основанием совершенство бога или космической природы, оно не является внешним для человеческих существ, поскольку разум оказывается их общим достоянием<sup>140</sup>. Или еще выразительней: «Сущность стоицизма состоит в том, чтобы встраивать собственные ресурсы индивидуума... в гармоничную структуру рациональных принципов и мотивов действия. Практически этого можно достичь путем включения самого себя в сообщество разума», что с необходимостью предполагает допущение того факта, что «мы биологически структурированы как человеческие существа, обладающие врожденным телосом»<sup>141</sup>.

Эти же мысли повторяются в работе Э.Лонга и Д.Седли: «...телеологический и физический базис, на который опирается стоическая этика, позволяет найти один из ответов на... вопрос, почему совершенная разумность может совпадать с моральным благом? Такова природа бога, сказали бы стоики, а человеческие существа, будучи “частичами” бога или всеобщей природы, предназначены к тому, чтобы достигать своего совершенства в такого рода благе»<sup>142</sup>. Кроме того, обращаясь к проблеме оснований стоической этики,

<sup>139</sup> Long A.A. Greek Ethics After MacIntyre and The Stoic Community of Reason // Long A.A. Stoic Studies. Cambridge. 1996. P. 176.

<sup>140</sup> Ibid. P. 159.

<sup>141</sup> Ibid. P. 197.

<sup>142</sup> Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources, With Philosophical Commentary. 1987. Vol. 1. P. 374.

Э.Лонг и Д.Седли утверждают, будто стоики настаивали на том, что природа, обладая провиденциальным могуществом, устанавливает нормы или ценности, вместе с физическим устройством существ, которые эти ценности создают<sup>143</sup>.

Природа сотворила животных таким образом, что их первичное влечение, направленное на самосохранение, является целесообразным в том смысле, что этот импульс сам по себе соответствует и реально служит некоей цели, которую природа замыслила. Эта целесообразность живого существа еще более подкрепляется появлением у него разума, поскольку в этом случае разум выступает как некий мастер, осуществляющий первичный замысел природы. Что касается того, какое отношение имеют практические навыки и поведение человека в тех или иных жизненных ситуациях к его «телосу», то, по мнению стоиков, сам «телос» не может сохранять себя. Речь идет о другом – нужно довести до полноты (восполнить) врожденную способность человека к осуществлению целесообразных действий, служащих цели самосохранения, которая вложена в него природой. Это и означает жить «в согласии с природой», что существенно отличается от тезиса о «следовании природе». Такое понимание характера поведения человека предполагает, что собственная функция разума, постигающего объективные факты, будет заключаться в том, чтобы контролировать свои стремления, управлять ими, какими бы они ни были.

Против телеологической трактовки стоической этики, представленной в вышеперечисленных работах Э.Лонга и Д.Седли, а также в работах Б.Инвуда, М.Форшнера и др., выступает Т.Энгберг-Педерсен. С его точки зрения, внеценностной опорой, выходящей за пределы первичного стремления – любви к себе, является не имманентная телеология природы, но разумное осознание себя. Ссылаясь на текст Цицерона («О пределах блага и зла» III 16), Т.Энгберг-Педерсен приходит к выводу, что в акте самосознания (у Цицерона – *sensus sui*, ощущения себя) нет необходимости в присутствии какой-либо природной основы для ценностных определений. По его мнению, «ценностный компонент первичного влечения (*ὄρμη*) оказывается логически производным и зависимым от того, что само по себе ценностным содержанием не обладает, т. е. от определенной

<sup>143</sup> Long A.A., Sedley D.N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources, With Philosophical Commentary*. P. 352.

формы самосознания, включенной в восприятие»<sup>144</sup>. Этот компонент практического разума не имеет отношения к чему-либо внешнему – он самодостаточен и независим, ни на что вне себя не полагается и сам по себе является достойным выбора.

Таким образом, перед нами две версии в понимании оснований стоической этики. Первая предполагает в некотором роде внешнее по отношению к специфическим формам человеческой практики целеполагание со стороны природы. Сама природа закладывает в человека систему ценностей, которая реализуется в физических законах. Человек уже задним числом обнаруживает, в чем заключается его благо. Вторая версия исходит из понимания человеческого «телоса» как следствия самой практической деятельности человека, основы которой заложены в нем изначально. При этом она остается вполне натуралистической концепцией, поскольку в ней речь идет о верном понимании «естественного» развития человеческих стремлений. Важно то, что ценностный смысл практической деятельности, включенный в контекст «телоса» и стремлений, составляет внутреннее содержание самой человеческой практики и вытекает из нее. Более того, можно утверждать, что в стоической теории не говорится ни о каких предельных ценностных основаниях (предпосылках) практического разума человека ни внешнего, ни внутреннего порядка.

\* \* \*

С точки зрения стоиков, как и с точки зрения Аристотеля, все живое стремится реализовать свою собственную природу. Специфическая природа каждого существа выступает в качестве его онтологической и аксиологической нормы (образца), реализовать которую оно стремится в максимальной полноте и совершенстве. Это и есть благо и добродетель, как соответствие всякого живого существа своему назначению. Но тем самым можно сказать, что все живое стремится к добродетели. Поэтому, чтобы сказать, в чем заключается благо и добродетель того или иного субъекта, нужно знать, в чем заключается его специфическая природа, что ему свойственно и что именно он должен в себе реализовать. Для

---

<sup>144</sup> Engberg-Pedersen T. Op. cit. P. 72.

Аристотеля человек – в первую очередь существо разумное и polisное, и этим обусловлено его назначение. Стоики сделали следующий шаг: для них человек не только носитель биологической и социальной природы, но, что более важно, – существо, которое способно и которое должно подняться над обеими природами ради еще более высокой, универсальной космической природы.

Как мы видели, Аристотель выделяет добродетели низших уровней – природные добродетели детей и животных и природные добродетели стремящейся части души взрослого, обладающего разумом человека. Сами по себе они не являются добродетелями в собственном смысле слова, они лишь выступают показателями степени соответствия своему назначению определенных способностей, заданных неразумной природой. Но есть и добродетели в собственном смысле слова, т. е. добродетели, которые являются показателем совершенства его предельных возможностей – способностей к разумной и политической деятельности. Высшая природа в человеке не отменяет его низшей природы со свойственными ей добродетелями. Счастье человека, реализация его предназначения видится Аристотелю как раскрытие и совершенство всей полноты его сущности, иерархической упорядоченности и согласованности его способностей. Но речь идет именно о человеческой природе и о человеческом благе – таком, которое люди в силах реализовать в своей собственной жизни.

Стоики надстраивают над этими двумя уровнями третий – уровень универсальной космической природы, подняться на который для человеческого существа означает стать другом богов, гражданином общего града богов и людей. Фактически речь идет о наличии божественной природы в человеке. Этот мотив звучит и в этике Аристотеля, но именно стоики акцентировали на нем внимание и довели его до логического предела. Философы Стои пытаются, с одной стороны, представить мораль как нечто непосредственно и «естественно» вытекающее из человеческой природы, а с другой – поднимают мораль на такую высоту, что она оказывается изъятой из эмпирической реальности и выходит за пределы «естественного» и социального бытия человека.

## ГЛАВА III. ДВЕ СФЕРЫ СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

### 7. Две этики или одна?

Рассмотрев основные положения и понятия стоической этики и ее историко-философский контекст, мы можем констатировать: этическая доктрина Стои содержит некую двойственность, прослеживающуюся на всех уровнях и во всех основных частях учения. Особенно рельефно эта двойственность обнаруживается в представлениях стоиков о ценностях и высшем благе и, следовательно, в учении о действиях<sup>145</sup>.

С одной стороны – усиленно акцентируемый и последовательно проводимый сократически-кинический тезис о том, что лишь добродетель является благом и лишь порок является злом; что все вещи и состояния, которые обычные люди привыкли считать благами, безразличны для нравственной жизни. Из этого тезиса вытекает, что единственным долгом и целью человеческой жизни может являться лишь следование добродетели и совершение действий, в которых воплощается совершенный строй души. Стоическое учение о цели, о добродетели и пороке,

---

<sup>145</sup> См. об этом: *Forschner M.* Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 196–197; *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 1–3; *Reiner H.* Der Streit um die stoische Ethik // *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* Bd. 21. Heft 2. 1967. S. 261–281; *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. С. 212–219.

о нравственно-правильных и порочных действиях, о страстях и о мудреце, как высшем воплощении идеала, образуют вполне целостное этическое учение. Оно представляет мораль как сферу того, что зависит от нас, от нашего согласия привести свой разум в состояние соответствия божественному логосу. Если рассматривать стоическую этику исключительно под таким углом зрения, фактически видя в ней продолжение кинического учения, то логично было бы предположить, что стоики, сохраняя верность исходной ригористической установке, полностью исключают из своего поля зрения все то, что они отнесли к сфере «безразличного». Все, кто рассматривает стоическую этику, руководствуясь подобной точкой зрения, обвиняют Зенона и его учеников в непоследовательности и внутренней противоречивости их системы.

С другой стороны, этика Стои содержит учение о ценностях, которое с первого взгляда мало отличается от перипатетической доктрины о душевных, телесных и внешних благах, и утверждает соответствие этих ценностей человеческой природе. Эта часть стоической этики, так же как и в предыдущем случае, может быть представлена в качестве особой сферы, включающей в себя учения о «первичной склонности» и ее объектах, о «предпочитаемом» и «непредпочитаемом», о направленных на них надлежащих и ненадлежащих действиях. В контексте данной версии стоической этики перед человеком стоит задача исполнять то, что требует его природа живого и общественного существа, и уклоняться от всего ей противоречащего. Иными словами, ему следует все более твердо, устойчиво и неизменно исполнять все надлежащие действия и не допускать ненадлежащего. Учитывая то обстоятельство, что к «надлежащим» относятся такие поступки, как почитание родителей, забота о ближних, служение отчизне и т. д., вполне логично предположить, что данные действия являются выражением долга человека перед самим собой и перед обществом.

В учении о предпочитаемых «благах» и «надлежащих» действиях заключено кардинальное отличие стоической этики от кинической, и в нем же содержится один из наиболее критикуемых моментов доктрины стоицизма. Как пишет Д.Цекуракис: «Действительно, очень легко не понять этот центральный пункт стоической этики. Так как стоики постоянно повторяли, что только

добродетельность характера (*καλόν*, *honestum*) есть истинное благо, можно предположить, что в своей этике они коснутся исключительно этого “блага” и тех способов, при помощи которых оно может быть достигнуто. Однако они посвятили огромную часть своей философии рассуждениям о вещах, которые, с точки зрения строгого соблюдения их собственной доктрины, являются безразличными, и провели большую часть своего времени, особенно поздние стоики, в написании работ, содержащих рекомендации о том, как достичь подобных вещей (*praescepta*)»<sup>146</sup>.

Как уже говорилось, наиболее радикальную позицию по вопросу об относительных «благах» внутри стоической школы занял Аристон Хиосский, который фактически упразднил необходимость разделения вещей безразличных на предпочитаемые и непредпочитаемые, объявляя целью человеческой жизни *безразличное* отношение (*ἀδιαφορία*) к безразличному (*τὸ ἀδιάφορον* – SVF I 360). Тем самым Аристон Хиосский отказался от всякой классификации действий в соответствии с их содержанием, т. е., по сути, упразднил всю сферу надлежащих действий и «благ», на которые они направлены. А.А.Столяров в связи с этим отмечает, что позиция Аристона проясняет до последней степени одну из тенденций стоической этики – показать, что только благо, или добродетель, может служить предметом нравственного целеполагания, и, таким образом, между добродетелью и пороком нет ничего «среднего». Правда, Аристон платит за это совершенным забвением другой, для стоиков не менее важной интенции – показать, что само стремление к добродетели является естественным побуждением человека<sup>147</sup>.

Фактически в стоической этике возникают две особые, если не сказать отдельные, сферы действий, две различно ориентированные теории: сфера *κατορθώματα* – действий в соответствии с высшим благом, и сфера *καθήκοντα* – действий, направленных на достижение относительных «благ». Причем масштабом обеих сфер выступает природа. Указанная двойственность стоической этики вызывала суровую критику, начиная с античных времен. Вот, к примеру, весьма показательное рассуждение Цицерона: «...

<sup>146</sup> Tsekourakis D. Op. cit. P. 1.

<sup>147</sup> См.: Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А.Столярова. Т. 1. М., 1998. С. 129.

мне представляется, что стоики больше всего страдают от одного недостатка: они полагают, что могут придерживаться двух противоположных точек зрения. Можно ли найти что-нибудь более противоречивое, чем одновременно утверждать, что только достойное есть благо и что побуждение к вещам, соответствующим жизненным требованиям (*regum ad vivendum accomodatarum*), исходит от природы? В результате, желая придерживаться того, что соответствует первому положению, они объединяются с Аристотелем; отказываясь же от этого, они на деле отстаивают то же, что и перипатетики, но держатся за слова буквально зубами» («О пределах блага и зла» IV 78). Высказывались даже предположения, что стоики описали одну этическую систему для тех, кто стремится к мудрости, и в дополнение к ней другую – для тех, кто хочет жить обычной жизнью и не желает становиться философом. Как пишет А.А.Столяров: «На то, что Стоя действительно имела две теории – одну для преподавания внутри школы, для избранных и понимающих, а другую для всех прочих, – намекал уже Плутарх»<sup>148</sup>. Споры вокруг трактовки самих сфер, их соотношения и их значения для понимания этической доктрины стоицизма в целом не утихают вплоть до наших дней.

Современная академическая полемика вокруг данной проблемы началась с публикации книги Э.Целлера, в которой он, излагая стоическое учение о благе и долге, приходит к выводу, что этика стоиков страдает от неустранимого внутреннего противоречия. Э.Целлер заключает, что стоики, объединив «вещи столь различного нравственного характера понятием долга»<sup>149</sup>, допустили логическую ошибку, причиной которой послужило их стремление приблизить свою моральную философию к жизни и практическому использованию за счет смягчения исходного ригористического нравственного принципа. В результате стоическая этика оказалась «расколота» на две части. С одной стороны, – «моральный идеализм» учения о нравственном идеале (о благе, о добродетели и о мудреце, как его высшем выражении). С другой стороны, – учение, призванное показать практическую применимость этого идеала и представляющее собой компромисс

<sup>148</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 212–213.

<sup>149</sup> Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Т. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1 Hälfte. Aufl. 5. Leipzig, 1923. S. 274.

с распространенными мнениями и склонностями людей (о «первичном по природе», о «предпочитаемом» и о «надлежащем», направленном на их достижение).

После Э.Целлера позиции исследователей по этому вопросу разделились<sup>150</sup>. Кроме Э.Целлера более или менее сходных взглядов на соотношение двух сфер стоической этики придерживались такие исследователи, как А.Дюроф, Э.Шварц и др.<sup>151</sup> Их оппоненты – И. фон Арним, О.Дитрих и др.<sup>152</sup> – не видят в стоической теории никакого противоречия между сферами, к которым относятся надлежащие и нравственно-правильные действия, и рассматривают их как части единого и вполне согласованного учения. Есть и третья группа ученых, пожалуй, наиболее многочисленная, представленная такими именами, как А.Бонхёффер, Г.Небель, Э.Брейе, Д.Цекуракис, М.Форшнер, Б.Инвуд и др.<sup>153</sup>, признающая наличие определенного напряжения между двумя сферами, но при этом не отрицающая внутреннего единства учения. Данные исследователи пытаются дать такую интерпретацию стоической этики, в рамках которой указанное напряжение может быть сглажено, а καθήκον и κаторθωια могут быть представлены в качестве двух ракурсов или стадий одного и того же явления<sup>154</sup>. Конечно, при этом остаются некоторые противоречия и неясности, но они уже не носят такого острого характера, как это было в интерпретации Э.Целлера и

---

<sup>150</sup> Как уже говорилось во введении к данной работе, мы опираемся на классификацию позиций исследователей по вопросу о характере соотношения двух сфер стоической этики, предложенную Х.Райнером в статье «Спор о стоической этике» (*Reiner H.* Op. cit. S. 261–281). А также на исследование Д.Цекуракиса, который открывает свою книгу, посвященную этической терминологии Ранней Стои, с описания этой проблемы, прямо ссылаясь статью Х.Райнера (*Tsekourakis D.* Op. cit. P. 2).

<sup>151</sup> *Dyroff A.* Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897; *Schwartz E.* Ethik der Griechen. Stuttgart, 1951.

<sup>152</sup> *Arnim, H. von.* Die europäische Philosophie des Altertums // Die Kultur der Gegenwart / Hrsg. von P. Hinneberg. Teil I. Abt. 5: Allgemeine Geschichte der Philosophie. B.; Leipzig 1909. S. 115–287; *Dietrich O.* Geschichte der Ethik: die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 2. Leipzig, 1923.

<sup>153</sup> *Bonhöffer A.* Die Ethik des stoikers Epictet. Stuttgart, 1894; *Nebel G.* Der Begriff des καθήκον in der alten Stoa // Hermes. Bd. 70. 1935. S. 439–460; *Bréhier É.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme. 2 éd. P., 1951; *Tsekourakis D.* Op. cit.; *Forschner M.* Op. cit.; *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985.

<sup>154</sup> См.: *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 3.

его сторонников. Последняя позиция представляется нам наиболее перспективной, и ниже мы рассмотрим два, на наш взгляд, наиболее интересных способа интерпретации соотношения двух сфер стоической этики.

Вовсе не признавать наличия проблемы в соотношении двух сфер, представленных *καθήκων* и *κατόρθωμα*, мы не можем: существует достаточно примеров, в которых действия, расцениваемые в качестве нравственно-правильных, приходят в явное противоречие с тем, что налагает на человека его природа, т. е. когда нравственные требования не согласуются с естественными стремлениями живого существа. В качестве свидетельств коллизии между двумя названными нами императивами моральной жизни субъекта можно привести допустимость самоубийства и тех явно противоречивых действий, которые мы рассмотрим немного ниже под именем «надлежащее по обстоятельствам». Но и излишне гипертрофировать данное противоречие, как это делают сторонники первого подхода, тоже не стоит.

Следует признать, что существуют весьма весомые аргументы в пользу того, что обе сферы стоического учения тесно связаны между собой. Как мы увидим в дальнейшем, *κατόρθωμα* весьма недвусмысленно определяется через *καθήκων*, следовательно, сами стоики не рассматривали сферу надлежащего по природе и сферу добродетели и нравственно-правильных действий в качестве совершенно изолированных друг от друга. Д.Цекуракис отмечает, что в дошедших до нас свидетельствах, приписываемых Зенону и Хрисиппу, мы не обнаруживаем явного упоминания проблемы соотношения двух сфер стоической этики, также как не находим в связи с этим вопросом у кого-либо из ортодоксальных представителей Ранней Стои каких-либо попыток защитить единство системы и встретить критику оппонентов. Как пишет Д.Цекуракис, «когда Аристон Хиосский, исходя из посылок школы, отрицал всякую ценность безразличного и его приобретения, Хрисипп не озаботился предложить ему в ответ философское оправдание, а просто напомнил Аристону тот факт, что тот, кто отрицает предпочитаемое (*προτιμώνα*), умрет и, следовательно, не достигнет добродетели (SVF III 27). Тем самым Хрисипп показал, что он не рассматривает это как проблему, требующую

серьезного внимания»<sup>155</sup>. По-видимому, взаимосвязанность двух частей учения, наряду с их определенной автономностью, у основателей стоицизма сомнений не вызывала.

Конечно, тот факт, что Зенон и Хрисипп не усматривали какой-либо проблемы в соотношении двух сфер, вовсе не означает, что данной проблемы не существует. Проблема соотношения понятий «естественного» и морального (согласно стоикам, в той же мере «естественного», но только для существа в высшей степени разумного) остается одной из наиболее сложных и дискутируемых тем не только стоического учения, но и многих других этических систем. Сама природа морали сложна и парадоксальна, и это, на наш взгляд, может служить определенным оправданием некоторым неувязкам стоической этики. Кажется, едва ли существовало этическое учение, которому удалось бы совершенно непротиворечиво соединить эти области, не отказываясь при этом от абсолютного характера моральных требований и не отрицая правомерности «естественных» стремлений живого существа. Стоическая этика в этом плане вовсе не исключение.

Однако особые сложности, с которыми сталкиваются исследователи стоицизма, коренятся еще и в том, что, как пишет А.А.Столяров, стоики стремились «во что бы то ни стало сохранить единую “природную” основу для обоих уровней. Многозначность понятия “природа” требовала чрезвычайно четких дефиниций и при самой малой недоговоренности создавала очень большие затруднения»<sup>156</sup>. И дело здесь не только в том, что стоики не всегда строго придерживались собственной терминологии (не говоря уже о небрежности доксографов). Пытаясь преодолеть дуализм платоновской и аристотелевской систем, стоики возвращаются к досократическому (в частности, гераклитовскому) пониманию природы как единого порождающего источника роста и существования космоса, не определяемого в антитезах идеального и материального, неизменного и изменчивого, эмпирического и трансцендентного. Но этим возвратом не могла быть устранена исходная двойственность или, говоря словами А.В.Ахутина, «фундаментальная апорийность»<sup>157</sup> изначально присутствовавшая в са-

<sup>155</sup> См.: *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 3.

<sup>156</sup> *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. С. 213.

<sup>157</sup> *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988. С. 119.

мом понятии «фюсис». Более того, едва ли не все смыслы этого понятия, которые были вычленены и артикулированы предшествующей философской традицией, содержатся в стоическом понимании природы и создают то концептуальное поле, в котором разворачивается стоическая этика.

Сделав природу единым мерилom человеческих поступков, стоики с неизбежностью перенесли эту двойственность и даже полисемантическую «фюсис» и на собственное понимание этики, при этом настойчиво подчеркивая ее единство. Поэтому, если мы хотим уяснить себе специфику этической доктрины стоицизма и одной из важнейших ее составляющих – учения о долге, мы должны будем обратить самое пристальное внимание не только на соотношение понятий *καθῆκον* и *κατόρθωμα*, но и на их отношение к понятию природы. От этого зависит ответ на вопрос: может ли стоическая этика рассматриваться как единое учение, или речь должна идти о двух изолированных этических теориях и, соответственно, о двух трактовках нравственно должного.

## 8. Взаимосвязь надлежащих и нравственно-правильных действий

Для того чтобы понять характер соотношения двух сфер стоической этики, рассмотрим свидетельства, которые демонстрируют взаимосвязь надлежащих действий и нравственно-правильных действий.

I. *Материя и принцип*. А.А.Столяров отмечает: «В самом общем плане отношение между *καθῆκον* и *κατόρθωμα* можно представить как отношение *материи* действия и его *принципа*. Прежде всего, в пользу этой версии свидетельствует определение *καθῆκον* как “основы и материи добродетели” (*ἀρχή καὶ ὅλη τῆς ἀρετῆς* – Plut. De comm. not. 23, 1069 e)<sup>158</sup>. Основой (*ἀρχή*) надлежащих действий является природа и соответствующие природе вещи. Эти действия по определению направлены на достижение того, что обладает ценностью с точки зрения сохранения и развития человеческой природы, и в свою очередь оказываются основанием и содержанием нравственно совершенных действий мудреца –

<sup>158</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 187.

каторθώματα. У добродетели нет своей особой материи, в которой она могла бы выражаться. Как уже говорилось в первой главе, нет ни одного действия, являющегося специфической прерогативой мудреца. Содержательно он выполняет все то же, что надлежит выполнять обычным людям – действия из сферы «надлежащего». Основное различие между мудрецом и профаном заключается не в том, *что* именно они совершают, но *как* они это делают.

Таким образом, содержание нравственно-правильных действий, в конечном счете, оказывается связано со сферой ценностей или «предпочитаемого». Еще раз подчеркнем: отношение мудреца к этим ценностям кардинально отличается от отношения профана. Как пишет А.А.Гусейнов, «те жизненные блага, между которыми осуществляется выбор, для добродетельного человека не представляют безусловной ценности, они являются той ближайшей предметной областью, по отношению к которой он обнаруживает свое нравственное качество... Добродетельный человек ценит прежде всего и по преимуществу свои усилия, направленные на овладение относительными ценностями, но не сами эти ценности»<sup>159</sup>. Относительные ценности – лишь средства реализации добродетели, поскольку другого материала для ее реализации не существует. Нравственная установка – правильное отношение к «благам» и признание добродетели единственной целью стремлений – является главным условием, позволяющим надлежащему стать нравственно-правильным действием.

Соотношение καθήκων и каторθώμα как материи действия и его принципа также подтверждается теми дошедшими до нас текстами, в которых одно понятие определяется через другое. Согласно свидетельствам Стобея и Цицерона, «надлежащее» бывает двух видов: «совершенное надлежащее» (τέλειον καθήκων, perfectum officium) и «среднее надлежащее» (μέσον καθήκων, medium officium) (ФРС III (1) 494, 499; «О пределах блага и зла» III 58 и др.)<sup>160</sup>. Приведем один из наиболее показательных пассажей. Стобей, излагая взгляды стоиков, утверждает: «Один вид надлежащего они называют “совершенным” (τέλειον), и такие

<sup>159</sup> Гусейнов А.А. Античная этика. С. 216.

<sup>160</sup> Помимо термина medium officium Цицерон также использует выражение inchoatum officium «несовершенная обязанность» («О пределах блага и зла» III 59).

действия считаются нравственно-правильными (κατορθώματα). Нравственно-правильные действия – это действия согласно добродетели, например, быть разумным, поступать справедливо. Действия же, не соответствующие этому [условию], не являются нравственно-правильными и называются не совершенным надлежащим, а “средним” (μέσον), например, вступать в брак, выступать послом, беседовать и тому подобное» (ФРС III (1) 494). Как следует из этого рассуждения, «совершенным надлежащим» стоики называют добродетельные или нравственно-правильные действия мудреца (κατορθώματα), а «средним» или «несовершенным» надлежащим, – собственно, те действия, которые мы разбирали до сих пор под именем καθήκοντα, т. е. действия, принципом которых является соответствие биологической и социальной природе человека.

Следует особо подчеркнуть, что надлежащие и нравственно-правильные действия не представляют собой отдельные и независимые классы. Тезис о том, что между добродетелью и пороком не существует никакого третьего состояния, защищал не только Аристотель Хиосский, но и другие представители Ранней Стои. Как свидетельствует Диоген Лаэртский, они считали, что «между пороком и добродетелью нет ничего среднего... как палка может быть или прямой, или кривой, так и человек может быть или справедливым, или несправедливым» (ФРС III (1) 536). Расположения души и соответствующие им действия могут быть либо добродетельными, либо порочными и никакими иными. В этом пункте стоики были весьма категоричны. Поэтому если в вышеуказанных пассажах Стобея и Цицерона надлежащие действия обозначаются как «средние», то это не значит, что они образуют особый класс поступков, наряду с добродетельными и порочными. Сфера «среднего надлежащего» условным образом помещается между добродетельными и порочными действиями, подобно тому как «безразличное» условно помещается между благом и злом. Представляется вполне справедливым мнение М.Форшнера, который утверждает, что сохранившиеся формулировки, содержащие трехчленное разделение действий на добродетельные, порочные и средние следует отнести за счет небрежности доксографов и беззаботного транслирования ими стоической терминологии<sup>161</sup>.

<sup>161</sup> См.: *Forschner M.* Op. cit. S. 198.

В связи с этим очень показательны примеры «совершенного надлежащего», приводимые Стобеем – быть разумным, поступать справедливо. В чистом виде выражения «быть разумным» или «поступать справедливо» не отсылают нас ни к какому конкретному содержательному действию, но лишь говорят о том, что действия, обозначаемые как «совершенные надлежащие», отвечают определенному принципу – это действия, в которых реализовалась добродетельная установка (в нашем случае такие добродетели, как разумность и справедливость). Существует множество поступков, самых разнообразных по своему содержанию, которые мы можем охарактеризовать как разумные или справедливые. То есть *κατ'ῶρα* в чистом виде выражает принцип оценки разного рода содержательных действий. Этот принцип обладает определенной независимостью от материала, к которому применяется, но, при этом, не может существовать совершенно изолированно от него. Принцип нуждается в материале для своей реализации. Как пишет Г.Небель, «совершенное *καθῆκον* есть чистое *как*, лишенное содержания. Абстрактное *φρονεῖν*, не воплощающее никакого определенного содержания действия, существует столь же мало, как и чистая, осуществленная в себе самой *δικαιοσύνη*»<sup>162</sup>. Это весьма важный момент для интерпретации стоического учения о должном. Стоики, как и их учителя – киники, отрицали существование чистых идей вне их конкретного телесного воплощения. Не может существовать принцип справедливости или мудрости вне реальных поступков, которые определены этим принципом, и вне того, кто эти поступки совершает, являясь воплощением справедливости и мудрости.

В свою очередь, чистое «среднее надлежащее» говорит лишь о том, что именно реализуется в действии, на какие объекты оно направлено, т. е. оно заключает в себе абстрактное содержание, которое может стать материей как добродетельных, так и порочных поступков, в зависимости от того, как это содержание будет использовано. Именно в этом смысле его называют «*средним* надлежащим». В некотором отношении «среднее надлежащее», так же как и «совершенное надлежащее», заключает в себе определенный принцип, но это не принцип того, *как* совершено действие, а принцип отбора материала, объектов действия, принцип того, *что*

---

<sup>162</sup> *Nebel G.* Op. cit. S. 450.

надлежит реализовать в действии. Строго говоря, охарактеризовав какое-либо действие как «среднее надлежащее», мы уже сказали, что оно соответствует природе, тем самым уже применили принцип *что* действия.

Следовательно, до того, как какое-либо действие будет совершено, мы уже «априорно» можем утверждать, что оно будет воплощать в себе два принципа:

1) принцип оценки его содержания – локальной цели, объекта данного действия (соответствие или несоответствие специфической человеческой природе);

2) принцип оценки установки, исходя из которой данное действие будет осуществлено (соответствие или несоответствие добродетели, а в конечном счете, – соответствие или несоответствие велениям универсальной природы).

Всякое реально осуществленное действие будет воплощать в себе и принцип *как*, и принцип *что*, и может быть оценено по этим двум параметрам. Или иначе, как говорит об этом М.Форшнер, «действия рассматриваются Стойей преимущественно с двух точек зрения: исходя из расположения действующего, из которого они вытекают, и, исходя из Skopos, – содержания, на которое они направлены и которое, соответственно, они реализуют. Расположение является тем, что, по-видимому, в первую очередь определяет нравственное или не нравственное качество действия; содержание является тем, что делает действие каθῆκον, παρὰ τὸ καθῆκον или οὐδέτερον»<sup>163</sup>.

Если и дальше пользоваться терминологией Г.Небеля, то мы можем сказать, что, характеризуя действие в качестве добродетельного или порочного, мы говорим о том, *как* совершено это действие – соответствует ли оно велениям универсальной природы или нет. Когда мы говорим о «надлежащем», «ненадлежащем» и «ни том, ни другом», мы имеем в виду *что* действия, т. е. соответствует ли его содержание человеческой природе. Таким образом, если действие характеризуется как «надлежащее», то это значит, что речь идет исключительно о его содержательном аспекте, и оно является направленным на достижение тех или иных вещей, соответствующих природе. При этом ничего не го-

<sup>163</sup> Forschner M. Op. cit. S. 199.

ворится о том, стремится ли действующий субъект к самим этим ценностям или использует их просто как средства для реализации добродетельной установки.

Сохранение жизни и здоровья, вступление в брак и забота о детях, почитание родителей, отечества и т. п. – все это примеры надлежащих действий, выражающих абстрактное содержание, которое может стать материей и добродетельных, и порочных поступков. В зависимости от того, совершаются они с нравственной установкой или с порочной, эти действия могут стать нравственно совершенными или порочными, хоть и остаются «правильными» с точки зрения их содержания. Что характерно, профан, как носитель порочной установки, может содержательно совершать любые действия: «надлежащие», «ненадлежащие», и «ни те, ни другие». Но какое бы содержание он ни выбрал, с точки зрения *как* действия они будут все равно порочными. И напротив, все действия мудреца, как воплощения добродетели, будут добродетельными.

II. *«Совершенное надлежащее» как единство принципа и материи*. В идеальном случае «правильное» содержание, т. е. соответствующее человеческой природе, реализуется с «правильной» установкой, т. е. ради добродетели, и тогда мы получаем *τέλεια καθήκοντα* – совершенные нравственно-правильные действия (*κατόρθωματα*). В качестве иллюстрации приведем пример, предложенный Цицероном: «...если справедливое возвращение взятого на хранение есть действие нравственно-правильное, то “возвращение взятого на хранение” будет обязанностью, а с прибавлением слова “справедливое” становится нравственно-правильным действием, тогда как само по себе возвращение относится к обязанности» (ФРС III (1) 498). В данном случае «справедливое возвращение взятого на хранение» является примером «совершенного надлежащего» действия, т. е. *κατόρθωμα*, реализовавшего всю полноту добродетели, совершенного и по материи и по принципу. Сюда же можно отнести и свидетельство Стобея о том, что *κατόρθωμα* есть такое «надлежащее», «которое обнимает собой все пункты» (ФРС III (1) 500), т. е. в нем воплощается вся полнота и совершенство добродетели.

Нравственно-правильные действия мудреца, как уже говорилось в первой главе, не только соответствуют верному принципу – совершаются в соответствии с «верным разумом», но и

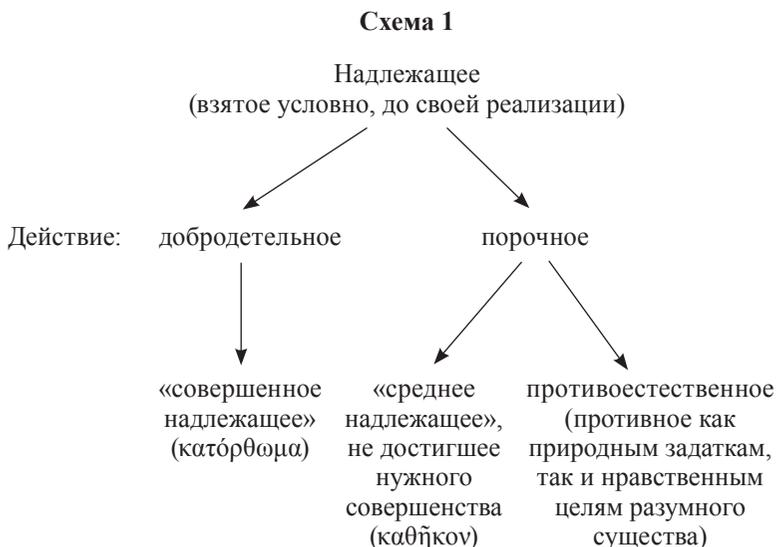
оказываются действиями, наиболее уместными в данное время и в данных обстоятельствах. В то время как «надлежащее» – это действие, рассматриваемое изолированно от конкретных условий своего осуществления, природная и социальная норма сама по себе. Этот аспект нравственно-правильных действий акцентирует М.Форшнер. Он утверждает, что мудрец не просто знает моральный принцип, но и обладает тем, что можно было бы обозначить как способность морального суждения: «Понимание ситуации, т. е. правильное суждение о данных обстоятельствах, решительно предпослано тому, что конкретно следует делать»<sup>164</sup>. В этом одно из отличий стоицизма от кантовской этики. Если его не учитывать, возникает слишком большой соблазн воспринимать стоическое «надлежащее» в качестве кантовского гипотетического императива, а «нравственно-правильное» – трактовать как категорический императив. Разумеется, основания для такого сопоставления существуют, но не следует их переоценивать.

В определенном отношении «надлежащее», рассматриваемое до своей реализации, оказывается более абстрактным, чем нравственно-правильное действие. Разъяснить этот тезис помогает аналогия с понятием *λεκτόν*<sup>165</sup> стоической логики. Рассматриваемый сам по себе смысл высказывания не обладает ни истинностью, ни ложностью, но может стать истинным или ложным в момент его применения. Например, высказывание «сейчас день» само по себе ни истинно, ни ложно, но оно становится истинным, если произнесено днем и становится ложным, будучи произнесено ночью. Подобно этому действие, «надлежащее» по своему содержанию (например, «почитать родителей», «заботиться о друзьях» и т. п.), оказывается добродетельным или порочным в зависимости от того, кем, как и когда оно совершено. Как пишет А.А.Столяров, «“надлежащее” – это “природное” действие, которое оказывается хорошим или дурным в зависимости от обстоятельств своего совершения (т. е. внутреннего настроения субъекта действия) – подобно тому как “нейтральное само по себе” высказывание обязательно

<sup>164</sup> *Forschner M.* Op. cit. S. 208.

<sup>165</sup> *Λεκτόν* (от греч. λέγω – говорить) – «то, что может быть высказано», «высказываемое» или предмет высказывания, смысл и т. д. О стоическом понятии «лектон» см. Приложение, параграф «Стоическая этика сквозь призму стоической семантики».

бывает истинным или ложным в зависимости от обстоятельств своего применения. Добродетельность или порочность действия также входят в его определение, как истинность или ложность – в определение высказывания»<sup>166</sup>. Эту позицию А.А.Столяров иллюстрирует схемой, предложенной Дж. Ристом (см. схема 1)



Интерпретация соотношения двух сфер стоической этики у Дж.Риста<sup>167</sup>

Совершенное добродетельное действие мудреца – это «надлежащее» действие, но уже осуществленное и рассматриваемое вместе со всеми обстоятельствами своего осуществления. Только мудрец может верно оценить ситуацию, разглядеть ее причины, предвидеть все последствия и определить, какой поступок следует совершить в данных обстоятельствах. Только ему под силу правильно выстроить иерархию ценностей и выбрать, какой из этих ценностей следует в данный момент отдать предпочтение. Ведь способен он на это именно потому, что знает их относитель-

<sup>166</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 193–194.

<sup>167</sup> Rist J.M. Stoic Philosophy. P. 101. Схема Дж.Риста приводится в редакции А.А.Столярова. См.: Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 194.

ность; знает, что они оказываются лишь средствами, инструментами для реализации высшего блага – добродетели. Как отмечает А.А.Гусейнов, только мудрецу «удается достичь того, что так жаждут все люди – провести эту тонкую, изменчивую, каждый раз конкретную границу между полезным и вредным, предпочтительным и избегаемым...»<sup>168</sup>. Профан же оказывается не способным подняться над ситуацией, у него нет той точки опоры, с высоты которой он смог бы дать оценку происходящему, и потому он вынужден руководствоваться не знанием, но своими «естественными» склонностями.

В вопросе о соотношении «среднего надлежащего» и «совершенного надлежащего» мы сталкиваемся со специфической особенностью, присущей не только стоической этике, но и другим этическим системам (например, моральной философии Канта), оценивающим моральность или неморальность действия преимущественно с точки зрения его мотивации. Нравственный мотив (в случае стоиков – добродетельное расположение души) не может быть засвидетельствован извне. Сторонний наблюдатель способен оценить лишь фактическое содержание поступка, его внешнее соответствие или несоответствие закону. Легко, наблюдая со стороны какое-либо действие, оценить его с точки зрения принципа *что*, поскольку этот принцип говорит о том, какого рода объекты надлежит выбирать в качестве цели человеческих действий. В то же время соответствие данного действия принципу *как* внешне невозможно зафиксировать и оценить, поскольку это есть сфера внутренней мотивации поступка, определенный способ отношения к объекту, на который этот поступок направлен. Если рассматривать какое-либо действие с его фактической, внешней стороны, мы не сможем определить, имеем ли мы дело с добродетельным поступком или с порочным, мудрец перед нами или профан. Внешне эти действия могут быть неразличимы. Только зная мотивы, побуждающие человека к какому-либо действию, мы можем сказать, является ли оно моральным. Надлежащие действия, ненадлежащие и «ни те, ни другие» – лишь формы, в которых реализуется добродетельное или порочное расположение души.

---

<sup>168</sup> Гусейнов А.А. Двухуровневая структура ценностей стоической этики // Этика стоицизма: традиции и современность / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 1991. С. 21.

В связи с этим очень показательное высказывание Хрисиппа, что мудрец будет ораторствовать и заниматься государственными делами так, *как будто бы* богатство, слава и здоровье являются благом (SVF III 698). Глядя со стороны на государственного мужа, произносящего речь, мы едва ли сможем определить кто перед нами – мудрец или профан, порочны его действия или добродетельны. Сами по себе занятия государственными делами, стремление к славе, здоровью и богатству – надлежащие действия. По их внешнему рисунку мы можем констатировать, что эти акты соответствуют человеческой природе и их объекты относятся к сфере «предпочитаемого». Но каково отношение действующего лица к этим объектам, мы сказать не сможем. По словам М.Форшнера, стоического мудреца от обычного человека отделяет очень тонкое, внешне не фиксируемое отличие: отношение к неморальным благам в модусе «как будто бы» (als ob)<sup>169</sup>. Профан, наделяя вещи собственными ошибочными представлениями о благе и зле, начинает стремиться к тому, что кажется ему благом – к здоровью, славе, богатству и прочим безразличным вещам. В своем стремлении он переходит некую природную меру, попадая тем самым в ловушку собственных страстей и представлений. Для мудреца же важны не сами вещи, но их правильный выбор и правильное обращение с ними. Зная относительный характер «благ», мудрец обращается с ними так, как будто бы они действительно обладают ценностью, но только «как будто бы».

Есть и другой интересный момент, являющийся специфической принадлежностью стоической этики: добродетельное расположение души – это не просто мотив действия, но устойчивое состояние, система, основанная на знании. И поэтому как профан не может каким-то чудом совершить каторбѡца, хотя он и в состоянии исполнить действие, внешне полностью совпадающее с ним, так и мудрец не способен ошибиться. Он *все* осуществляет правильным образом: «Достойные люди... первые во всем, чему предаются... действуют со знанием жизни, и все делают безупречно, так как ведут себя мудро, здраво и во всем прочем добродетельно... Люди эти самые счастливые, благополучные, блаженные, богатые, благочестивые, любезные богам и полные достоинства; они подобны царям и полководцам, лучше всех разбираются в управлении

---

<sup>169</sup> Forschner M. Op. cit. S. 205.

государством и домом, умеют наживать имущество» (ФРС I 216). Или в другом месте: «мудрец во всем преуспевает и умело готовит чечевичную похлебку» (ФРС I 217). По-видимому, правильная установка в отношении «благ» и правильное обращение с ними должны были, по мысли стоиков, повлечь за собой и преуспевание мудреца, в качестве, так сказать, «побочного эффекта» добродетели. Как мы видим, в некоторых контекстах этот «внешний», эмпирический аспект моральной жизни предстает в качестве видимого, достоверного свидетельства душевных добродетелей человека. В сочинениях Цицерона, Стобея, Климента Александрийского и других авторов стоический мудрец предстает как воплощение всех возможных совершенств – духовной стойкости, жизненной практичности и религиозного благочестия. Он сочетает в себе качества жреца, посвященного в таинства, и мага, способного на мантические предсказания, опытного домохозяина и справедливого судьи, правителя и законопослушного гражданина; при желании он может получить в свое распоряжение огромные богатства.

Итак, «надлежащее» является материей, содержанием добродетельных действий. На наш взгляд, данная трактовка подтверждает наличие прямой связи между двумя сферами стоической этики и поддерживает мнение тех исследователей, которые не считают, что Стоя оперировала двумя автономными этическими теориями. Однако возникает несколько вопросов: только ли *καθῆκον* может быть материей *κατὰ φύσιν*; как обстоит дело с действиями, направленными на предметы безразличные в узком смысле слова – вроде сгибания и разгибания пальца? И не могут ли существовать нравственные действия, содержанием которых было бы нечто из сферы *παρὰ φύσιν*, иными словами, может ли добродетель потребовать совершить нечто такое, что идет вразрез с естественными стремлениями человеческой природы?

Ответ на первый вопрос не вызывает никаких сомнений: мудрец может использовать вещи, полностью лишённые ценности, в качестве материи добродетельного поступка. Даже самые незначительные по своему содержанию действия становятся нравственно-правильными, если они совершены в правильное время, в правильном месте и правильным образом, и главное – исходя из правильного расположения души. Иными словами, если они совершены мудрецом. И поскольку, как утверждали стоики, все добродетель-

ные действия равны, то разумно прогуливаться, пользоваться грифелем или скребком, собирать хворост или готовить чечевичную похлебку и даже разумно сгибать или разгибать палец – все эти действия будут ничуть не менее нравственно-правильными, чем справедливо возратить взятое в долг, разумно заботиться о родителях или мужественно защищать отечество.

Значительно сложнее ответить на второй вопрос – может ли нечто противоестественное стать материей добродетельных действий мудреца. Для того чтобы попытаться дать на него ответ и, тем самым, более отчетливо представить характер соотношения понятий «надлежащего» и «совершенного надлежащего», нам следует обратиться к одному из наиболее неоднозначных и дискутируемых пунктов стоической доктрины – к понятию «надлежащего по обстоятельствам» (*καθήκοντα περιστατικά*).

## 9. Понятие «надлежащее по обстоятельствам»

Если внимательно присмотреться к сохранившимся текстам самих стоиков и к доксографическим свидетельствам, мы обнаружим отдельные пассажи, которые, казалось бы, вовсе не вписываются в возвышенную картину стоической этики, да и просто противоречат всяким нормам морали. Возьмем в качестве иллюстрации несколько наиболее выразительных фрагментов: «Родителям, когда они скончаются, нужно устраивать самые простые похороны, как если бы их тела значили для нас не больше, чем ногти и волосы... Поэтому если эта плоть годится в пищу, то ей можно воспользоваться точно так же, как и своими членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же мясом пользоваться нельзя, то его нужно спрятать в земле или сжечь и развеять пепел, или просто выбросить подальше как нечто ничтожное, вроде волос или ногтей» (ФРС III (1) 752). Или еще: «Сходиться с мальчиками следует не больше и не меньше, чем с немальчиками, а с женщинами – так же, как с мужчинами. Ведь то же самое приличествует и подобает и мальчиками, и немальчикам, женщинам и мужчинам» (ФРС I 250). Список подобных цитат можно продолжить, и все они окажутся столь же неожиданными и шокирующими. В самом деле, много ли найдется учений в истории этической мысли, ко-

торые допускали бы оправданность самоубийства, содержали бы рассуждения о допустимости в определенных ситуациях убийства родителей, каннибализма, инцеста и т. д.<sup>170</sup> Что скрывается за этими фразами? Выражают ли они стремление эпатировать публику? Или за ними стоит искренняя убежденность в допустимости такого рода поступков? Возможны ли иные объяснения и каковы они?

Эти сами по себе шокирующие высказывания кажутся тем более странными, если учесть, что они принадлежат Хрисиппу и Зенону, основателям и крупнейшим представителям Ранней Стои, философам, возвышенность нравственного характера которых не вызывает сомнений. В связи с этим уместно привести мнение жителей Афин о нравственном облике Зенона: «Поскольку Зенон Китийский, сын Мнасея, провел в этом городе много лет и, занимаясь философией, показал себя достойнейшим человеком во всех отношениях, призывал к добродетели и здравомыслию тех молодых людей, которые сходились к нему для поучения, обращал их ко всему наилучшему и в собственной жизни являл для всех пример согласия с учением, которое проповедовал, – постольку народ почел за благо Зенону Китийскому, сыну Мнасея, воздать хвалу и законным чином увенчать его золотым венком за добродетель и здравомыслие...» (Диог. Л. VII 10–11). Но еще более странными кажутся вышеприведенные высказывания, если учесть тот факт, что совершение таких действий, как поедание человеческого мяса, самоубийство и т. д. является сугубой прерогативой мудреца, – воплощения добродетели и нравственного идеала стоической этики.

Подобные акции обозначаются в стоической доктрине категорией «надлежащего по обстоятельствам». Согласно свидетельству Диогена Лаэртия, надлежащие действия делятся на те, которые надлежит выполнять при отсутствии препятствующих обстоятельств (*καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως*) – забота о здоровье, об органах чувств и т. д., и «надлежащие по обстоятельствам» (*περίστατικά*) – нанести себе увечье, раздать имущество и т. п. И здесь же надлежащие действия делятся на такие, которые надлежит выполнять по-

---

<sup>170</sup> Отношение к инцесту и каннибализму в учениях Платона, Диогена Синопского и Зенона Китийского становится предметом специального исследования в статье: *Hook B.S. Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno // Classical Philology. Vol.100. 2005. P. 17–40.*

стоянно – вести добродетельную жизнь, и не постоянно – прогуливаться и тому подобное (ФРС III (1) 496). Данный пассаж вызывает массу нареканий исследователей стоицизма<sup>171</sup>, что не удивительно, учитывая принципиальное значение излагаемой классификации и явную небрежность в использовании терминологии, допускаемую доксографом. Во второй классификации, судя по приведенным примерам, *καθήκοντα* используется в качестве родового понятия, объединяющего как «среднее надлежащее» (прогуливаться), так и «совершенное надлежащее» (вести добродетельную жизнь), т. е. *κατορθώματα*. Можно предположить, что аналогичным образом обстоит дело и с первой классификацией. В первом разделении «надлежащего» из примеров видно, что оба типа действий оказываются зависимыми от обстоятельств: в определенных ситуациях требование заботиться о здоровье сменяется требованием изувечить себя. Иными словами, пока обстоятельства обычны, следует придерживаться того, что диктует «первичная склонность», и исполнять действия, которые «надлежат» человеческим существам в силу их природы («среднее надлежащее»). Но могут случиться такие ситуации, в которых должными станут иные действия, названные «надлежащими по обстоятельствам». И в этом случае, как и во второй классификации, речь уже идет не о «среднем надлежащем», но о «совершенном надлежащем» мудреца, т. е. о *κατορθώματα*<sup>172</sup>.

Но что более важно, из первой классификации следует, что существуют действия, в которых реализуется *τὸ παρὰ φύσιν* (т. е. то, что не укладывается в рамки «первичной склонности» и противоречит природе человека как биологического и социального существа), и эти действия, тем не менее, надлежит выполнять при наличии определенных обстоятельств. Исследователи существенно

<sup>171</sup> Ср. различные переводы терминов *καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως / περιστάτικá*. М.Л.Гаспаров: «безусловно надлежащие» и «надлежащие по обстоятельствам» (*Диоген Лаэртский*. Цит. соч. С. 279); А.А.Столяров: «нравственно-надлежащие при отсутствии препятствующих обстоятельств» и «нравственно-надлежащие при наличии определенных [препятствующих] обстоятельств» (Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. С. 203); Э.Лонг и Д.Седли: «надлежащие функции, зависящие от обстоятельств» и «не зависящие от обстоятельств» (*Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers. Vol. 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge, 1987. P. 361*).

<sup>172</sup> В пользу этой версии: *Isekourakis D.* Op. cit. P. 34 и с некоторыми оговорками *Nebel G.* Op. cit. S. 457. Против: *Forschner M.* Op. cit. S. 193.

расходятся в трактовке этой весьма своеобразной категории стоической этики. Фактически разногласия сводятся к тому, могут ли требования человеческой природы вступать в противоречие с требованиями природы универсальной, или, другими словами, может ли мудрец содержательно совершать любые действия. Так ряд исследователей стоической этики (М.Форшнер, Г.Небель, Дж.Рист и др.) придерживается мнения, что «надлежащее по обстоятельствам» не противоречит человеческой природе, но лишь позволяет в крайних случаях достичь более высокой соответствующей природе цели, т. е. «надлежащее по обстоятельствам» не является «ненадлежащим» (*παρὰ τὸ καθήκον*).

### Проблема материи добродетельных действий

Согласно Стобею, для любого существа, наделенного разумом, всякое «ненадлежащее» действие (*παρὰ τὸ καθήκον*) является проступком или порочным действием (*ἀμαρτία*) (SVF III 499). Следовательно, можно сформулировать следующий тезис: *материей добродетели служат только надлежащие действия, т. е. мудрец не совершает ничего, противного природе*. Среди современных исследователей философии эллинизма такая трактовка стоической добродетели разделяется рядом авторов. В частности, М.Форшнер считает, что «в содержательном плане мудрец не может делать все, что угодно; благое намерение не способно трансформировать любое действие в нравственное»<sup>173</sup>. Похожим образом высказывается Дж.Рист: «все ненадлежащие действия порочны как с точки зрения интенции, так и с точки зрения содержания»<sup>174</sup>. Того же мнения придерживается и Г.Небель: «Конечно, можно было бы предположить, что Стоя говорит: мудрец содержательно может делать все... Этого либертинистского вывода Стоя избегает, поскольку она отрицает, что ненадлежащее содержание действия может воплотиться в *как* самости <...> В ненадлежащем действии мудрец отпал бы от природы; его сущность именно в том, что он послушен природе»<sup>175</sup>. Действительно, ненадлежащие действия не просто

<sup>173</sup> *Forschner M.* Op. cit. S. 200.

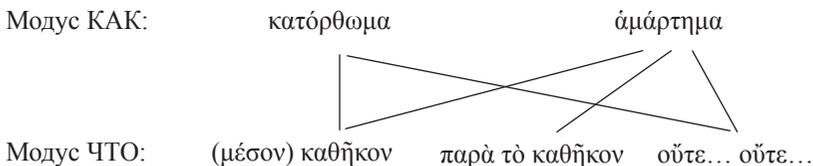
<sup>174</sup> *Rist J.M.* Op. cit. P. 97.

<sup>175</sup> *Nebel G.* Op. cit. S. 451.

направлены на непредпочитаемые объекты, они не естественны и противоречат фундаментальному стремлению всех существ к сохранению своего естества, т. е. фактически ведут к саморазрушению. Мудрец находится в согласии с универсальной природой и со своей собственной, как частью универсальной природы. Следовательно, он не может совершить ничего «неестественного», ведь, как утверждает Эпиктет в духе строгой стоической ортодоксии, «зло всякой сущности заключается в несоответствии своей природе» («Беседы» IV 1, 125).

Данная интерпретация предлагает нам весьма возвышенный образ стоического мудреца, который отличается от «добропорядочного» гражданина, исполняющего все обязанности, налагаемые на него его биологической и социальной природой, только тем, что мудрец выполняет все надлежащие действия твердо, устойчиво и безошибочно. Эта позиция может быть проиллюстрирована схемой, предложенной Г.Небелем (см. схема 2).

### Схема 2



Интерпретация соотношения двух сфер стоической этики у Г.Небеля<sup>176</sup>

Согласно данной схеме, материей порочного действия (ἀμάρτημα) могут стать все три вида содержательно определенных действий – «надлежащее» (καθῆκον), «ненадлежащее» (παρὰ τὸ καθῆκον) и «ни то, ни другое» (οὔτε... οὔτε...). В качестве материи нравственно-правильного действия (κατόρθωμα) может быть использовано только два вида содержаний – «надлежащее» и «ни то, ни другое». Иными словами, можно ошибиться, воплощая в своих действиях любое содержание, но совершить нравственно-правильное действие можно только в том случае, если его содержание действия не противоречит естественным стремлениям человеческой природы.

<sup>176</sup> Nebel G. Op. cit. S. 451.

Однако категория «надлежащего по обстоятельствам» вносит явный диссонанс в эту картину, поскольку очевидно, что такие действия, как каннибализм, инцест, самоубийство, трудно считать естественными с точки зрения социально-биологической природы человека. Само наличие целого ряда высказываний и ранних, и поздних стоиков о допустимости действий, обозначенных понятием «надлежащее по обстоятельствам», свидетельствует о том, что добродетель мудреца не всегда содержательно совпадает с тем, что диктует ему «первичная склонность» к самосохранению и развитию собственной природы. Таким образом, мы получаем тезис, противоположный тому, что сформулировали ранее, а именно: *некоторые действия, совершаемые мудрецом, направлены на не-предпочитаемые объекты и, следовательно, противны природе.*

Пока речь идет об оправданном в природном и социальном смысле поведении мудреца, вышеприведенная схема работает безупречно, но с объяснением казуса надлежащего по обстоятельствам, на наш взгляд, она справляется, лишь пожертвовав четким различием ценного по природе и неценного. В особых обстоятельствах не здоровье, богатство, красота и т. д. становятся «предпочитаемым», но противоположное им – болезнь, бедность, уродство и проч. Такое допущение позволяет сохранить идею, что только «надлежащее» является материей добродетельных актов, но при этом сама категория «надлежащего» теряет свою определенность.

Мы знаем, что такие действия, охватываемые понятием надлежащего по обстоятельствам, являются прерогативой мудреца, а значит, должны иметь статус нравственно-правильных действий. При этом мы знаем, что в интерпретациях стоической этики, предложенных Г.Небелем, М.Форшнером и Дж.Ристом, мудрец не может использовать «ненадлежащие» действия в качестве материала для добродетельных поступков. С другой стороны, содержание действий, являющихся «надлежащими по обстоятельствам», при всем желании нельзя назвать соответствующим природе; с точки зрения «первичной склонности» всего живого к самосохранению объекты этих действий явно должны быть отнесены к сфере «непредпочитаемого».

Складывается парадоксальная ситуация: материалом добродетельных действий может являться нечто такое, что, взятое само по себе, является не-ценностью с точки зрения природы, и, тем не

менее, эти действия не противоречат природе и не ведут к ее саморазрушению. Если довести данную мысль до логического конца, напрашивается вывод, что относительные «блага» («предпочитаемое») оказываются относительными не только с точки зрения высшего блага – добродетели, но и с позиций их роли в сохранении и развитии природы. В экстраординарных обстоятельствах природа требует предпочесть не здоровье, но увечье, не жизнь, но смерть, и это будет надлежащим действием. Так поступают животные, ведомые инстинктом: лисица, попавшая в капкан, спасая жизнь, отгрызает собственную лапу; родители жертвуют собой, спасая детенышей и т. д. Так поступает и стоический мудрец, руководствуясь знанием. Возьмем пример, предложенный Аристоном Хиосским: «если... здоровым приходится служить тирану и погибать из-за этого, а больные, будучи освобождены от службы, тем самым избегают и гибели, то мудрец предпочтет болеть, нежели быть здоровым. Стало быть, здоровье не всегда предпочтительно, а болезнь не всегда непредпочтительна» (ФРС I 361). Получается, что одни и те же вещи в определенных ситуациях могут быть как «предпочитаемыми», так и «непредпочитаемыми». Тем самым само различие этих классов вещей теряет определенность, становится не заданным от природы, но относительным и зависящим от обстоятельств. Об этом свидетельствует следующий пример, приводимый Аристоном: «Подобно тому как при написании слов мы подставляем то одни буквы, то другие – в зависимости от различных обстоятельств – и берем букву “дельта”, когда пишем имя “Дион”, букву “йота”, когда пишем имя “Ион”, а букву “омега” – когда пишем имя “Орион”, и выбираем такие, а не другие буквы не по их природе, но по велению момента, – точно так же и в вещах, лежащих между добродетелью и пороком, предпочтение одних другим основывается не на их природе, а скорее на обстоятельствах» (там же).

Г.Небель считает, что категория «надлежащего по обстоятельствам» и была обязана своим появлением критике Аристона Хиосского теории «предпочитаемого» и «непредпочитаемого». Ортодоксальная Стоя резервировала действия, подпадающие под данную категорию для «особо экстремальных ситуаций»<sup>177</sup>. Но тем

<sup>177</sup> Ibid. S. 457. На то, что понятие «надлежащего по обстоятельствам» обязано своим появлением Аристону Хиосскому указывает также А.А.Столяров в комментарии к фрагменту, содержащему приведенные примеры. Он отмеча-

самым «либертинизм» стоической добродетели, которого опасался Г.Небель, полностью устранить не удастся, даже если мудрец может реализовывать в своих действиях только «надлежащее». Мудрец содержательно не может делать все, что угодно, но... если только не возникли особые обстоятельства. И тогда лишь он может решить, что окажется «предпочитаемым» и, следовательно, «надлежащим»: здоровье или болезнь, жизнь или смерть.

В том же ключе, что и Г.Небель, хотя и с некоторыми оговорками, рассуждает М.Форшнер: «Если обстоятельства необычны, то соответствующие природе действия могут потребовать реализации противного природе положения дел в пользу природосообразного положения дел»<sup>178</sup>. т. е. в экстраординарных случаях сама природа вынуждает жертвовать низшими «благами» в пользу высших, и реализовывать не-ценности в пользу ценностей, если это может быть «охарактеризовано как εἰλοῦος (достаточно обоснованное) лишь ex eventu, то есть, исходя из фактического позитивного результата»<sup>179</sup>. В отличие от позиции Г.Небеля, с точки зрения М.Форшнера, есть только одно действие, которое является добродетельным, но при этом не может быть соответствующим природе – это самоубийство, разумный уход (εἰλοῦος ἐξαγωγή). Все остальные случаи противоприродных действий мудреца должны быть отнесены на счет кинического влияния, примером чего является «Государство» Зенона, цитату из которого мы и привели в начале данного параграфа. Форшнер совершенно прав, отмечая, что примеры асоциального и «противоестественного» поведения мудреца отсылают нас к кинизму, в конечном счете, – к кинически-стоическому учению об идеальном граде мудрецов и богов. К слову, уже в античные времена кое-кто шутил, что «Государство» Зенона «написано на собачьем хвосте» (Диог. Л. VII 4), т. е. в подражание киникам. Однако мы располагаем достаточным количеством свидетельств, что Хрисипп рассуждал совершенно в том же духе (приведенный в начале параграфа пассаж о допустимости канибализма принадлежит

---

ет, что Аристон Хиосский создал понятие «предпочитаемого по обстоятельствам», которое не стало техническим термином стоической этики, уступив место изоморфному понятию «надлежащего по обстоятельствам» (Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. С. 129).

<sup>178</sup> *Forschner M. Op. cit. S. 196.*

<sup>179</sup> *Ibid. S. 196.*

именно ему). Кроме того, Цицерон в сочинении «Парадоксы стоиков» говорит о допустимости отцеубийства, ссылаясь на пример жителей Сагунта, «которые предпочли, чтобы их родители умерли свободными, а не остались жить рабами» (III 2)<sup>180</sup>.

Уже Э.Целлер, разбирая «слишком предосудительно» звучащие высказывания стоиков, писал: «Можно сильно просчитаться, если видеть в этих идеях что-либо иное, кроме чисто теоретических выводов... следует предположить, что они [стоики] не только не признавали закономерным то, что признано безнравственным поведением, но, скорее наоборот, и то, что признают обычные нравы, они стремились опровергнуть. И доказывали, что между обычными нравами и признанной безнравственностью нет существенной разницы»<sup>181</sup>. Иначе говоря, по Целлеру все, что стоики называли «надлежащим по обстоятельствам», – лишь полемический прием, дань кинической традиции, а вовсе не практическое предписание их этики. С первой частью утверждения Целлера, несомненно, следует согласиться. Однако ссылка на киническое влияние в данном вопросе, на наш взгляд, вовсе не снимает проблему, но лишь констатирует факт, что категория «надлежащего по обстоятельствам» пронизана киническим духом и что стоическая этика в ряде положений обнаруживает удивительное родство с учением киников. Начиная с Целлера, уже неоднократно отмечалось, что кинизм настолько глубоко укоренен в стоицизме, что подчас трудно четко разделить основные идеи обеих школ<sup>182</sup>. При желании всю ту часть стоической этики, которая посвящена различению добродетели и порока, мудрецу и его действиям, можно также отнести к влиянию кинической традиции. Или с тем же успехом мы можем полностью снять проблему различения «предпочитаемого» и «непредпочитаемого» и, следовательно, вообще «надлежащего», объясняя ее перипатетическим влиянием. Но нам представляется, что именно в том и заключена специфика стоической этики, что она пытается соединить несоединимое: киническое безразличие в отношении всего, что принято считать ценным, с перипатетическим тезисом о том, что есть вещи, ценные по природе.

<sup>180</sup> Цит. по изданию: *Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков.* М., 2000.

<sup>181</sup> *Zeller E. Op. cit. S. 286.*

<sup>182</sup> *Ibid. S. 287.*

М.Форшнер не случайно избегает таких примеров «надлежащего по обстоятельствам», как каннибализм, инцест и т. п. Они явно не вписываются в его трактовку данной категории. Ведь «надлежащее по обстоятельствам» Форшнер считает разновидностью «надлежащего», характеризующееся им как действие, которое: а) направлено на природное (естественное) благо; б) согласно правилам опыта подходит для достижения этого блага; в) эти правила соответствуют тому, что признано в обществе. Каннибализм едва ли можно отнести хоть к одному из данных пунктов, это действие явно не естественно и не соответствует тому, что принято в обществе (по крайней мере, если речь идет о Греции или Риме). Следовательно, М.Форшнер либо должен признать, что в исключительных обстоятельствах действия мудреца могут иметь своим содержанием не только «надлежащее», либо считать эти примеры, по выражению А.А.Столярова, свидетельствами «детской болезни» кинизма, которая была заметна в Зеноновом «Государстве», но затем исчезла<sup>183</sup>.

Сама идея иерархии ценностей и подчинения низших ценностей высшим, предложенная М.Форшнером для интерпретации категории «надлежащего по обстоятельствам», представляется нам весьма плодотворной. Но здесь нужно очень четко оговаривать, *что* именно мы можем считать «фактическим позитивным результатом» и какова иерархия ценностей, на чем она основана, чем позволяет жертвовать, а чем нет. Ведь в принципе, нам ничто не мешает сказать, что поедание человеческого мяса, нечто само по себе явно противоприродное, в исключительных обстоятельствах может служить вполне природосообразной цели – сохранению жизни. т. е. оно даже может быть оправдано своим «фактическим позитивным результатом». Но, тем не менее, Форшнер отказывается на этом основании считать его действием, соответствующим требованиям природы, т. е. «надлежащим», хотя бы и в крайних обстоятельствах. Ведь заранее предполагается, что существует некая норма человеческой природы, вытекающая из учения о «первичной склонности». Эта норма определяет иерархию благ, причем заведомо устанавливается, что приоритеты социальной природы человека преобладают над ценностями его «животной» природы.

<sup>183</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 214.

В социальном плане сохранение жизни отдельного индивидуума не всегда является высшей ценностью – общество зачастую требует пожертвовать его существованием, здоровьем, благополучием, и мы находим данные требования «естественными».

Однако в рамках стоической этики вопрос о норме человеческой природы и, следовательно, об искомой иерархии ценностей вовсе не так прост, как может показаться на первый взгляд. Выстроить эту иерархию возможно лишь обладая знанием о том, в чем заключается подлинная природа человека. Адекватность человеческих стремлений «естественной склонности» является необходимым условием построения данной иерархии, но, к сожалению, недостаточным. Пока речь идет о животной, биологической природе человека, иерархия ценностей достаточно очевидна: благом является все, что способствует сохранению собственной жизни и жизни близких. Социальные ценности такой очевидностью не обладают, и потому в этой сфере царит лишь *мнение* о том, что следует предпочесть, а чего избегать; что входит в понятие некоей природной нормы человеческого поведения, а что для нее противоестественно. И как всякие мнения, представления данного общества о норме могут в большей или в меньшей степени соответствовать действительности и оказаться как истинными, так и ложными. То есть, строго говоря, никто, кроме мудреца, не в состоянии определить с полным на то основанием, в чем же состоит природа человека и какими благами она позволяет жертвовать, а какими не позволяет.

Когда М.Форшнер утверждает, что мудрец может сделать содержанием своих действий только «надлежащее», и при этом говорит о «надлежащем» как о поступке, «который совершен по правилам и целям, общепризнанным в данной общности языка и действия»<sup>184</sup>, он не учитывает того факта, что существующие «общности языка и действия» весьма многообразны, а принятые в них «правила и цели» могут быть достаточно далеки от идеала. Таким образом, мы сталкиваемся с весьма интересной и непростой проблемой об отношении мудреца к реально существующему обществу, его законам и установлениям. Фактически речь идет о классической антитезе закона и природы (*νόμος* и *φύσις*),

<sup>184</sup> Forschner M. Op. cit. S. 190.

доставшейся стоикам в наследство от киников и восходящей своими корнями еще к софистам. Тезис М.Форшнера в этом контексте может быть справедлив в двух случаях: если речь идет об идеальном сообществе с идеальными общепризнанными «правилами и целями», в котором природный закон и человеческие установления полностью совпадают; либо если мы признаем полный конформизм стоического мудреца в отношении существующих социальных установлений именно того общества, в котором он живет.

Второй вариант нам представляется некорректным. Едва ли обладающий истинным знанием мудрец, «друг богов», чья воля совпадает с волей Зевса, оказывается полностью подчиненным предписаниям безумцев. Ведь именно так стоики характеризовали подавляющее большинство людей, не жалели красок, живописуя глупость и порочность их нравов и норм. Как свидетельствует Цицерон: «...уж, конечно, верх неразумия – считать, что в постановлениях и законах народов все справедливо, даже если взять, например, законы тиранов <...> Ведь есть только одно право, которым объединено человеческое общество (*hominum societas*) и которое установлено одним [природным] законом. Этот закон – [единственно] верная основа (*recta ratio*) для повелений и запретов, и если кто не знает его, тот – человек несправедливый, и не имеет значения, записан где-нибудь этот закон или нет» (ФРС III (1) 319).

Если бы речь шла о «космополисе», об идеальном сообществе мудрецов и богов, моральные и правовые законы которого вытекают из природы, а не из людских установлений, идея М.Форшнера, согласно которой носитель мудрости может совершать только «надлежащие» действия, была бы справедлива. Но эти действия следовало бы характеризовать уже не как «среднее надлежащее», по терминологии стоиков, но как «совершенное надлежащее», т. е. *κατ'ῄθεον*. Все действия мудреца «надлежащи» в том смысле, что они являются естественным проявлением его природы, но при этом они закономерны, законосообразны и подчинены требованиям разума. Точно так же в животном мире все существа ведут себя естественно, и в то же время в их действиях мы видим прямое соответствие закону их собственного естества. Для собаки естественно лаять, и это же ей «надлежит» выполнять, поскольку такова ее природа. Человек, как считали стоики (и не только они), по природе своей разумен и социален. Соответственно, для него

естественно жить согласно разуму и реализовывать себя в обществе, построенном по разумным законам, – и так же естественно эти законы выполнять.

Но проблема заключается в том, что, по мысли стоиков, люди в подавляющем своем большинстве не соответствуют присущей им природе. И всякое государство с его законами и установлениями является лишь неким более или менее удачным подобием идеального «космополиса». Соответственно, то, что считается нормой и ценностью в данном сообществе, вовсе не всегда может соответствовать порядку природы. Сложность заключается именно в том, что в реально существующих «общностях языка и действия» предписания, действительно соответствующие некоей природной норме, переплетены с установлениями и обычаями, присущими именно данной общности. «Надлежащее» в социальной сфере обладает своей специфической фактурой, присущей только этому сообществу.

Стоики утверждают, что человеку по природе «надлежит» вступать в брак, заботиться о детях, чтить родителей и т. п., поскольку в основе этих требований лежат ценности, которые мы можем вывести непосредственно из поведения всех живых существ, из теории «первичной склонности». Но формы реализации этих норм поведения в человеческих сообществах могут быть самыми различными. Так, почитание родителей может предполагать после их смерти простейшие похороны, а может потребовать сложнейшего обряда. Погребальные обычаи различных народов весьма многообразны и, по словам Цицерона, «некоторые из них настолько ужасны, что язык не поворачивается их передать» (ФРС III (1) 322). О тех, что могут быть названы, Цицерон пишет следующее: «Египтяне бальзамируют умерших и держат их в своих домах, а персы даже заливают их воском, чтобы тела сохранялись в привычном виде как можно дольше. У магов есть обычай хоронить тела не раньше, чем их разорвут звери. В Гиркании простонародье так кормит уличных собак, а знатные люди – своих домашних; мы тоже знаем эту благородную породу собак, но там она предназначена для другого: [местные жители] считают лучшей для себя гробницей тех собак, которые их разрывают. Великое множество других примеров собрал Хрисипп, падкий на такие истории» (там же).

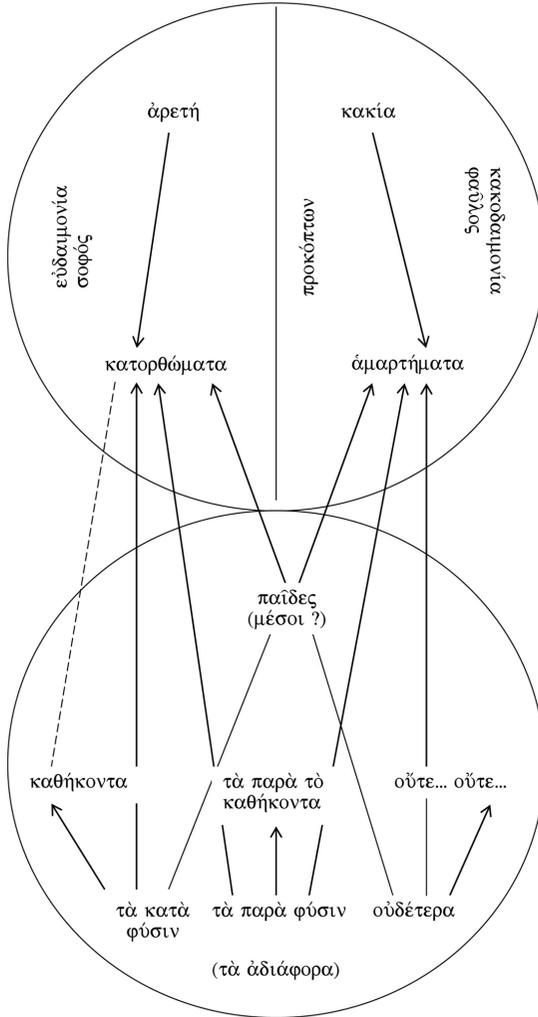
То же многообразие мы находим и в брачных обычаях различных народов. Исторически существовали и были хорошо известны грекам такие типы отношений, как браки египетских фараонов, допускавших кровосмешение, или полигамные браки восточных вельмож. И уж если апеллировать к природным нормам, то пример животных свидетельствует о том, что брак Гиппархии и Кратета значительно ближе к природе, чем те его формы, которые были санкционированы в греческом или римском обществе. Как мы знаем, именно так рассуждали киники. Конечно, им можно возразить, что человек отличается от животных, у него своя природа. Но тогда мы снова возвращаемся к вопросу: в чем же заключается природа человека, что есть для него природная норма? Чтобы ответить на этот вопрос, действительно нужно обладать совершенным знанием мудреца.

Однако ссылка на многообразие и несовершенство социальных устоев и норм, на их несоответствие неписаному естественному закону и трудноопределимой человеческой природе все же не может объяснить таких примеров «надлежащего по обстоятельствам», как убийство собственного отца или каннибализм. Учение о «первичной склонности» не дает оснований для такого рода поступков. Следовательно, остается только предположить, что, совершая их, мудрец руководствуется принципом иного порядка, нежели их соответствие норме человеческой природы (по крайней мере, той норме, которая вытекает из учения о «первичной склонности»).

В целом мы вынуждены признать, что интерпретация стоической этики, предложенная Г.Небелем и М.Форшнером, не позволяет непротиворечиво объяснить рассматриваемые нами высказывания стоиков о допустимости для мудреца «противоестественных» и асоциальных действий.

Иную трактовку категории «надлежащего по обстоятельствам» и двух сфер морального учения Стои предлагает Д.Цекуракис (см. схема 3).

### Σχμα 3



Соотношение двух сфер стоической этики у Д.Цекуракиса<sup>185</sup>

<sup>185</sup> Tsekourakis D. Op. cit. P. 8–9.

Для интерпретации соотношения двух сфер стоической этики он вводит теорию двойной перспективы. «В первом случае, – пишет Д.Цекуракис, – предполагаемый наблюдатель (который одновременно может быть агентом) оправдывает действия агента, имея в качестве критерия наличие у человека разума, и видит в агенте личность. Если он ожидает от агента и вменяет ему полностью развивать “*semina scientia*”, данные ему универсальной природой, и соотносить свои действия с универсальным порядком происходящего, т. е. Судьбой, тогда такие поступки следует считать или *κατὰ φύσιν*, или *ἀναρτήματα*. Но когда о подобных же действиях будет судить тот, кто исходит из обычных, повседневных стандартов (в случае, если агент рассматривается как член существующего сообщества, без учета его способностей и обязанности развивать свой *λογος*), тогда эти акты будут считаться или “надлежащими” (*καθήκοντα*), или “ненадлежащими” (*παρὰ τὸ καθήκοντα*)»<sup>186</sup>. Ссылаясь на свидетельство Цицерона, что «есть некоторые обязанности, общие для мудрого и немудрого» (ФРС III (1) 498), Д.Цекуракис заключает, что в определенных случаях мудрец поступает просто как отец, или солдат, или простой человек, нуждающийся в пище и т. п. В этих случаях он выглядит как рядовой член существующего общества, подчиняющийся его законам.

Г.Небель считает, что мудрец отличается от обычного человека тем, что он совершает *все* «надлежащие» действия, причем совершает их с постоянством, непоколебимо и неизменно, в то время как стремящийся к добродетели может поддаться аффектам и ошибиться. Он утверждает, что путь к добродетели заключается в том, чтобы исполнять все большее число *καθήκοντα*, – «учение об “обязанностях” описывает путь, который должен вести к *ἀρετή*»<sup>187</sup>. Д.Цекуракис же придерживается мнения, что исполнение «надлежащих» действий, строго говоря, безразлично в отношении к истинной цели жизни. Даже исполняя устойчиво и неизменно все то, чего требует от человека его биологическая природа и общество, в котором он живет, невозможно достичь эвдемонии. В повседневной жизни общественное поведение регулируется нижней формой разума – «здравым смыслом», который не имеет отношения к морали, поэтому данный тип социальных действий вовсе не

<sup>186</sup> Tsekourakis D. Op. cit. P. 9.

<sup>187</sup> Nebel G. Op. cit. S. 454.

оценивается как добродетельный или порочный. В сферу морали человек поднимается тогда, когда он «пытается понять истинное значение связей и отношений, или когда он начинает прогрессировать и больше не удовлетворяется разделением вещей на τὸ κατὰ φύσιν и τὸ παρὰ φύσιν, о котором говорит ему простая человеческая природа, но начинает спрашивать, являются ли они добром или злом»<sup>188</sup>, т. е. когда он становится на путь философии. В сфере морали принципом разделения действий на добродетельные и порочные оказывается не соответствие их требованиям человеческой природы, но соотношение их с универсальным порядком природы.

Соответственно Д.Цекуракис пересматривает и проблему материи добродетельных действий. В предыдущем параграфе мы, опираясь на интерпретации Г.Небея, М.Форшнера и Дж.Риста, говорили о том, что «надлежащее» представляет собой материю «совершенного надлежащего», т. е. добродетельных действий. Д.Цекуракис выступает против подобной интерпретации: «καθήκοντα не могут быть содержанием каторθώματα. Как те, так и другие акты используют, возможно, один и тот же материал, различие состоит только в том, что первые относятся к этому материалу как к своему ἄρχή и остаются на одном с ним уровне, тогда как вторые – добродетельные акты – благодаря расположению действующего поднимаются в более высокую сферу, в сферу моральности»<sup>189</sup>. Разбирая примеры поступков мудреца, противоречивых и выходящих за рамки социальных установлений (примеры «надлежащего по обстоятельствам»), автор приходит к выводу, что «καθήκοντα περιστατικά не относятся к сфере надлежащего, – другими словами, они не истинные καθήκοντα, т. к. термин καθήκον использован здесь вместо каторθώμα»<sup>190</sup>. «Надлежащее по обстоятельствам» также носит название «καθήκον», однако под этим термином подразумевается такое «καθήκον», которое является специфической прерогативой мудреца, т. е. «совершенное надлежащее» – каторθώμα. Выбор «непредпочитаемого» обычным человеком – поступок без сомнения порочный и заслуживающий порицания и наказания, при том что выбор того же объекта мудрецом – действие добродетельное. А это значит, что материалом

<sup>188</sup> Tsekourakis D. Op. cit. P. 21.

<sup>189</sup> Ibid. P. 31.

<sup>190</sup> Ibid. P. 34.

благих деяний могут быть объекты не только «предпочитаемые» и «безразличные» с точки зрения естественных стремлений человека, но и «непредпочитаемые» – такие, как болезнь, смерть, убийство отца и т. п. Следовательно, мудрец содержательно может делать все, что угодно. Впрочем, как замечает Цекуракис, выбор мудрецом τὸ παρὰ φύσιν «встречается столь же редко, как феникс, или сам мудрец»<sup>191</sup>.

Мы уже говорили о том, что по внешнему рисунку действия мудреца невозможно отличить от действий обычного «законопослушного» человека, просто исполняющего все то, что «налагает» на него биологическая и социальная природа, и что лишь мотив (а точнее – добродетельное расположение души) отличает нравственно-правильное действие от «надлежащего». Теперь же выходит, что мудрец может совершать поступки, внешне неотличимые от действий отъявленных негодяев. Добродетельная установка позволяет превратить даже их в нравственно-правильное деяние.

Этот вывод важен для понимания всей стоической этики и придает ей несколько эзотерическую окраску: добродетельное расположение души – это не просто мотив, но определенное состояние совпадения с порядком универсальной природы. Добродетель стоического мудреца – не столько «благое намерение», о котором говорил М.Форшнер, сколько знание, умение предвосхищать события. Вспомним, что мудрец, согласно стоикам, еще и мантик, гадатель, умеющий распознавать знаки судьбы. Еще раз обратимся к примеру сагунтинцев, во время осады города убивших своих родителей, чтобы те не попали в рабство. Сам по себе этот поступок – отцеубийство, т. е. преследует цель, противную человеческой природе. Но, по мысли стоиков, он оказывается добродетельным, и именно потому, что совершен в данных крайних обстоятельствах, и в тот момент, когда опасность была уже неизбежной. В этом положении стоической доктрины наиболее рельефно проявляется одна из важнейших характеристик нравственно-правильных действий, о которой уже шла речь в первой главе, – их своевременность (εὐκαιρία). Именно в ней выражается способность мудреца не только безошибочно определять, *что* и *как* должно быть совершено, но и умение выбрать верный момент – знание, *когда* должно быть осуществлено то или иное действие.

<sup>191</sup> Tsekourakis D. Op. cit. P. 33.

Об этом пишет Н.Уайт, очерчивая круг специфических особенностей, отличающих позицию мудреца от установки обычного человека, не искушенного в добродетели. С точки зрения внешнего наблюдателя их действия могут выглядеть совершенно тождественными друг другу, но подлинное отличие будет заключаться именно во внутренних состояниях, с которыми к ним подходят и мудрец, и профан. Их отношение к одному типу «надлежащего», например, выраженному в требовании «почитай родителей», принципиально различается. Обычный человек оказывается несовершенным, потому что: 1) действия, которые он считает правильными, не обладают качествами, гарантирующими их соответствие критериям полного совершенства по отношению к моральному образцу, потому что ему в действительности неведомы *все обстоятельства*, которые могут в том или ином случае воспрепятствовать их высокой оценке; 2) специфические признаки действия не обнаруживают свидетельства соответствия их признакам названной этической модели. Мудрец, в свою очередь, отличается тем, что: 1) он обладает общим знанием о возможности появления такого рода обстоятельств, при которых неукоснительное следование названной выше норме перестает быть надлежащим (Н.Уайт также ссылается здесь на пример жителей осажденного Сагунта, которые перешагнули через традиционный запрет, исходя из морально мотивированных оснований); 2) ему доступен широкий контекст, в который вписывается то или иное моральное действие. Мудрец одновременно может выражать двойственное отношение к одному и тому же моральному акту: он одобряет данное действие как соответствующее структуре тех реальностей, в пределах которых постигает его, и тем самым придает ему статус «нравственно-правильного действия»; в то же время мудрец может быть безразличен к такому действию, как формально подпадающему под типологию «почитания», которая придает такого рода моральному поступку лишь видимость «надлежащего»<sup>192</sup>.

Фактически, в этой схеме обладающий совершенным знанием мудрец является единственным критерием правильности поступка. Только он в состоянии оценить сложившиеся обстоятельства

---

<sup>192</sup> См.: *White N.P. Stoic Values // The Monist. Vol. 73. № 1. 1990.*

и избрать правильное решение<sup>193</sup>. В исключительных случаях он может совершать действия, выходящие за рамки принятых норм поведения по отношению к стране, к близким и т. д., позволяющие, однако, сохранить высший принцип добродетели и свободы от внешних обстоятельств. В этом случае возникает еще один специфический момент: добродетель мудреца делает его свободным от внешних обстоятельств, и добродетель же позволяет совершать действия, полностью обусловленные данными обстоятельствами, но при этом единственно верные в сложившейся ситуации.

Категория «надлежащего по обстоятельствам» позволяет нам положительно ответить на вопрос, возможно ли совершение нравственного действия, не являющегося в то же время «надлежащим», т. е. соответствующим природе человека как живого и социального существа. А.А.Столяров отмечает, что данный аспект этического учения Стои подчеркивает независимость принципа, которому подчиняется поступок, от его материи и углубляет существовавшую в стоической этике тенденцию рассматривать благо как единственный объект целеполагания. «Принцип свободен по отношению к материи, – пишет А.А.Столяров. – Мудрец может пренебречь естеством, но может своим безошибочным выбором придать ценность совершенно безразличной предметности – например, одежде, которую он носит... Это значит, что “надлежащее по обстоятельствам” может быть *παρὰ φύσιν* и что *κατ’ῶρα*, следовательно, может возникать на иной основе, нежели *κατ’ἦρον*... Все говорит за то, что мудрец не только способен, но в известных обстоятельствах считает себя обязанным пренебречь тем, что свято в своей “естественности”»<sup>194</sup>.

Сравнивая два вышеописанных способа интерпретации стоической этики, мы можем заключить, что оба варианта обладают как своими специфическими преимуществами, так и недостатками. Позиция, занимаемая Г.Небелем, М.Форшнером и Дж. Ристом, хорошо объясняет соотношение «среднего надлежащего» и «совершенного надлежащего» и позволяет показать специфику принципов оценки морального действия. Однако категория «надлежа-

<sup>193</sup> Этот тезис является одним из ключевых в интерпретации стоической этики, предложенной Т.Бреннаном. См.: *Brennan T. The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate. Oxford, 2005.*

<sup>194</sup> *Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 215.*

щего по обстоятельствам» не вполне органично вписывается в предложенные данными авторами схемы. Трактовка Д.Цекуракиса и других исследователей, разделяющих его позицию, с этой задачей справляется значительно лучше, но за счет того, что сферы надлежащих и нравственно-правильных действий выступают в качестве двух относительно автономных аспектов единой этической системы. Кроме того, остается не очень понятным, как они соотносятся между собой. Впрочем, полностью устранить двойственность и внутреннее напряжение, существующее между двумя сферами стоической этики, едва ли можно надеяться.

Если ограничить мудреца исключительно исполнением надлежащих действий, то таким образом снимается вся парадоксальность и своеобразие стоического понимания добродетели. Она принадлежит к особой независимой сфере, которая вырастает из первичных склонностей человеческой природы (и биологической, и социальной), но, тем не менее, не сводится к ним и не может быть полностью ими детерминирована. Стоический тезис о том, что все, не имеющее отношения к добродетели и пороку, должно расцениваться в качестве «безразличного», весьма недвусмысленно это демонстрирует. Действие, считающееся само по себе естественным и социально оправданным, должно получить моральную санкцию, «одобрение» со стороны мудреца для того чтобы стать нравственно-совершенным поступком. «Належащее» может стать нравственным действием, но это не значит, что оно «должно» им стать. А в определенных обстоятельствах «одобрение» мудреца может получить также действие, никак не соответствующее ни требованиям «естества», ни установлениям общества.

Заслуга стоических философов заключается именно в том, что они поставили вопрос о независимости морали от всего внешне-го эмпирического бытия человека. Они рассматривают не просто предметное содержание поступка, его фактическое соответствие или несоответствие определенным нормам, но фокусируют внимание на игре мотивов, установок, повлекших за собой данный поступок. Как пишет А.А.Гусейнов: «Стоики не просто переносят добродетель в область мотивов – они возвышают ее над самими мотивами. Добродетель отличается от всех предметно обусловленных, содержательно определенных человеческих целей, будь-то потребности тела или социальные стремления... Добродетель – осо-

бый, наиболее высокий уровень детерминации поведения, мотив мотивов. Она образует уже как бы третью природу в человеке»<sup>195</sup>. Но в утверждении независимости морали мыслители Стои заходят так далеко, что эта третья моральная природа в человеке подчиняет себе две другие. Подобно тому как блага «животной» природы подчинены социальным ценностям и в определенных обстоятельствах могут быть принесены им в жертву, так и абсолютная моральная ценность – добродетель – может потребовать реализации даже таких решений, которые вступают в противоречие с общепринятыми естественными и социальными нормами.

## 10. Жизнь в согласии с природой

Понятие природы, которое составляет основное ядро стоической этики, по мнению исследователей, «весьма переливчато, нестрого и лишено специфического содержания»<sup>196</sup>. Природа, в соответствии с которой должна протекать человеческая жизнь, – это, согласно стоической концепции, и биологическая природа человека как живого существа, и его общественная природа, и человеческий разум, и закономерность космоса, из которой должно выводиться индивидуальное поведение. Более того, как пишет Т.Ю.Бородай, «для стоиков Природа – это совокупность естественных вещей, сила, обеспечивающая их воспроизводство и порядок во вселенском масштабе и в каждом индивидуальном существе, а также сущность всего вместе и в отдельности (“природа человека”, “природа огня”). Таким образом, для стоиков Природа – это и само верховное божество, и мир, которым оно управляет. То, из чего мир возник – материя, первовещество – тоже природа. Разум – это способность распознать природу вещей; мудрец – тот, кто постиг свою природу и следует ее велениям; счастье, добродетель и цель жизни разумного существа – следовать природе. Стоическая Природа – это и материальная, и действующая, и формальная, и целевая причина всего сущего вместе и по отдельности, если говорить языком Аристотеля.

<sup>195</sup> Гусейнов А.А., Иррлиц Г. Краткая история этики. С. 173.

<sup>196</sup> Simon H., Simon M. Die alte Stoa und ihr Naturbegriff: ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. В., 1956. S. 64.

Кроме того, она и есть все сущее»<sup>197</sup>. Одним словом, для стоиков природа – это все, что *есть* в мире, и все, что *должно* быть реализовано в человеческой жизни, единство космически-сущего и нравственно-должного.

В этой ситуации четко прояснить специфику различных уровней долженствования, которые находят свое выражение в понятиях надлежащего и нравственно-правильного действия становится достаточно сложно. Как говорилось в первой главе, стоики определяют понятие *καθῆκον* как то, что «налагается» природой, и как действие, избираемое разумом. В свою очередь, понятие *κατόρθωμα* также выражает требование соответствия человеческого поступка порядку природы и велениям разума. Кажется очевидным, что в данном случае речь идет о различных пониманиях природы и разума, а соответственно, и о различных пониманиях должного, выражаемого данными понятиями. Пытаясь сохранить единый источник долженствования, заключенный в «совершенном» и «среднем надлежащем», стоики вынуждены были вкладывать в понятие природы различные, зависящие от контекста, смысловые оттенки. Впрочем, этот упрек можно предъявить не только стоицизму, но и всей античной философии; более того, современные исследователи, рассматривая понятие природы, также отмечают, что оно «остается, как правило, чем-то лишь интуитивно подразумеваемым, логически же крайне неопределенным»<sup>198</sup>.

Стоическая этика, рассматривавшая природу в качестве моделирующего принципа нравственной жизни, опиралась на огромную традицию натуралистического истолкования морального идеала. Как отмечает М.Форшнер<sup>199</sup>, Гераклит одним из первых попытался соединить натурфилософию и этику, придать фундаментальным природным началам, наряду с дескриптивным смыслом, еще и нормативный смысл. Его космология утверждает существование двух основополагающих начал бытия (природы) – огня и логоса, другими словами, материального субстрата природы и ее идеально-смыслового принципа. Именно логос является у Гераклита морально-правовым основанием космоса – универсальным

<sup>197</sup> *Бородай Т.Ю.* Плотин о природе // *Философия природы в античности и в средние века.* Ч. 3. М., 2002. С. 129.

<sup>198</sup> *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988. С. 1.

<sup>199</sup> См.: *Forschner M.* Op. cit. S. 11.

и общезначимым законом его существования («ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного»<sup>200</sup>). У Гераклита мы находим столь важное для стоической этики определение природы как высшей нравственной нормы и прообраза мудрости: «мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе»<sup>201</sup>. Naturфилософия Гераклита во многих отношениях служила первичным образцом и для стоической физики. В частности, это касается различения в структуре космоса двух начал, обладающих разными ценностными приоритетами – действующего и испытывающего воздействие (логоса и бескачественного вещества – ФРС I 85). Оппозиция активного (самодетельного) и пассивного (претерпевающего) векторов человеческого существования достаточно определенно воспроизводится и в стоической этике. Одновременно у Гераклита мы находим столь близкое стоикам представление о природе как единстве «естественного» и законосообразного порядка – логоса присущ всему существующему согласно «порядку вещей».

Одно из самых конкретных и полных определений понятия природы, если таковые вообще возможны в стоической натурфилософии, мы находим у Диогена Лаэртия: «Природой они иногда называют то, что связывает мир, а иногда то, чем порождается все, что на земле. Природа – это структура, [способная] развиваться из себя самой согласно семенным логосам, доводящая до завершения и поддерживающая свои [творения] в определенные сроки, производя то [же самое], от чего она получила начало. Природа ищет и пользы, и наслаждения, – как это ясно из человеческого творчества» (ФРС II (2) 1132). Мы видим, что в данном определении, несмотря на его обобщающий характер, можно выделить несколько значимых тем. Природа, во-первых, включает в себя первичные причины всего сущего, его порождающие начала. Стоики, однако, не только мыслили природу в терминах каузальных отношений (причина и вещество), но и видели в природе некую органическую структуру, порождающую из самой себя все сущее и тем самым рождающую саму себя. В этой органи-

<sup>200</sup> *Гераклит*, 114 DK. Здесь и далее цит. по изд.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. / Изд. подгот. А.В.Лебедев. М., 1989. С. 197.

<sup>201</sup> *Гераклит*, 112 DK (Пер. А.В.Лебедева). В оригинале воспроизводится буквальный прецедент стоической формулы *κατὰ φύσιν* («согласно природе»).

ческой целостности воспроизводится первичная модель взаимодействия двух фундаментальных принципов бытия – активного начала и пассивной субстанции, связующих все сущее. В данном контексте первое из них (активное=связующее) обозначается как «пневматическая сущность», а второе (пассивное=связуемое) – как «вещественная сущность». Тоническое напряжение пневмы создает форму и единство всего универсума (ФРС II (1) 439; 456). Согласно Филону Александрийскому, стоики наделяли мировой ум (в стоической физике – логос) несколькими структурирующими принципами (ФРС II (1) 458). Правда, их классификация, приводимая Филоном, несомненно, выдает влияние перипатетической традиции: это связующая способность, природная (растительная), душевная и мыслительная и многие другие способности. В этой версии «природа» представлена в широком смысле (как выражение вообще всего сущего в целом) и в узком понимании (как растительная субстанция); впрочем, такое же понимание природы было свойственно и Аристотелю.

Во-вторых, природа способна «развиваться (двигаться) из себя самой согласно семенным логосам, доводя до завершения и поддерживая свои [творения] в определенные сроки». Семенные логосы и представляют в наглядной форме первичную живую «матрицу» жизни, – это своего рода «программа развития» каждой, даже мельчайшей частицы космической реальности, включающая ее в универсальный проект судьбы.

По мнению Л.Эдельштайна, одной из особенностей стоической физики, отделяющей ее от аристотелевско-платоновской традиции, является то, что в ней генерализирующие понятия утрачивают свои бытийные приоритеты, а логический и онтологический статус любого явления определяется мерой его конкретной индивидуализации. Для стоиков природа вещей рассматривается как совокупность изменяющихся признаков, а не как единство вечных атрибутов и свойств. Все, что является выражением определенного качества или группы качеств, должно включать в себя также и те качественные определенности предмета, которые предшествуют его нынешним характеристикам. Идея последовательности замещает здесь понятие субстанциальной связи сущности и явления. В целом, стоиков больше занимает природа необходимости, выявление каузальных связей, господствующих в вещах, нежели истолкование их субстанциально-

го бытия<sup>202</sup>. Концентрация интереса на детерминантах конкретного человеческого существования, выраженных в идее судьбы, имеет фундаментальное значение для стоической этики.

Можно попытаться преодолеть сложности, связанные со стоическим пониманием природы, если обратиться к некоторым аспектам онтологии стоицизма, основным смысловым центром которой является понятие логоса. Логос, отождествляемый с природой, становится силой, производящей все устройство космоса, и в то же время сам оказывается этим космосом. Воспользовавшись терминологией Эриугены, можно сказать, что логос выступает как природа производящая и природа произведенная (*natura naturans* и *natura naturata*). Подобное разделение, имплицитно содержащееся в рамках стоической физики, позволило французскому исследователю Э.Брейе говорить о двух планах бытия у стоиков: внутреннем и внешнем<sup>203</sup>. Как нам представляется, эта концепция может быть плодотворной для прояснения специфики отношения «надлежащего» и «нравственно-правильного».

Согласно Брейе, стоическое представление о бытии включает в себя два уровня:

1) план глубинного телесного бытия, реальность как активность и сила;

2) план событий, «поверхность бытия», чистый «эффект» порождающей силы бытия.

Глубинное сущее является внутренней причиной, производящей разнообразные действия вовне. Эта причина тождественна жизненной силе, действующей в бытии наподобие того, как порождающая сила семени производит все развитие растения. Она неразрывно связана с вещью, причину которой составляет и определяет внешнюю форму вещи, ее границы. Единство причины и начала превращается в единство производимого ими тела. Причина является подлинной сущностью предметов, или их производящим началом, которое «действует в ней [причине], живет в ней и дарует ей жизнь»<sup>204</sup>. Этот принцип верен как относительно мира в целом, так и относительно малейшей его части.

<sup>202</sup> См.: *Edelstein L.* The meaning of Stoicism. Cambridge, 1966. P. 27–28.

<sup>203</sup> *Bréhier É.* La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. 9 éd. P., 1997. P. 44–62.

<sup>204</sup> *Ibid.* P. 49. Более подробно концепция Э.Брейе будет освещена в приложении в параграфе «Стоическая этика сквозь призму стоической семантики».

Применяя это разделение к человеческим действиям, можно сказать, что всякий поступок имеет два плана: план внешний, фактический, выраженность действия вовне, и план внутренний – план глубинной силы, порождающей поступок. Этот внутренний план и есть, по сути дела, сфера мотивации. Таким образом, мотив выполняет по отношению к «материи» действия функцию, подобную той, которую порождающая сила выполняет по отношению к вещи: оформляет и «оплодотворяет» ее.

Аналогом, а скорее всего, и природным основанием названной оппозиции двух планов добродетельного действия субъекта может служить пример «тонического движения», существующего в пределах вещей, направленного одновременно вовне и вовнутрь: движение вовне конституирует специфические качества тел, а направленное вовнутрь – их сущность и единство (ФРС II (1) 451). В этом проявляется активность «ведущего начала» души, которое раскрывает многообразие природного бытия в свойственном ему двойственном движении – от центра к периферии и от периферии к центру. Это двунаправленное движение поддерживает целостность стоического универсума и воспроизводится в его мельчайших частях – как в телесной конституции всякого субъекта, так и в каждой отдельной душе.

Как мы видели выше, различие между надлежащими и нравственно-правильными действиями проявляется, прежде всего, в сфере мотивов. Теперь этот тезис можно несколько прояснить: надлежащие действия ориентированы на внешний план бытия – схему тех обстоятельств, сообразно с которыми действует всякое разумное существо, нравственно-правильные действия – на внутренний, глубинный аспект реальности. То есть принципиальное различие между профаном и мудрецом объясняется превалированием того или иного плана бытия в мотивации поступков: чем руководствуется человек – знанием внутренних причин или интересом к внешним вещам, которые являются безразличными с точки зрения добродетели. Если обычный человек, следуя своим естественным склонностям, в своих действиях не выходит за рамки чистой событийности и предметности, т. е. внешнего плана бытия, то мудрец существует одновременно в двух измерениях (хотя внутренний аспект является для него, безусловно, определяющим). Действия мудреца оказываются вписанными в контекст бытия в целом.

Определяя далее понятие природы, содержащееся в стоической формуле конечной цели человеческой жизни как жизни «согласно с природой» (ФРС III (1) 16), можно сказать, что различие внутреннего и внешнего, потенциального и актуального применимо не только к универсальной природе, но и к индивидуальной человеческой природе. Как отмечают Генрих и Мари Симон<sup>205</sup>, природа человека, в соответствии с которой он должен жить, двойственна: одна природа – это та, которая актуально манифестирована в «нормальном», «обычном» человеке, вторая – та, которой человек еще должен стать. Э. Лонг определяет такую природу как «дескрипцию цели, которой человек должен достичь»<sup>206</sup>. Стоики имеют в виду первую природу, когда говорят о соответствующих природе вещах (*τὰ κατὰ φύσιν*), т. е. о здоровье, богатстве и тому подобном, в то время как формула *κατὰ φύσιν* («согласно с природой») отсылает к потенциально заложенной в человеке сущности. В этом смысле объяснимо, почему, хотя человек и может на протяжении всей жизни выбирать вещи, соответствующие природе, но его жизнь при этом не может быть названа «согласной с природой». Таким образом, и мудрец и профан, действительно, поступают каждый согласно природе и разуму, но степень воплощенности разума в их действиях различна. Разделение двух планов бытия позволяет несколько прояснить проблему различных смыслов, вкладываемых мыслителями Стои в понятие природы, хотя, конечно, не снимает ее.

Итак, стоическое понятие природы раскрывается в ряде значений: универсальная природа (тождественная «верному разуму», Зевсу и провидению) и собственная природа человека, которая не может противоречить универсальной, поскольку является ее частью и подчиняется ее законам. Но свойственная человеку природа также двойственна: она включает как естественную склонность к самосохранению и, соответственно, стремление к вещам, способствующим его сохранению как биологического и социального существа, и разумную природу – ту, которую должен реализовать в себе человек, чтобы стать мудрецом, и которая уподобляется разумности всеобщей природы. Причем универсальная природа является как источником стремления к вещам, согласующимся с

<sup>205</sup> *Simon H., Simon M. Op. cit. S. 11.*

<sup>206</sup> *Long A.A. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. L., 1974. P. 93.*

человеческой природой (предпочитаемым вещам), так и пределом, установленным этому стремлению. К примеру, по закону космической природы человек стремится к самосохранению, т. е. к жизни, но по тому же закону космической природы он смертен, а значит, держаться за жизнь любой ценой для него неестественно. Поэтому, строго говоря, нет никакого теоретического противоречия в том, что человек может выбирать «непредпочитаемое» (смерть и т. д.) и быть при этом в согласии со своей природой и природой космоса.

Эпиктет в «Беседах» приводит замечательное высказывание Хрисиппа, в котором последний емко и точно формулирует, что такое стоическое согласие с природой: «До тех пор, пока мне не ясно последующее, я всегда придерживаюсь более естественного для достижения того, что по природе. Ведь сам бог создал меня способным к выбору этого. А если бы, конечно, я знал, что сейчас мне предопределено судьбой болеть, то я и влекся бы к этому. Ведь и нога, если бы она обладала умом, влеклась бы к тому, чтобы ступать в грязь» (II 6, 9–10). Не столь важно, назовем ли мы влечение к болезни «надлежащим» или «нравственно-правильным» действием. Очевидно, что в этом пассаже болезнь – нечто непредпочитаемое, и пока нам не известно, что она предопределена, следует ее избегать и стремиться к здоровью. Это и есть то, что соответствует природе обычного человека, не обладающего знанием мудреца, – избирать те вещи, стремиться к которым ему свойственно по природе (τὰ κατὰ φύσιν). Следовательно, и действия, направленные на эти вещи, будут «надлежащими», соответствующими его специфической человеческой природе (κατὰ φύσιν). Но если суждена болезнь, то стремиться к здоровью – значит идти против космического порядка судьбы и против собственной природы, для которой так же естественно болеть. Вполне разумно и естественно предпочесть здоровье, а не болезнь; жизнь, а не смерть. Но столь же разумно и естественно понимать, что человек по своей природе смертен и уязвим и, в конечном счете, драматические события его жизни обусловлены не внешними, неудачно сложившимися для него обстоятельствами, но в них реализуется то, что согласуется с велением судьбы.

Вопрос только в том, как распознать важные моменты своего существования, когда следует стремиться к жизни, а когда настала пора выбрать смерть. Именно поэтому профан должен выполнять

надлежащие по природе действия, направленные на «предпочитаемое», надеясь, что они являются именно тем, что соответствует порядку судьбы. И именно для того и необходимо присущее мудрецу совершенное знание вещей, которое не доступно обычным людям, чтобы, как Зенон, сломав палец, увидеть в этом знак и сказать: «Иду, иду я: зачем зовешь?» (Диог. Л. VII 28).

## Заключение

В стоической этике моральное долженствование в подлинном смысле слова призвано выражать действия, обозначаемые стоиками термином *κατ'ῥῶμα* – нравственно-правильные действия или действия согласно добродетели. Они являются актуализацией *добродетельного расположения души* и обладают всеми основными чертами добродетели: совершенство, неизменность, устойчивость и согласованность, планомерность и законосообразность. Само строение термина свидетельствует о том, что *κατ'ῥῶμα* понимается как действие, совершаемое согласно *верному разуму*, правильно и должным образом выражающее веления морального закона. В этическом учении Стои поступки мудрого человека обладают некоторыми формальными характеристиками, такими как *следование принципу постоянства и порядка*. Благодаря своему соответствию божественному логосу, все действия мудреца целесообразны и внутренне согласованы, подчиняются единому закону, что и позволяет ему всегда получать равный результат. Вследствие этого вся жизнь мудреца становится планомерно оформленным производением искусства.

Проявления добродетельной жизни должны быть *своевременными*: нравственно совершенными являются действия, наиболее уместные в данное время и при данных обстоятельствах. Для их исполнения необходимо не только наличие нравственной установки – дистанцированного отношения к неморальным благам, – но и способность предвосхищать дальнейшие события; умение верно оценить обстоятельства; знание, *когда* и *где* следует совершать данный поступок, а *когда* – воздержаться от него.

В свою очередь, для стоиков понятие *καθήκον* – «надлежащее» в широком значении – охватывает деятельность любого природного существа, которая «естественна» для его специфической природы, вытекает из этой природы и подчиняется принципу гармонического единства, исходного согласия всего живого с самим собой. Применительно к человеку (подчеркнем, что речь идет не о мудреце) надлежащими являются действия, которые соответствуют сущности человека как биологического и социального существа; они направлены на достижение относительных ценностей, т. е. того, что способствует сохранению и развитию его природы.

Выбор ценностей у человека носит не спонтанный характер (как у животных), но опосредован размышлением и языком; он должен быть оправдан в диалоге апелляцией к общепризнанным мнениям о человеческой природе и тому, что ей соответствует. Надлежащие действия оцениваются как целесообразные с точки зрения здравого смысла, но не с позиций добродетели; их совпадение с целями универсальной природы носит лишь вероятностный характер. Действия, охватываемые понятием «надлежащего», взятые сами по себе, не включаются в поле морального долженствования; они составляют сферу внешних обязанностей, налагаемых на человека его социальной и биологической природой.

Обращаясь к проблеме взаимоотношения двух вышеописанных понятий, отметим, что «надлежащие» действия могут рассматриваться в качестве материи добродетельных действий. Нравственно-правильное действие (*κατόρθωμα*) в чистом виде выражает принцип моральной оценки разного рода содержательных действий. Этот принцип обладает независимостью от материала, к которому применяется, но при этом не может существовать совершенно изолированно от него. В свою очередь чистое «надлежащее» (*καθήκον*) говорит лишь о том, что именно реализуется в действии, на какие объекты оно направлено. Таким образом, «надлежащее» заключает в себе абстрактное содержание, которое может стать материей как добродетельных, так и порочных поступков – в зависимости от того, как это содержание будет использовано. Именно в этом смысле его называют «*средним* надлежащим». В некотором отношении «среднее надлежащее», так же как и «совершенное надлежащее», заключает в себе определенный принцип, но это не принцип того, *как* совершено действие, а принцип отбора материала, объектов действия, другими словами, – того, *что* надлежит реализовать в действии. Нравственное расположение души – правильное отношение к неморальным «благам» и признание добродетели единственной целью стремлений – является главным условием, позволяющим надлежащему действию стать нравственно-правильным или добродетельным действием.

Всякое реально осуществленное действие воплощает в себе оба принципа и может оцениваться по этим двум параметрам. В первом случае важен принцип оценки *содержания* морального действия, реализуемой в нем локальной цели, объекта данно-

го действия (соответствие или несоответствие его человеческой природе; во втором – основное значение приобретает принцип оценки *установки*, исходя из которой данное действие будет осуществлено (его соответствие или несоответствие добродетели). В идеальном случае «правильное» содержание, соответствующее человеческой природе, реализуется в соответствии с «правильной» установкой, т. е. ради добродетели. Такие деяния субъекта характеризуются как *τέλεα καθήκοντα* – *совершенные надлежащие действия* (κατορθώματα).

Однако в ряде случаев, охватываемых понятием «надлежащего по обстоятельствам», материалом добродетельных действий стоического мудреца могут стать объекты не только «предпочитаемые» и «безразличные» с точки зрения естественных стремлений человека, но и «непредпочитаемые» – такие, как болезнь, смерть, убийство родителей и т. п. В этом смысле понятие «надлежащего по обстоятельствам» свидетельствует о том, что добродетель мудрого человека подразумевает не только наличие нравственной установки, но и его умение безошибочно определять, *где* и *когда* следует совершить данный поступок. Здесь мы сталкиваемся с одним из парадоксов стоической этики: добродетель мудреца делает его свободным от внешних обстоятельств, но эта же добродетель позволяет ему совершать поступки, полностью обусловленные данными обстоятельствами, но при этом, как оказывается, – единственно верными в сложившейся ситуации.

Пытаясь преодолеть дуализм платоновской и аристотелевской систем, стоики в определенной мере возвращаются к досократовскому (в частности, гераклитовскому) пониманию природы как *единого* порождающего источника роста и существования космоса, не укладывающегося в рамки антитезы идеального и материального, неизменного и изменчивого, эмпирического и трансцендентного. Но такого рода ретроспекция не могла устранить исходную двойственность, изначально заложенную в самом понятии «фюсис». Сделав принцип следования природе (или соответствия природе) общим мерилем человеческих поступков, стоики с неизбежностью перенесли двойственность и даже полисемичность понятия «фюсис» также и на собственное понимание должной жизни, и при этом же настойчиво подчеркивали единство идеи природы.

Понятия «надлежащего» действия и действия согласно добродетели возводят выражаемое ими долженствование к их природному основанию. Но если в одном случае под природой понимается биологическая природа, заключающая в себе стремление к самосохранению, сохранению рода и т. д. (можно сказать, это «естественная» природа человека, которая представлена в учении о первичной склонности), то в другом случае природа рассматривается в качестве разума, совпадающего с божественным логосом. В этике Стои «надлежащие» действия оказываются ориентированными на эмпирическую, реально существующую природу человека, проявляющуюся в его стремлении к полезному и избеганию вредного (уровень *сущего*). В то время как добродетельные действия следуют такому идеальному образу природы, которого человеку еще только следует достигнуть (уровень *должного*).

ОБРАЗЫ СТОИЦИЗМА<sup>207</sup>

**Стоическая этика сквозь призму стоической семантики**

Фрагментарность и несистематичность аутентичного материала по философии стоицизма стимулируют появление разнообразных версий ее истолкования, с неизбежностью несущих на себе отпечаток как теоретических предпочтений ее авторов, так и доминирующих в философском сознании ценностных установок и объяснительных схем. Говоря языком герменевтики, в игру вступают предпосылки и предрассудки интерпретаторов. В каждой трактовке на передний план выдвигаются те или иные аспекты учения, акцентируются те или иные сохранившиеся фрагменты, и в результате возникают разные «образы» стоицизма, иногда взаимодополняющие, иногда противоречащие друг другу.

Данный раздел посвящен трактовкам стоицизма, предложенным Э.Брейе, А.Ф.Лосевым и Ж.Делёзом. При всей несхожести данных концепций и философских позиций авторов, их объединяет общий методологический принцип: учение стоиков рассматривается сквозь призму одной из наиболее загадочных и трудно интерпретируемых категорий стоической философии – категории бестелесного<sup>208</sup>. Причем предпринимается попытка дать *онтологическое* прочтение данной категории и определить, какое место занимает бестелесное в тотально-телесном стоическом космосе. В результате философия стоиков приобретает весьма неожиданное и актуальное звучание. Однако при этом проблематизируются

<sup>207</sup> В приложение помещены новые редакции статей «Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э.Брейе, А.Ф.Лосева, Ж.Делёза» (Историко-философский ежегодник-2005. М., 2005); «“Духовные упражнения” или “забота о себе” (стоическая этика в интерпретации П.Адо и М.Фуко)» (Этическая мысль. Вып. 9. М., 2009); Современные стоики (Синий диван. 2011. № 16).

<sup>208</sup> Преимущественно речь пойдет о стоическом понятии *λεκτόν* («то, что может быть высказано», «высказываемое», смысл и т. д.). Кроме «лектон» к бестелесному стоики относили пространство, время и место (*Секст Эмпирик*. «Против ученых» X 218).

такие, казалось бы, незыблемые характеристики стоического учения, как физический монизм, рационализм и панлогизм, совпадение физического, логического и этического законов, а тем самым и интеллектуализм стоической этики.

### Эмиль Брейе

Эмиль Брейе в своей программной работе «Теория бестелесного в Древнем стоицизме»<sup>209</sup> интерпретирует стоическую философию, опираясь на учение о бестелесном и принципиально противопоставляя свойственный стоической традиции способ понимания реальности всему предшествующему идеализму, прежде всего в его платоновско-аристотелевской версии. Согласно Э.Брейе, характерной особенностью философских теорий, появившихся после Аристотеля, было то, что они при истолковании бытия отказывались от привлечения каких-либо умопостигаемых и бестелесных причин. Стоики заключают внутреннюю энергию бытия в пределы самих вещей. Они, подобно древним натурфилософам, предлагают увидеть в вещах историю их происхождения и становления от начала и до конца, включив их в некий единый органический процесс. В этом случае сущее рассматривается не в качестве частицы единства более высокого порядка, а само становится единством и центром всех частей, составляющих его субстанцию, и всех событий, из которых складывается его жизнь. Оно превращается в развертывание этой самой жизни в пространстве и времени, в ее непрерывном изменении<sup>210</sup>.

Стоики рассматривали механизм причинности прежде всего на примере живых существ (рост семени, развитие растения, становление и гибель). Причина – не идеальная модель, которую сущее пытается имитировать, но внутренняя сила, удерживающая в единстве все его части (ἕξις) и конституирующая внешнюю форму его бытия. И подобно тому, как порождающая сила семени, определяющая все развитие растения, заключена в самом семени, так и порождающая причина неотделима от сущего, причину которого она составляет.

<sup>209</sup> Bréhier É. La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. 9 éd. P., 1997.

<sup>210</sup> Ibid. P. 4.

В связи с этим для интерпретации, предложенной Э.Брейе, существенное значение приобретает проводимое стоиками различие между двумя видами качеств вещей: преходящими качествами и качествами, представляющими собой завершенные и полностью устойчивые состояния (ποιόν и ποιότης)<sup>211</sup>. Согласно Э.Брейе, в данном случае стоики подчеркивают не просто различие между существенными и случайными качествами: речь идет о внутреннем, природном различии двух реальностей. С одной стороны, качество, которое является *телесной* реальностью, действующим началом, не нуждающимся в другой вещи для своего истолкования, с другой стороны – качество, которое порождается воздействием причины и не обладает телесной реальностью<sup>212</sup>.

Стоики признают в качестве единственной реальности телесную действующую причину (τὸ ποιοῦν) и то, к чему она прилагается (τὸ πάσχον). К этим активным сущим причисляются и качества тел. Они представляют собой определенные состояния пневмы и обнаруживаются по их результатам – жар, холод, сухость, влажность, а также цвета, звуки и др. Мир стоиков оказывается исполненным спонтанных начал, черпающих в самих себе свою жизнь и активность, и ни одно из них не может рассматриваться как результат воздействия другого. Никакое тело не может придавать другому новые свойства. В стоической физике изменения тел в результате их взаимодействия объясняются парадоксальным образом – через принцип смешения (μίξις или κρῖσις). Тела пронизывают друг друга, подобно тому, как пронизывают друг друга огонь и металл в раскаленном куске железа. Можно сказать, что действующие тела становятся не причинами каких-то вещей, а причинами *для* каких-то состояний вещей. Их взаимодействие приводит к определенным модификациям. Что представляют собой эти модификации?<sup>213</sup>

В этой точке взаимодействия тел, утверждает Э.Брейе, открывается подлинный смысл стоического различения телесного и бестелесного. Обращаясь к свидетельству Секста Эмпирика («Против уче-

<sup>211</sup> Брейе ссылается на свидетельства Симпликия в «Комментарии к “Категориям” Аристотеля». См.: ФРС II 390 и 391. В переводе этих фрагментов А.А.Столяровым различие ποιόν и ποιότης передается посредством терминов «качество» и «качественность».

<sup>212</sup> Ibid. P. 9.

<sup>213</sup> Ibid. P. 10–11.

ных» IX 211), он пишет: «Модификации, о которых идет речь, очень своеобразны: это не новые реальности, качества, но лишь атрибуты (κατὰ φύσιν). Так, когда скальпель режет плоть, одно тело производит в другом не новое свойство, но новый атрибут – быть разрезанным»<sup>214</sup>. Собственно говоря, атрибут не обозначает никакого реального качества, к примеру, черное и белое являются не атрибутами, а определенными состояниями пневмы. И наоборот, атрибут всегда выражается в слове (глаголе), это означает, что он не представляет собой *бытие* вещи, но выражает *способ бытия* этой вещи<sup>215</sup>.

По мнению Э.Брейе, в учении о бестелесных эффектах действий тел, стоики вплотную подошли к тому, что современная философия назвала бы фактами или событиями. В этом пункте своего исследования французский ученый, ранее остававшийся в пределах достаточно строгих границ историко-философского анализа, переходит к герменевтической процедуре и дает собственное определение природы бестелесного у стоиков: «Этот способ бытия находится некоторым образом на границе, на поверхности бытия, и не может изменить природу вещи: он ни активен, ни пассивен в истинном смысле слова, поскольку пассивность предполагала бы наличие телесной природы, которая подвергалась бы воздействию. Он просто и в чистом виде есть результат, эффект, не входящий в число сущих»<sup>216</sup>. Бестелесное определено как некий эффект самостоятельного изменения состояния вещи не *по причине* воздействия на нее другой вещи, а *по поводу* взаимодействия ее с другой вещью. Вещь сама обретает новый способ своего бытия. Даже в своем пассивном выражении она сохраняет активность своей субстанции.

Э.Брейе формулирует свое понимание существенного смысла и оригинальности стоической онтологии. По его мнению, здесь создается доктрина о двух планах бытия: с одной стороны, глубокое и реальное бытие, обладающее подлинной силой; с другой – план фактов, играющих на поверхности бытия (вещи), творящих бесконечное множество бестелесных сущих. Именно эта новая онтологическая модель и привела стоиков к революции в логике<sup>217</sup>.

<sup>214</sup> Bréhier É. Op. cit. P. 11.

<sup>215</sup> Ibid. P. 12.

<sup>216</sup> Ibidem.

<sup>217</sup> Ibid. P. 13.

Можно заметить, что у Э.Брейе стоическая онтология предстает как своего рода превращенный платонизм. В ней сохраняется антагонизм двух планов реальности, но одновременно каждый из них приобретает бытийный смысл, противоположный платоновскому пониманию: первичным становится тело, бестелесное же оказывается производным от него. А вот несимметричность отношений телесного и бестелесного воспроизводит платоновскую модель в большей степени – эффект изменения никак не исчерпывает энергии активного начала и не оказывает на него влияния. Зримый образ реальности лишается действительного бытия и становится чистой видимостью (этот момент иллюзорности эмпирического бытия в той или иной мере присутствует и в платонизме).

В интерпретации стоической философии, предложенной Э.Брейе, особое значение приобретает понятие «лектон»<sup>218</sup>. Именно «лектон» является первичным элементом стоической логики, в то время как в аристотелевской логике таковым элементом выступает понятие. Как предполагает Брейе, ссылаясь на свидетельство Секста Эмпирика («Против ученых» VIII 12), стоическое учение о «лектон» являлось попыткой решить следующего рода затруднение. Грек и варвар слышат греческое слово. У них обоих есть представление о вещи, обозначенной этим словом. При этом грек понимает, о чем идет речь, а варвар не понимает. Для грека, в отличие от варвара, у данной вещи есть *атрибут* – быть обозначаемой этим словом. И именно этот атрибут, с точки зрения Э.Брейе, стоики и назвали «лектон»<sup>219</sup>. Будучи бестелесным, «лектон» отличается от вещи, которую он выражает, т. к. вещь есть нечто телесное; от самого слова или словесного выражения – определенного набора звуков, обладающих телесной природой; от чувственного или умственного представления (*φαντασία*), являющегося, с точки зрения стоиков, изменением телесной души под действием внешнего тела, и от понятия (*ἔννοια*), которое формируется в душе в результате подобного же опыта.

Согласно Э.Брейе, для понимания специфики стоического учения о бестелесном следует отказаться от мысли, что атрибут вещи есть нечто существующее физически (таковой является только сама вещь и ее телесные качества), и от идеи, что атрибут в сво-

<sup>218</sup> Э.Брейе переводит этот термин как *exprimable* – «то, что может быть выражено».

<sup>219</sup> Ibid. P. 14.

ем логическом аспекте (в качестве части высказывания) сводится к словесному выражению или к понятиям и представлениям. Только в этом случае можно принять, «что атрибут логический и атрибут реальный, будучи оба в действительности бестелесными и несуществующими, полностью совпадают между собой»<sup>220</sup>. В результате устанавливается определенная корреляция между сферой мышления и реального бытия, между логическими предикатами высказываний и атрибутами вещей, рассматриваемыми в качестве результатов их действий: и те и другие обозначаются у стоиков одним и тем же словом «κατηγόρημα» и находят свое выражение в глаголе; и те и другие бестелесны и нереальны.

Французский исследователь, по существу следуя стоическому ходу мыслей, специфическим и довольно простым образом решает важную проблему определения *онтологического* статуса атрибута у стоиков. Является ли атрибут только языковой «реальностью» (точнее, относится ли он только к сфере словесного выражения) или же он обладает каким-то коррелятом в самой «природе вещей»? Э.Брейе переводит различие между физическим и логическим атрибутом в сферу бытийно безразличного и тем самым почти упраздняет обозначенный выше болезненный вопрос: и тот, и другой предикат суть бестелесное; они не существуют «в реальности» и потому не важно, где их искать по преимуществу – в языковой стихии или в природе вещей. Оба бестелесных атрибута ни на что *в действительности* не влияют.

Логические атрибуты (предикаты), о которых до сих пор шла речь, согласно стоикам, являются неполными «лектон», в отличие от полных или достаточных (включающих и субъект и предикат). Именно полные «лектон», которые могут быть как истинными, так и ложными, составляют предмет стоической диалектики. Тем самым, ее предметом оказывается нечто бестелесное, а значит, и «не-реальное». И сама связь, предполагаемая гипотетическими суждениями, вроде «если день, то светло», является чем-то «нереальным». Каждый термин в сложном суждении выражает некий факт или событие. Причиной каждого из этих фактов выступает тело, воспринимаемое чувствами, но связь между ними сама по себе не является объектом восприятия. Она оказывается такой же нереальной, как и сами факты.

<sup>220</sup> Bréhier É. Op. cit. P. 19.

С точки зрения Э.Брейе, когда стоики говорят о существовании причинно-следственных связей между событиями, о том, что одно событие является причиной последующего, они, как и Д.Юм, не придают самим событиям, являющимся бестелесными и лишенными активности, никакой внутренней способности, позволяющей связывать их между собою или приводящей к тому, что одно событие порождает другое. Понятия причины и следствия можно использовать здесь только по аналогии<sup>221</sup>. Этот вид ирреальной причинности ни в коей мере не может найти себе опору и свои объекты во внешнем мире, но способен лишь быть выраженным в языке<sup>222</sup>. Это вовсе не значит, что связь между посылкой и следствием является произвольной. Напротив, согласно Э.Брейе, данная связь основана на принципе тождества. Отношения следования извлекаются из связи фактов, утверждаемых в главной посылке, а значит, следствие отличается от посылки только по своему выражению, но не по смыслу.

Э.Брейе выделяет два типа связей в бестелесном: 1) логико-грамматические (смысловые) связи между частями высказывания, например, между субъектом и предикатом; 2) квази-причинные отношения между атрибутами тела, т. е. между событиями (фактами), происходящими на поверхности тел. В связи с этим Э.Брейе приходит к следующим заключениям.

1. Пристальное внимание стоиков к реальностям языка, отмеченное еще современниками, опирается на понимание принципиального различия между двумя видами причинности – ирреальной («как бы») каузальности разных видов «лектон» в высказывании и подлинной причинной связи, открывающейся во внешней нам реальности вещей. Индифферентность логической предметности по отношению к ее физическому денотату, другими словами, субстанциальная противоположность вещей и смыслов, превращает язык в особую почти суверенную по сравнению с вещами сферу – некоторые типы «лектон» не имеют соответствующего им объективного денотата. Логический и физический строй бытия не совпадают между собой.

---

<sup>221</sup> В подтверждение этого тезиса Э.Брейе ссылается на свидетельство Климента Александрийского, согласно которому стоики утверждали, что «лишь тело – причина в собственном смысле, а бестелесное – в несобственном смысле и по подобию» (ФРС II (1) 345). См.: *Bréhier É.* Op. cit. P. 26.

<sup>222</sup> *Ibid.* P. 26.

2. Можно говорить о существовании особой разновидности бестелесного, уже непосредственно не связанной с вербальным выражением (хотя последнее не исключается) – об эффектах, событиях как атрибутах вещей, «выходных данных» телесных процессов, предельных точках саморазвертывания «семенных логосов». Фактически Э.Брейе прибавляет к четырем исторически засвидетельствованным видам бестелесного у стоиков (пустота, пространство, время и «лектон») еще один, «пятый элемент» – поверхностные эффекты, или события. Такой своего рода «умопостигаемый» мир обладает собственной, пусть и иллюзорной, с точки зрения стоиков, реальностью.

Закljučая свой анализ стоической логики, Э.Брейе утверждает, что ее особенностью является стремление к выходу за пределы всякого контакта с телесной реальностью и с чувственными представлениями. В основании доктрины положено различие между одним видом познания, имеющим своим объектом саму реальность, чувственное представление, и другим видом познания, относящимся к высказываемому «лектон». В отличие от Аристотеля, у которого логические виды и роды представляют собой разновидности бытия, а логическое мышление проникает в саму реальность, у стоиков высказываемое ничего в себе не содержит и, следовательно, ничего не привносит в мышление от реальной природы, порождением и эффектом которой оно является<sup>223</sup>.

Данная интерпретация стоической онтологии и логики имеет существенные этические экспликации. Связывая концепцию бестелесного с идеей судьбы, Э.Брейе заключает, что в стоической доктрине судьба не выражает связь между событиями. Ее нельзя трактовать как последовательность, в которой каждое событие являлось бы следствием предыдущего и причиной последующего. В стоическом космосе всякое событие детерминировано не предшествующим событием, но своим отношением к некоей причине, являющейся реально существующей вещью, совершенно отличной от него. Судьба и оказывается той реальной причиной, телесным разумом, который детерминирует события, но ее никак нельзя считать законом, в соответствии с которым эти события детерминируют друг друга<sup>224</sup>.

<sup>223</sup> Bréhier É. Op. cit. P. 34.

<sup>224</sup> Ibid. P. 35.

Стоическое определение судьбы как «связи причин» подразумевает не связь причин со следствиями (эффектами), но связь телесных причин, упорядоченных между собой, от которых зависит устройство мира. Это отношение сущих друг с другом, а не отношение событий между собой. Поскольку события являются следствиями этих причин, то очевидно, что и они как-то связаны между собой. Какими бы разнообразными они ни были, они зависимы от единой судьбы. Но Э.Брейе приходит к малоутешительному выводу, что в стоицизме познание судьбы, причастность мудреца к всемирному разуму происходит за пределами диалектики. Как утверждает Э.Брейе, стоическая диалектика, как бы парадоксально это ни выглядело, слишком близка к бестелесным фактам (событиям), чтобы в какой-то мере быть плодотворной. Она не может оторваться от наличной реальности голых фактов ни посредством общей идеи, которую она не признает, ни благодаря закону, которого уже не знает, но лишь удовлетворяется бесконечным повторением этих фактов<sup>225</sup>.

Согласно Э.Брейе, стоики наряду с диалектикой допускали иной способ постижения реальности, основанный на внутреннем телесном единстве постигающей души и постигаемого предмета. Это не столько теория, сколько деятельность, предполагающая внутреннее проникновение и овладение сущим<sup>226</sup>. Таким образом, стоическая этика теряет связь с диалектикой и рациональным познанием, поскольку именно это внерациональное и внеязыковое знание сущего, интуитивное схватывание взаимосвязей его телесных причин и позволяет мудрецу следовать велениям судьбы.

## А.Ф.Лосев

Весьма своеобразная интерпретации стоической философии представлена в многотомном труде Алексея Фёдоровича Лосева «История античной эстетики»<sup>227</sup>. Опираясь на трактовку стоического учения о бестелесном, предложенную Э.Брейе, А.Ф.Лосев видит специфику стоической философии в концепции ирреле-

<sup>225</sup> *Bréhier É.* Op. cit. P. 36.

<sup>226</sup> *Ibid.* P. 63.

<sup>227</sup> *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм.

вантного<sup>228</sup> «лектон», обозначающего чистый смысл предмета, бестелесный принцип осмысления всякой телесности. Согласно А.Ф.Лосеву, только эта концепция может объяснить оригинальность стоического учения о вселенском логосе и о мудреце и позволяет говорить о стоической философии как о самобытном явлении, отличном от предшествующих философских учений античности.

В стоическом «лектон» сфокусированы черты, которые, согласно историко-философской модели античности, предложенной А.Ф.Лосевым, характеризуют философию раннего эллинизма в целом. Прежде всего, это абстрактный субъективизм, причем, как неоднократно подчеркивается, данный субъективизм вовсе не нарушает присущей античной философии веры в объективность чувственно-материального космоса, но только дает его имманентистское прочтение. Подобное прочтение становится возможным благодаря привлечению иррелевантных структур для объяснения сущего. Согласно А.Ф.Лосеву, иррелевантность является точной формулой и исходным принципом всей эллинистической философии и «обозначает собою только чистый смысл предмета, не зависящий ни от какого своего происхождения, ни от каких своих естественных связей, вне всякого своего субстанциального и причинно обусловленного существования, только осмысленность в ее чистом виде»<sup>229</sup>. Этот термин указывает на смысл вещи, который «нейтрален» по отношению к ее реальному существованию. И в качестве такой смысловой предметности в стоической философии выступает «лектон».

В чем же заключается иррелевантность «лектон» с точки зрения А.Ф.Лосева? Прежде всего в том, что он не является чем-то физическим и субстанциальным и поэтому не зависит от реального бытия страдающих и действующих тел и не способен оказывать на них никакого воздействия. «Лектон» трактуется как некое бытийное «адиафорон» (безразличное в отношении бытия и небытия), о

<sup>228</sup> Употребляемый им термин «иррелевантность» А.Ф.Лосев поясняет следующим образом: «Если французский глагол *relever* значит “поднимать”, “ставить”, “приводить в естественное положение”, а прилагательное *relevant* значит “зависящий от чего-нибудь”, то *irrelevant* значит “не зависящий ни от чего”, или “не находящийся в естественном положении подобно прочим предметам”» (Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 89).

<sup>229</sup> Там же.

котором нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует. Эта постулируемая стоиками умопостигаемая сфера чистых смыслов, как пишет А.Ф.Лосев, в определенной мере находится «за пределами утверждения о бытии или небытии»<sup>230</sup>. В этом заключается принципиальное отличие стоического «лектон» от идей Платона, обладающих субстанциальным, «причинно-метафизическим» существованием.

Далее, развивая тезис об иррелевантной природе «лектон», А.Ф.Лосев переходит к изложению стоического учения о бестелесном так, как оно представлено в статье Э.Брейе. Однако даже на уровне пересказа данной концепции становятся заметны нюансы, характерные именно для интерпретации А.Ф.Лосева.

Обращаясь к уже известному нам пассажиру из Секста Эмпирика о греке и варваре, которые слышат греческое слово, А.Ф.Лосев отмечает, что кроме слова, обозначающего некий предмет, и самого обозначаемого предмета стоики признавали существование чего-то третьего – некоего *атрибута, присущего слову*<sup>231</sup>. *Этот атрибут заключается в том, что данным словом обозначен предмет. По своему смысловому содержанию атрибут ничем не отличается от обозначаемого предмета, но физически, субстанциально бестелесный атрибут отличен от телесного предмета, хотя, прибавляясь к нему, никак не изменяет его природы. Иначе говоря, обозначая словесно некий предмет, мы никак его физически не меняем, но лишь приписываем ему смысл – «лектон»*<sup>232</sup>.

Приведем высказывание, которое, на наш взгляд, фиксирует момент расхождений между интерпретациями стоического бестелесного у А.Ф.Лосева и Э.Брейе. «Дело затрудняется еще и оттого, – пишет А.Ф.Лосев, – что, по стоикам, и все атрибуты (*κατηγόρημα*) вещи, и суждения, и связи суждений, поскольку все это приписывается нами вещам, являются тоже лектон. Категорема же самой вещи, т. е. ее реальное свойство, существующее независимо от установления нами отношений между свойствами вещи и самой вещью, не есть лектон, но является чем-нибудь веществен-

<sup>230</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 106.

<sup>231</sup> Весьма примечательно, что Э.Брейе, разбирая данный пример, говорит об атрибуте присущем вещи, а не слову. Ср.: Лосев А.Ф. Цит. соч. С. 101. и Bréhier É. Op. cit. P. 14.

<sup>232</sup> См.: Лосев А.Ф. Цит. соч. С. 101.

ным. Значит, обозначение вещи при помощи той или иной категории, или отношение категорем вещи, – это есть уже лектон. Всякое приписывание чему-нибудь смысла – это обязательно уже есть приписывание соответствующего лектон»<sup>233</sup>. В данном рассуждении «категоремой» вещи является и телесное качество вещи и бестелесный «лектон». Возможно, А.Ф.Лосев не признает фиксируемое Э.Брейе различие между телесными качествами и бестелесными эффектами действий тел (событиями), но тогда получается, что все качества и состояния тела по сути являются телесными сами по себе, а бестелесными они становятся когда получают смысловое выражение в языке. Тем самым, исчезает необходимость различать бестелесный физический атрибут вещи (эффект или событие) и бестелесный логический атрибут («лектон»). Создается впечатление, что А.Ф.Лосев переводит проблематику бестелесного исключительно в языковую сферу, не выделяя существенного *онтологического* смысла проблемы, на который указывает Э.Брейе и который, как мы увидим в дальнейшем, сыграл ведущую роль в интерпретации стоицизма у Ж.Делёза.

В целом следуя в русле концепции Э.Брейе, А.Ф.Лосев отмечает еще целый ряд иррелевантных черт стоического «лектон». «Высказываемое» не только отличается от тела, на основании которого возникает, но и от самого словесного высказывания, от телесной речи, посредством которой оно выражается, и даже от психических процессов, сопровождающих его возникновение – от психических актов высказывания и обозначения. Смысл не тождественен ни чувственному, ни рациональному представлению, которые, согласно стоикам, являются чем-то телесным. «Лектон» нельзя назвать и логической конструкцией, поскольку он дан настолько интуитивно и непосредственно, что его понимает любой человек. Более того, смысл высказывания (как истинного так и ложного) понятен безо всякого соотнесения его с реальностью, а значит, рассматриваемый сам по себе, «лектон» является смыслом предмета, фиксируемым вне его истинности или ложности.

При этом, с точки зрения А.Ф.Лосева, «лектон» обладает не только иррелевантной природой: он представляет собой систему смысловых отношений, и призван выражать малейшие изменения этих отношений. Как пишет А.Ф.Лосев, «уже то одно,

<sup>233</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 101–102.

что лектон есть словесная предметность, свидетельствует о наличии в нем *отношении* и к слову, предметом которого оно является, и к физическому предмету, который им обозначается»<sup>234</sup>. Согласно стоикам, только высказывание в целом обладает полным, самодовлеющим «лектон». Из чего можно заключить, утверждает А.Ф.Лосев, что «лектон» – не просто предмет высказывания, но предмет, взятый в своей соотнесенности с другими предметами высказывания – *пропозициональная система отношений*. В первую очередь его «реляционная» природа проявляется в том, что смысл, будучи сам по себе «нейтральным» в отношении истины и лжи, при соотнесении с реальностью оказывается истинным или ложным.

Реальность, осмысленная посредством «лектон», и есть подлинная осмысленная и телесная реальность, но, как утверждает А.Ф.Лосев, иррелевантность стоического «лектон», его «нейтральность» приводят к тому, что все осмысляемое в бытии, жизни и языке, очевидно, «является... таким же чисто смысловым, таким же бездейственным и таким же несубстанциальным»<sup>235</sup>, как и сам «лектон». Представляя собой бестелесный принцип осмысления телесной реальности, он дает лишь внешний рисунок событий и не позволяет постичь порядок взаимосвязи субстанциальных причин, т. е. порядок судьбы.

Как мы видели выше, к подобному выводу приходит и Э.Брейе в своей интерпретации стоической концепции бестелесного. Однако далее пути мысли обоих ученых расходятся. А.Ф.Лосев отмечает, что стоики не были бы античными мыслителями, если бы не попытались преодолеть сложившийся в их системе дуализм телесных субстанций и бестелесных смыслов. Стоический логос, по словам А.Ф.Лосева, и стал «совмещением всеобщей структурной закономерности и всеобщего рокового предопределения. Поскольку логос опирался на судьбу, он был неисповедимым роком; и стоики, как никто в античности, оказались чистейшими фаталистами. Поскольку же логос охватывался при помощи сознательных и осмысленных лектон, стоики видели в своем логосе провидение и, как никто другой в античности, прославляли целесообразность и

<sup>234</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 107. В данном издании слово «лектон» употребляется в сред-нем роде.

<sup>235</sup> Там же. С. 119.

художественную выполненность всего существующего»<sup>236</sup>. Стоический космос являет собой грандиозное произведение искусства, в котором оказываются слиты смысл и бессмысленное, целесообразное и хаотическое.

Таким образом, в интерпретации А.Ф.Лосева, как и у Э.Брейе, присутствует различие двух планов сущего. Однако у отечественного философа данные сферы оказываются скорее полюсами, между которыми выстраивается целая иерархия эманаций божественного огненного слова – степеней тонического напряжения телесного бытия, которым соответствуют различные степени «логичности» сущего. Действительность предстает как единство Логоса и Судьбы – единство всего осмысленного и структурно оформленного при помощи бестелесного «лектон» и ускользающего от осмысления телесного сущего. Но здесь, так же как и в концепции Э.Брейе, в своих глубинных порождающих основаниях бытие оказывается непрозрачным для мысли.

Аналогичным образом обстоит дело и в этике. Согласно А.Ф.Лосеву, знаменитый ригоризм стоического учения об «атараксии» и «апатии» мудреца является непосредственным следствием их учения об иррелевантном «лектон». Как стоический логос структурирует и осмысляет телесную глубину судьбы, производя дифференцированную и провиденциально оформленную картину космоса, так и стоический мудрец структурируя и осмысляя непросветленную массу субъективно-хаотических переживаний, достигает атараксии, понимаемой как «торжество иррелевантной красоты над... глобальной и бессмысленной гущей судьбы»<sup>237</sup>. Как утверждает А.Ф.Лосев, стоическая атараксия является такой «организацией психики», для которой «лектон» выступает в качестве моделирующего принципа, организующего массу случайных и хаотических человеческих страстей и влечений (данностей судьбы) и соединяющего в себе все сущностные черты стоической «апатии» – бесстрастность, самодовление и иррелевантность, трактуемую как независимость от всего внешнего. Задачей стоического мудреца оказывается вовсе не познание объективных законов космоса, которые находят свое адекватное отражение в логических и

<sup>236</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 120.

<sup>237</sup> Там же. С. 151.

языковых формах. Основной нерв стоической этики заключается в том, что она есть *amor fati* – любовь к судьбе во всей ее телесной и смысловой текучести.

### Жиль Делёз

В книге «Логика смысла»<sup>238</sup> Жиль Делёз, отправляясь от стоической традиции и опираясь на интерпретацию стоического учения о бестелесном, данную Э.Брейе<sup>239</sup>, создает собственную весьма оригинальную доктрину, насыщая ее опытом современной европейской философии, лингвистики, анализом обширного литературного материала, данными психоаналитических концепций и вплетая в нее классические мифы и образы восточной философии. Как представляется, Ж.Делёз органично и убедительно сплавляет весь этот комплекс идей в некое единое целое, создавая довольно экстравагантный и далекий от академических традиций образ стоицизма<sup>240</sup>.

Ж.Делёз следующим образом излагает основы стоической физики, иногда буквально повторяя Э.Брейе, на которого он сам и ссылается. Стоики проводили различие между двумя типами сущего: 1) *тела* со своими внутренними силами, физическими качествами, действиями, страданиями и соответствующими «положениями вещей», образующие единство в стихии первичного Огня. Между телами нет отношений причин и следствий – все тела являются причинами друг для друга; 2) *эффекты* – бестелесные следствия причинного взаимодействия тел между собой. Они не являются ни физическими качествами, ни свойствами, а скорее

<sup>238</sup> Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И.Свирского. М., 1995.

<sup>239</sup> Следует отметить, что другим не менее значимым историко-философским источником, на который опирается прочтение стоической философии Ж.Делёзом, в особенности стоического учения о времени, является исследование Виктора Гольдшмидта (*Goldschmidt V. Le Système stoïcien et l'idée de temps. P., 1953*).

<sup>240</sup> Об интерпретации Ж.Делёзом стоической философии и, в частности, стоической этики см.: *Sellars G. An ethics of the event // Angelaki. Vol. 11. № 3. 2006. P. 157–171. Beaulieu A. Gill Deleuze et les Stoïciens // Gilles Deleuze. Héritage philosophique / Dir. A.Beaulieu. P., 2005. P. 45–72; Гордюхин Е.Ф. Феномен плюральности в пространстве философской рефлексии: Дис... кандидата филос. наук. СПб., 2011.*

логическими и диалектическими атрибутами. Это – не вещи и не положения вещей, а события. Как считал еще Э.Брейе, грамматически они представляют собой не существительные или прилагательные, а глаголы<sup>241</sup>.

Как полагает Ж.Делёз, стоики формулируют совершенно новое понимание причинной связи, расщепляя ее в соответствии с двумя планами бытия. Во-первых, они соотносят одни телесные причины с другими в глубине вещей и устанавливают связь между ними, называя ее судьбой. Во-вторых, они соединяют друг с другом и бестелесные состояния (эффекты), утверждая, что и между ними существуют своеобразные каузальные отношения. Но две названные процедуры обладают разным смыслом – бестелесные эффекты никогда не бывают причинами друг друга. Эффекты – это «квази-причины», сами зависимые от смешения тел как своей реальной причины. В результате возникает двойная каузальность: последовательность связей телесной причины с ее следствием (бестелесным событием) и бестелесная квази-причина, т. е. тот тип каузальности, которое событие вызывает своим присутствием<sup>242</sup>.

Согласно Ж.Делёзу, дуализм тел и эффектов привел стоиков к пересмотру платонизма и радикальному перевороту в философии, выражающемуся в тезисе: «идеальное и бестелесное может быть только “эффектом”»<sup>243</sup>. В этом коренное отличие стоиков от Платона – у Платона в реальности бушуют раздоры между тем, что подвергается воздействию Идеи, и тем, что избегает такого воздействия (копии и симулякры). У стоиков же, утверждает Ж.Делёз, все возвращается к поверхности: неограниченное становление, беспредельное выбирается на поверхность вещей и обретает бесстрастность, становясь эффектом. «Речь уже идет не о симулякрах, избегающих основания и заявляющих о себе повсюду, а об эффектах, открыто заявляющих о себе и действующих на своих местах»<sup>244</sup>. Возможно, симулякр у Делёза ближе к материальному принципу (в платоновском понимании), он родственен становлению, неопределенности, лишен в себе всякого основания; а поверхностный эффект, разделяя многие характеристики симулякра,

<sup>241</sup> См.: Делёз Ж. Логика смысла. С. 17.

<sup>242</sup> См.: там же. С. 19.

<sup>243</sup> Там же. С. 20.

<sup>244</sup> Там же. С. 21.

в то же время отличается от него тем, что обладает некоторой выраженной формой, определенностью особого номадического рода. Как говорит Ж.Делёз, симулякры намекают о себе, эффекты же активно заявляют о своем существовании. Бестелесные эффекты на поверхности вещей представляют теперь всякую возможную платоновскую идеальность, правда, последняя лишается в этом случае своей каузальной и духовной действенности. Неограниченное становление само становится идеальным и бестелесным событием с характерной для него перестановкой прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта и т. д. Очевидно, что события, оставаясь всегда только эффектами, исполняют функции квази-причин в квази-причинных отношениях<sup>245</sup>.

Переходя к исследованию связи языка и бестелесных событий, Ж.Делёз выделяет следующие виды отношений между высказыванием и другими реальностями, выражаемыми в языке: 1. Денотация, или индикация – отношение между высказыванием и внешним положением вещей. 2. Манифестация – высказывание, как выражение желания или веры субъекта. 3. Сигнификация – связь слова с универсальными или общими понятиями и синтаксическая связь, заключенная в понятии. Но существует четвертое отношение, открытое стоиками, – смысл, или выражаемое в высказывании. Это измерение не сводится ни к одному из перечисленных выше отношений – смысл не есть ни положение вещей, ни образ или верование, ни универсальное понятие; он «ни слово, ни тело, ни чувственное представление, ни рациональное представление». И здесь слышны стоические мотивы, знакомые нам по концепциям Э.Брейе и А.Ф.Лосева. Но уже в следующей фразе появляются новые нюансы: «смысл – это нечто “нейтральное”, ему всецело безразлично как специфическое, так и общее, как единичное, так и универсальное, как личное, так и безличное»<sup>246</sup>.

Где же тогда существует смысл? Если находить для смысла топологическое соответствие, то можно сказать, что он подобен ленте Мёбиуса, незаметно переводящей нас от одной «поверхности» к другой, от вещей – к языковым выражениям. Смысл развернут одной стороной к вещам, другой – к предложениям, но он не сливается ни с тем, ни с другим. Он является именно границей

<sup>245</sup> См.: Делёз Ж. Логика смысла. С. 21–22.

<sup>246</sup> Там же. С. 35.

между предложениями и вещами. Эта граница является артикуляцией различения тело/язык. Как утверждает Ж.Делёз, на стороне вещей – физические качества и реальные отношения, но есть еще и идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. На стороне предложений – имена и определения, обозначающие положение вещей, но есть еще и глаголы, выражающие события и логические атрибуты<sup>247</sup>.

Возвращаясь к проблеме причинных и квази-причинных взаимодействий в телах, Ж.Делёз отмечает, что хотя событие, существующее на поверхности<sup>248</sup> тел, обладает совсем иной природой, чем действия и страдания тел, все же оно *вытекает* из них. Бестелесный эффект как результат действий и страданий тел сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квази-причинами, которые сами бестелесны. Стойки ясно видели, что событие подчиняется двойной каузальности. Полная автономия (нейтральность) смысла представляет не только независимость его от обозначаемого положения вещей, но, как оказывается, и от выражающих его предложений. В то же время, ввиду присутствия здесь двойной каузальности, смысл оказывается зависимым и от того, и от другого – он всегда производится: он никогда не изначален, но всегда есть нечто причиненное, порожденное. Как оказывается, генезис смысловой реальности разворачивается для Ж.Делёза в особом пространстве трансцендентального поля: оно и не-индивидуально, и не-лично; оно ни общее, ни универсальное.

Здесь Ж.Делёз делает еще более радикальный поворот от Стои – к собственной концепции сингулярностей, продолжая свой последовательный курс на разрушение традиционного для европейской философской традиции представления об априорном характере структуры персонального бытия. Сингулярности оказываются у Делёза трансцендентальными событиями особого порядка, которые заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей,

<sup>247</sup> См.: Делёз Ж. Логика смысла. С. 40.

<sup>248</sup> Понятие «поверхность» (*la surface*) – одно из центральных понятий философии Ж.Делёза – мы можем обнаружить уже в интерпретации стоической философии, представленной Э.Брейе. Как говорилось выше, с точки зрения Э.Брейе, бестелесные эффекты действий тел (факты или события) обнаруживаются на поверхности тел, на поверхности бытия (*la surface de l'être – Bréhier É. Op. cit. P. 13*).

не будучи сами ни тем, ни другим. Существовая прежде всего в пространстве языка, сингулярности, по Делёзу, наделены амбивалентными бытийными признаками, они обладают абсолютно первичным существованием – по ту сторону и структурности, и деструкции; они выражают дионисийское смыслопорождение, в котором «нонсенс и смысл уже не просто противостоят друг другу, а, скорее, соприсутствуют вместе внутри нового дискурса. Новый дискурс больше не связан определенной формой, но он и не дискурс бесформенного: это, скорее, дискурс чистого неоформленного»<sup>249</sup>.

Ж. Делёз рисует три образа философии: философы «высоты» (платоники), философы «глубины» (досократики) и философы особой направленности – мегарики, киники, стоики. Он считает, что последние провоцируют сознание своей двойственностью: они допускают обжорство, бесстыдство в поведении, оправдывают канибализм, инцест, но при этом в высшей степени трезвы и целомудренны. Именно здесь происходит принципиальная переориентация философской мысли: в ней «больше нет ни глубины, ни высоты»<sup>250</sup>. Для нее, в противоположность Платону, не существует никакой высшей внешней меры для определения лучшей или худшей из случившихся «смесей» качеств бытия, из которых складывается его онтологическое основание, имеющее причинную природу (например, «смеси» для канибализма или альтруизма). Киники и стоики разделяют реальность на две сферы: они рассматривают мир физики смесей в глубине тел, представляющий из себя сферу ужаса и жестокости, инцеста и антропофагии. Но они же позволяют посмотреть на него извне, снаружи – а именно, с точки зрения того, что выбирается из гераклитовского мира на поверхность. Это – событие, обладающее автономией поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей. Здесь появляется и разыгрывается сам смысл – как поверхностный эффект, безразличный к контраверсии добра и зла, существующей лишь в глубине вещей<sup>251</sup>.

Для Ж. Делёза этика стоиков связана прежде всего с особым характером событий. Она колеблется между двумя полюсами: с одной стороны, возможно более полное участие в божественном ви-

<sup>249</sup> Делёз Ж. Логика смысла. С. 136–137.

<sup>250</sup> Там же. С. 161.

<sup>251</sup> См.: там же. С. 163–164.

дении, охватывающем связи между глубинными процессами (физическими причинами в космосе) и обусловленными ими событиями; с другой стороны, речь идет о желании события как такового без какой-либо интерпретации. Для моральной философии важно то, что двойная каузальность события наделяет его сложным характером – «стоической» бесстрастности и продуктивности, безразличия и эффективности<sup>252</sup>.

Существование стоического мудреца обретает два измерения: мудрец ожидает события – он понимает чистое событие как то, что всегда вот-вот произойдет или уже произошло. И в то же время, как пишет Ж.Делёз, «мудрец желает воплощения и осуществления чистого бестелесного события в положении вещей и в своем собственном теле, в собственной плоти. Отождествляя себя с бестелесной квази-причиной, мудрец хочет “дать тело” бестелесному эффекту»<sup>253</sup>. Но парадоксальность статуса события, с точки зрения Ж.Делёза, заключается в том, что квази-причина сама ничего не создает вновь, она делает (и хочет) только то, что само происходит. Квази-причина действует как двойник физической каузальности, производящей события. Именно такую реальность и представляет для Ж.Делёза актер: актер пребывает в настоящем, тогда как его персонаж надеется на будущее или вспоминает прошлое. В мгновение игры реальность бытия стойка (событие его жизни) становится предельно интенсивным, упругим, сжатым, выражая беспредельное будущее и беспредельное прошлое. Актер осуществляет событие, он дублирует космическое или физическое осуществление события своими средствами, то есть сингулярностями поверхности, но более отчетливо, резко и чисто<sup>254</sup>. Задача воплощения идеала моральной жизни возлагается в стоицизме на исполнителя, не только выражающего смысл этого идеала, но и представляющего его. В силу двойной каузальности события стоический мудрец в действительности всегда играет самого себя – реальность его состояния (телесного и патетического бытия) воспроизводится в бестелесном событии признания его в представлении, собственном мыслящему субъекту.

<sup>252</sup> Делёз Ж. Логика смысла. С. 175.

<sup>253</sup> Там же. С. 178.

<sup>254</sup> См.: там же. С. 179.

Заметим, что Жиль Делёз, определив стоическую моральную философию как «этику мима», не только не преувеличивает сценический характер стоического морального идеала, но даже не прибегает к сильным историко-философским аргументам – текстам сочинений самих стоических мыслителей. Можно привести целый ряд свидетельств того, что стоики, особенно в эпоху империи, и в самом деле рассматривали мир как грандиозную сцену, где все люди являются актерами. Отличие стоического мудреца от профана как раз и состоит в том, что мудрый, будучи бессильным изменить реальность происходящего, да и не желая этого, умеет различать двойную структуру бытия и отдает себе отчет в его бинарной каузальности, в измерениях глубины и поверхности.

Здесь Ж. Делёз представляет собственную версию вполне традиционной темы отношения мудреца и рока. Смысл стоической этики и этики как таковой с его точки зрения можно выразить следующим образом: «мы заслужили все, что с нами происходит»<sup>255</sup>. Событие – не то, что происходит, а то, «что должно быть понято, на что направлена воля и что представлено в происходящем»<sup>256</sup>. Делёз подтверждает известную вещь – роль, которую исполняет стоически мыслящий мим, только повторяет, дублирует на поверхности эффектов непреодолимую реальность судьбы: стоик не может и не хочет менять порядок и природу происходящего, поскольку тот смысл, который он извлекает из вещей и которым он владеет в языке, есть нечто нейтральное и на вещи влиять не может.

\* \* \*

В интерпретациях Э.Брейе, А.Ф.Лосева и Ж.Делёза бестелесное «лектон» есть некая смысловая предметность, не тождественная ни обозначаемой вещи, ни обозначающему слову, ни понятию и представлению, существующим в уме, нечто нейтральное по отношению к антитезам истина/ложь, страдание/действие, бытие/небытие. Нечто связанное с языком, но не тождественное ему, связанное с физической реальностью, но не тождественное ей, некое «как бы» существующее наряду с ней.

<sup>255</sup> Делёз Ж. Логика смысла. С. 180.

<sup>256</sup> Там же. С. 181.

При этом остается некоторая неопределенность онтологического статуса бестелесного в стоической доктрине. Бестелесное трактуется самими стоиками одновременно и как атрибут вещи (бестелесный способ ее бытия), и как атрибут высказывания (логический предикат и логические связи между высказываниями). Соответственно, двойственность этого понятия наложила свой отпечаток и на рассматриваемые нами интерпретации стоического учения.

Э.Брейе, с одной стороны, прямо отождествляет логический и физические атрибуты вещи, а с другой, постулирует несовпадение логического и физического планов бытия у стоиков. А.Ф.Лосев занимает двойственную позицию: он очевидным образом различает бытие и его выраженность в слове (или его эстетическое выражение). Но при этом постулирует их единство, поскольку «лектон» есть не только человеческое, но и космическое слово, и каждый физический предмет несет в себе смысл, как нечто внутреннее. Ж.Делёз, в свою очередь, говоря о «пограничном» статусе смысла, попадает в своего рода «ловушку» стоического понятия: с одной стороны, он утверждает, что смысл есть событие, а событие по самой своей сути принадлежит к языку; с другой стороны, оказывается, что хотя смысл и не существует вне выражающего его предложения, тем не менее он является атрибутом положения вещей, а не самого предложения.

Очевиден антиплатонический пафос стоического учения о бестелесном. Но оценки данного факта напрямую зависят от отношения их автора к платонической традиции в целом. Так Э.Брейе, чьи платонические симпатии вполне ясны, видит в этом скорее ограниченность стоической философии, ее неспособность преодолеть раскол между реальностью и мышлением, между телесным бытием и бытийным «ничто», которое, тем не менее, претендует на роль автономной умопостигаемой «квази-реальности», осмысливающей и выражающей субстанциальное бытие. Для него стоическое бестелесное слишком «слабая», слишком «стерильная» конструкция, именно в силу своей несубстанциальности и нейтральности по отношению к бытию. Эта конструкция одновременно и слишком близка к сущему и слишком далека от него. Далека – в силу своей автономности, ирреальности, неспособности воздействовать на телесное бытие или испытывать его воздействие.

И слишком близка, поскольку бестелесное практически дублирует сущее, оказываясь его своеобразным двойником, образующим тонкую пленку на его поверхности.

В то время как в интерпретации Э.Брейе стоическое бестелесное оказывается всего лишь двойником, поверхностным эффектом подлинно сущих субстанциальных взаимодействий, в трактовке А.Ф.Лосева бестелесное «лектон» приобретает черты моделирующей структуры, идеального принципа осмысления и организации сущего. Иными словами, будучи лишен онтологической силы субстанциального принципа, «лектон» тем не менее сохраняет важнейшие функции платоновского эйдоса. Для Ж.Делёза, напротив, в постулировании сферы бестелесных эффектов (событий и смыслов) заключается не только своеобразие стоического учения, но и тот радикальный антиплатонический переворот в самой философской рефлексии, который осуществили стоики. При этом следует отметить, что Ж.Делёз предельно «модернизирует» стоиков, в то время как в их доктрине весьма много традиционных платонических и аристотелевских мотивов, и тому есть обширный массив доксографических свидетельств. Среди элементов очевидного *платонизма стоиков* можно назвать стоическое различие ведущего принципа и пассивной материи; активного и пассивного начал; семенных логосов как исходных (априорных) моделей развития реальных вещей; нормативных основоположений моральной жизни; антитезы нравственного совершенства мудреца и порочности всех остальных людей и др.

В заключение можно было бы следующим образом выразить основной мотив каждой из рассмотренных нами концепций стоического бестелесного. В своем исследовании Э.Брейе исходит из глубины вещей, из их причинных связей, их действий и претерпеваний, и уже на границе телесного бытия, на пределе действия тела обнаруживает появление особого рода бестелесных эффектов. В свою очередь, теоретические построения А.Ф.Лосева фиксируют прежде всего сферу словесного выражения, сферу чистых смыслов и уже от нее идут к границам вещей. И наконец, Ж.Делёз исследует саму границу разделяющую тело и язык, вещи и предложения. Воспользовавшись его излюбленной метафорой, можно сказать, что его мысль как бы скользит по ленте Мебиуса, проходя по той поверхности бытия, где можно говорить о совпадении бестелесного эффекта-события и бестелесного смысла.

## «Духовные упражнения» или «забота о себе»

В этом разделе мы расскажем о дискуссии, которая состоялась между двумя выдающимися представителями французской философской школы: Пьером Адо и Мишелем Фуко. Она разворачивалась на материале классического античного философского наследия, в котором особое место оба исследователя отводят стоической философии и моралистике. В их интерпретациях стоическая философия, подобно ряду других направлений античной мысли, выступает в роли «искусства жить»: своего рода дисциплины изменения и формирования себя, включающей наряду с сугубо теоретическими построениями целый комплекс специфических практик и методик, направленных на преобразование человека. Однако в понимании целей данного преобразования они существенно расходятся: если для М.Фуко речь идет о конституировании морального субъекта и его идентичности, то для П.Адо, напротив, об освобождении от индивидуальности и возвышении ее до универсального, космического статуса. Тем самым, смысл этой дискуссии выходит далеко за пределы сугубо исторического анализа и историко-философской реконструкции. В конечном счете, по словам П.Адо, ее предметом является «определение этической модели, которую современный человек может открыть для себя в античности»<sup>257</sup>. И как мы увидим в заключительном разделе приложения, озаглавленном «Современные стоики», некоторые из наших современников, действительно, сделали для себя подобное открытие. Причем существенную роль в этом сыграло их знакомство с работами знаменитого французского эллиниста.

### Пьер Адо

В ряде работ, посвященных античной философии, П.Адо рисует близкую к классическим традициям и в то же время вполне оригинальную версию истолкования фундаментальных проблем стоической этики. При этом следует отметить, что сама стоическая

<sup>257</sup> Адо П. Размышления о понятии «культуры себя» // Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А.Воробьева. СПб., 2005. С. 307–308.

философия оказала очевидное влияние на методологические установки П.Адо в отношении античной традиции и его понимание сущности философии в целом.

Следуя стоическому определению философии как «искусства жить», П.Адо утверждает, что философия в античности, вопреки современным представлениям о ней, была не только и не столько теоретической дисциплиной, и тем более экзегезой определенного рода текстов, но в первую очередь – образом жизни, в основе которого лежало то или иное экзистенциальное предпочтение. И именно в этом экзистенциальном предпочтении определенного стиля или способа жить следует искать начало и основание философского дискурса, который «оправдывает, объясняет и обуславливает этот образ жизни»<sup>258</sup>. В античности человек признается философом не по причине оригинальности или изобильности философского дискурса, а в силу того, что он ведет особую жизнь. В свою очередь, дискурс признается философским, только если он претворяется в определенный образ жизни<sup>259</sup>.

Как отмечает М.А.Гарнцев, в концепции Пьера Адо философия и философский дискурс предстают одновременно и несоизмеримыми, и нераздельными<sup>260</sup>. Они несоизмеримы, поскольку философская жизнь может обойтись и без дискурса. Более того, то, что составляет суть философской жизни, – экзистенциальный выбор определенного образа бытия, опыт определенных состояний – невозможно до конца постичь и выразить средствами философского дискурса. Об этом свидетельствуют платонический опыт любви, аристотелевская интуиция простых субстанций, платиновский опыт единения с Богом. У стоиков в качестве моделирующего принципа нравственной жизни рассматривается опыт согласия с самим собой и с Природой. Одновременно он предполагает единство теоретической модели нравственной жизни и самой жизненной практики морального субъекта. В то же время философский дискурс оказывается конститутивным основанием для философского образа жизни. Во-первых, философский дискурс раскрывает и теоретически обосновывает жизненный выбор. Во-вторых,

<sup>258</sup> Адо П. Что такое античная философия? С. 188.

<sup>259</sup> См.: там же.

<sup>260</sup> См.: Гарнцев М.А. Пьер Адо и его подход к античной философии // Адо П. Что такое античная философия? С. 9.

он является средством воздействия философа на самого себя и на других. В этом случае дискурс «прямо или косвенно выполняет образовательную, воспитательную, психагогическую, целительную функцию»<sup>261</sup>. В-третьих, он выступает в качестве особого рода «духовного упражнения» – практики, нацеленной на кардинальное изменение видения мира и преобразование бытия.

Как полагает французский исследователь, духовные упражнения входили в повседневную жизнь философских школ и являлись частью традиционного устного обучения. В моральной практике стоицизма духовные упражнения играли ключевую роль, представляя собой терапию, подготавливающую морального субъекта к возможным казусам, с которыми он может столкнуться в своей повседневной жизни. П.Адо дает следующее описание стоических духовных упражнений: «прежде всего внимание, потом медитации и “воспоминания о том, что есть благо”, затем более интеллектуальные упражнения, т. е. чтение, слушание, поиск, углубленное исследование, и, наконец, более активные упражнения, а именно практика самообладания, исполнение должного, безразличие к безразличным вещам»<sup>262</sup>.

Внимание, с точки зрения П.Адо, представляет собой фундаментальную духовную установку стоика: бдительность, напряжение ума и сосредоточенность на настоящем, постоянная фиксация и повторение основных догматов школы, важнейшим из которых является требование различать то, что зависит от нас и то, что от нас не зависит. Внимание к настоящему позволяет стоику делать то, что надлежит в данный момент; освобождает от страстей, которые всегда возникают из-за прошлого или будущего; открывает бесконечную ценность каждого мгновения и побуждает принять каждый момент существования в универсальной космической перспективе.

Необходимо постоянно упражнять разум и воображение, мысленно применяя важнейшее правило жизни к разнообразным обстоятельствам, пытаться увидеть все события жизни в его свете. Медитация и повторение включают в себя упражнение в «мысленном предварении зла». Нужно заранее представлять себе бедность,

<sup>261</sup> Адо П. Что такое античная философия? С. 192.

<sup>262</sup> Адо П. Духовные упражнения // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 26.

страдания, смерть с тем, чтобы не быть застигнутыми врасплох и чтобы в нужный момент иметь под рукой убедительные формулы и максимы, позволяющие принять эти события, не впадая в аффекты страха, гнева или печали. Упражнение медитации может выступать в различных формах: это и планирование того, что предстоит сделать в течение дня, и оценка того, что было сделано за день, и исследование снов, и контроль над внутренней речью, диалог с собой или с другими, письмо, чтение сентенций и апофтегм и т. д. Все эти методы направлены на преобразование себя, своего внутреннего мира и внешнего поведения в соответствии с основными принципами учения. На следующем этапе духовные упражнения будут выступать в виде философского обучения под руководством преподавателя, его специфические формы – чтение, поиск, углубленное изучение позволят увидеть все составные части стоической доктрины в их единстве и подчиненности основному фундаментальному правилу. И затем наступит черед практических упражнений, направленных на выработку привычки поступать в соответствии с основным правилом<sup>263</sup>.

В этом ракурсе фактически вся стоическая философия представляет собой совокупность духовных упражнений. Например, стоическая логика не ограничивалась абстрактной теорией умозаключения или школьной силлогистикой – она каждодневно прилагалась к проблемам обыденной жизни. Поскольку человеческие страсти соответствуют ложному употреблению внутренней речи (ошибочным суждениям и умозаключениям), то за ней нужно было бдительно следить – не вкралось ли в нее неверное оценочное суждение, привязывающее к постигающему представлению нечто постороннее. В свою очередь, физика, как духовное упражнение, должна была примирить философа со всем, что совершается по воле имманентного космического Разума. Здесь использовались следующие дидактические приемы: стремление к «физическому» (природному) определению объекта – попытка увидеть действительность с точки зрения универсальной космической природы; стремление признать себя частью целого, возвыситься до космического сознания, раствориться в органическом единстве космоса; стремление увидеть метаморфозы вещей – постоянные перемены и ощущение смерти как части природных процессов и др.

<sup>263</sup> См.: *Адо П.* Духовные упражнения. С. 27–29.

В философской доктрине, воплощаемой в жизнь, границы между различными частями философии стирались. Упражнение в определении являлось одновременно логическим и физическим, размышление о смерти или предвидении трудностей – одновременно физическим и этическим. Благодаря постоянному вниманию к себе философ всегда отдавал себе отчет не только в своих делах, но и в мыслях – это составляло его жизненную логику. Он должен был всегда помнить о своем назначении и о своем месте в мире, что составляло предмет его своеобразной жизненной физики. Как пишет Адо: «Такое самосознание есть в первую очередь нравственное сознание; оно неустанно стремится к очищению и исправлению намерения, оно зорко следит за тем, чтобы не допустить никакого другого мотива действия, кроме воли творить добро. Но стоическое самосознание есть не только нравственное сознание – это сознание космическое и рациональное»<sup>264</sup>. Когда речь шла о том, чтобы упражняться в мудрости, т. е. жить, как подобает философу, все части философии, которые в процессе преподавания излагались по отдельности (физика, логика и этика), становились объектом переживания и применялись на практике как нечто единое.

С этих позиций П.Адо рассматривает и знаменитые «Размышления» Марка Аврелия. Он настаивает на том, что это произведение нельзя рассматривать только как некий личный дневник: «пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, но духовными упражнениями»<sup>265</sup>. «Размышления» можно отнести к жанру письменных философских медитаций. Как было показано выше, в практике духовных упражнений всякий «догмат» предназначался для преобразования души ученика, поэтому философское обучение было неотделимо от постоянного возврата к фундаментальным догматам, представленным в форме максимально кратких и емких формул. Именно сформулированные в них положения ученик должен был запоминать наизусть, чтобы непрестанно к ним возвращаться. Благодаря медитации он мог непрестанно иметь «под рукой» фундаментальные догматы школы, которые служат в

<sup>264</sup> Адо П. Что такое античная философия? С. 153.

<sup>265</sup> Адо П. Марк Аврелий // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 134.

качестве инструмента постоянного психологического воздействия на человеческую душу. Именно такого рода упражнения и представляют собой с точки зрения П.Адо «Размышления» Марка Аврелия – это фрагменты стоической системы, которые он повторяет для самого себя.

Еще один из примеров такого рода процедур – метод «физического» определения, когда событие или предмет располагаются в перспективе универсальной природы, при которой нейтрализуются антропоморфные и ценностные определения этих феноменов, «слишком человеческое» в них. В этом случае взгляд человеческой души будет совпадать с божественным взглядом природы, свидетельствуя о величии души человека. Таким образом, метод «физического» определения раскрывает ту истину, что все, не являющееся добродетелью, относится к безразличному. Отсюда следует, что наиболее совершенной является жизнь, при которой человек будет безразлично относиться к вещам безразличным. Это требование безразличного отношения к безразличным вещам заключается в том, чтобы обнаружить равенство всех вещей между собой как выражающих волю универсальной природы. Моральный субъект принимает их с любовью, но все они равны между собой как объекты интеллектуальной любви человека. Медитативная сверхзадача философского размышления служит тому, чтобы придать другой вид «вечному повторению» человеческих дел, всему тому, что прежде казалось банальным, утомительным, даже отвратительным: все становится знакомым для человека, отождествляющего свое видение с видением природы<sup>266</sup>.

Пьер Адо останавливается и на формальных началах, характеризующих стоический дискурс. По его мнению, принципом организации материала «Размышлений» является троичная схема, которая принадлежит Эпиктету, составившему в своих «Беседах» три философских топоса, три правила философского рассуждения. Первое правило – выработка правильного отношения к событиям универсально-природного порядка: принимать их с радостью, благочестием и готовностью. Второе правило касается направленности межчеловеческих отношений: нужно действовать справедливо во благо человеческому сообществу. Третье правило определяет

<sup>266</sup> См.: *Адо П.* Марк Аврелий. С. 139–145.

основания для правильного мышления: исследовать внимательно наличные представления, чтобы давать согласие только тому, что постигаемо через «постигающее представление»<sup>267</sup>.

Все три топоса у Марка Аврелия основываются на основном догмате стоицизма, утверждающем различие между тем, что зависит от нас, и тем, что от нас не зависит. От нас зависят наши свободные акты, т. е. три функции разумной души: желание, устремление и одобрение. Не зависят от нас вещи, осуществление которых выходит за рамки нашей свободы: здоровье, слава, богатство; события, основанные на вмешательстве внешних сил. Добро и зло реализуются только в том, что зависит от нас. Если все обстоит именно так, то нужно желать только наше настоящее благо – благое желание, благое устремление, благое суждение. В них и выражаются все три топоса: сообразное воле природы желание, сообразное нашей разумной природе устремление и сообразное реальности вещей суждение. При этом первый топос предполагает знание причин всех вещей и умение рассматривать каждое событие как происходящее посредством необходимого сцепления этих первоначальных причин, как будто бы сотканных судьбой. Дисциплина желания, таким образом, становится «физикой», которая помещает всю человеческую жизнь в космическую перспективу. Как полагает П.Адо, три все топоса взаимно подразумевают друг друга. Каждый из них есть одновременно «физика», «логика» и «этика» и все вместе они являются упражнением и усилием, направленным на преобразование себя.

## Мишель Фуко

Идеи Пьера Адо получили своеобразное преломление в исследованиях Мишеля Фуко. В книге «История сексуальности», раскрывая понятие «культуры себя», М.Фуко прямо отсылает читателей к работе П.Адо «Духовные упражнения и античная философия»<sup>268</sup>. Но, несмотря на пietet, который испытывали друг

<sup>267</sup> См.: Адо П. Марк Аврелий. С. 149.

<sup>268</sup> Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. с фр. Т.Н.Титовой и О.И.Хомы. Под общ. ред. А.Б.Мокроусова. Киев–М., 1998. С. 51.

к другу оба мыслителя, моменты очевидного сходства и преемственности, их исследовательские позиции в отношении традиции античного морализма существенно различаются.

Обращение М.Фуко к античной философии разворачивается в контексте его размышлений о формах отношения к себе, посредством которых индивид конституирует и осознает себя в качестве субъекта – субъекта «сексуальности», субъекта желания, морального субъекта. Исследуя вопрос о причинах и условиях, при которых половая активность и связанные с ней удовольствия становятся предметом морального внимания и заботы, Фуко приходит к выводу, что проблематизация этой сферы формируется в античности на основе совокупности особого рода практик. Он определяет их как «искусства (или эстетики) существования» и подразумевает под ними «продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля»<sup>269</sup>.

М.Фуко выделяет два аспекта понятия морали: аспект кодексов поведения, т. е. совокупность правил и ценностей, принятых в данном обществе, и аспект форм субъективации и соответствующих практик себя. Или, иными словами, Фуко предлагает различать в морали элементы кодекса и элементы аскезы. С его точки зрения, «моральное» действие не сводится к поступку или к серии поступков, соответствующих некоему правилу, закону, ценностям. Оно предполагает отношение к себе, которое есть не просто «самосознание», а организация, конституирование себя как морального субъекта. Это особого рода «практика себя», посредством которой человек задает себе определенный тип бытия, который будет для него иметь ценность морального самоосуществления<sup>270</sup>. И хотя оба аспекта морали невозможно полностью отделить друг от друга, с точки зрения Фуко, в моральной мысли греческой и греко-римской античности в большей степени акцентируются формы отношения к себе, методы и техники, с помощью которых они выстраиваются, и практики, в которых они осуществляются.

<sup>269</sup> Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе. С. 17–18.

<sup>270</sup> Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. / Пер. с фр. В.Каплуна. СПб., 2004. С. 46–47.

Именно в сфере изменения практик себя, согласно М.Фуко, следует искать основания усиления сексуальной строгости и даже некоторого ригоризма в отношении половой активности и использования удовольствий, характерного для моральной рефлексии в императорскую эпоху. В «Заботе о себе» М.Фуко отмечает, что в философской и медицинской мысли этого времени наблюдается усиление требований к сексуальному поведению. Презрение к удовольствиям, озабоченность физическими и духовными последствиями невоздержанности, «валоризация» брака и высокая оценка супружеской верности, отказ от спиритуализации мужской любви находят свое отражение в моралистической рефлексии Музония Руфа, Сенеки, Плутарха, Эпиктета, Марка Аврелия. С точки зрения М.Фуко, эта строгость и интенсивная проблематизация сферы полового поведения объясняется не ужесточением морального кодекса, но тем, что именно в эту эпоху развивается феномен, обозначенный им термином «культура себя», – культура, в которой были усилены и переоценены внутренние связи с самим собой и повышена значимость отношения к себе<sup>271</sup>.

М.Фуко отмечает, что общее представление о «культуре себя» дает принцип «заботы о себе», которому подчинено искусство существования. При этом он отчетливо акцентирует внимание на тех трансформациях, которые претерпевает «забота о себе» в императорскую эпоху. В классической Греции забота о себе выступает в роли аскетики, направленной на достижение власти над собой, своими желаниями и удовольствиями, и одновременно она является упражнением, позволяющим властвовать над другими. И наоборот, все, что способно служить воспитанию гражданина, будет служить ему и в тренировке добродетели. Иными словами, искусство существования не предполагает наличие специального корпуса техник, отличных от практики добродетели, а само упражнение в добродетели неотделимо от формирования гражданина. В первые века новой эры принцип «заботы о себе», по словам М.Фуко, постепенно приобрел «измерения и формы подлинной “культуры себя”... он стал образом действия, манерой поведения, оформился в многочисленные процедуры, практики, предписания, которые осмыслили, развивали, совершенствовали и преподавали. Таким образом, он конституировал социальную практику, предоставив

<sup>271</sup> См.: Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе. С. 47–51.

основание для межличностных связей, обменов и коммуникаций, а порой и для институтов»<sup>272</sup>. В «Заботе о себе» М.Фуко подробно описывает эту форму искусства существования, культивируемую стоическими философами.

Требование заботиться о своей душе – основной императив моральной доктрины стоиков от Зенона до Сенеки. Главная мысль Сенеки – забота о себе: посвятив себя ей, нужно оставить все прочие занятия, освободить свою душу, чтобы, не теряя времени и не жалея усилий «сделать себя», «преобразовать себя», «вернуться к себе». Эту тему повторяет и Марк Аврелий: ни чтение, ни письмо, никакие пустые надежды не должны отвлекать нас от самого важного – от непосредственной заботы о своей сущности. Но наиболее глубокую разработку этой темы дают сочинения Эпиктета: в его «Беседах» человек определен как существо, посвятившее себя заботам о себе – в этом его отличие от всех других существ, которые все необходимое телу находят готовым; человек же благодаря своему разуму способен свободно распоряжаться самим собой. Эта уникальная способность дает нам возможность и, вместе с тем, вменяет нам в обязанность заботиться о себе; обеспечивает нам свободу, вынуждая принимать самих себя как предмет всей нашей деятельности. М.Фуко приводит слова Сенеки о том, что учиться жить всю жизнь – значит превратить свое существование в непрерывное упражнение. Пример подобного отношения к жизни демонстрирует корреспондент Сенеки по письмам Луцилий, отправлявший должность прокуратора Сицилии, который не только делился с философом насущными проблемами своего существования, но даже просил советов в тех или иных жизненных ситуациях. Наряду с этим он, на седьмом десятке лет, слушал лекции еще одного специалиста по моральной проблематике – Метронакса.

М.Фуко отмечает, что «забота о себе» предполагала не только упражнения в одиночестве (своего рода моральные медитации отдельного человека), но и определенного рода общественную практику, осуществлявшуюся такими структурами, как неопифагорейские общины и кружки эпикурейцев и др. В школе Эпиктета было несколько категорий учеников: одни ходили к нему временно, другие оставались на более длительный срок и готовили себя не только к жизни простого гражданина, но и к занятию высо-

---

<sup>272</sup> Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе. С. 52.

ких общественных должностей, наконец, третьи, сами решившие стать профессиональными философами, проходили школу правил и практик руководства сознанием. Получил распространение (особенно в среде римской аристократии) институт частных консультантов, которые становились советниками в отдельных житейских делах, а иногда и вдохновителями политических решений.

Усиливается существовавшая в классической античной философии тенденция связывать заботу о себе с медицинской мыслью и практикой. Как пишет М.Фуко, «и той, и другой присуща общая терминологическая игра, в центр которой поставлено понятие *патос*, равно приложимое и к страсти, и к болезни, к расстройствам плоти и к произвольным движениям души; в обоих случаях оно относится к состоянию пассивности, которое в теле принимает форму заболевания, нарушающего равновесие жидкостей-“гуморов”, или качеств, а в душе – форму движения, способного увлечь ее вопреки ей самой»<sup>273</sup>. М.Фуко приводит «носографическую» шкалу, предложенную стоиками, воспроизводившую различные стадии «заболевания» души, вплоть до его перерастания в хроническую форму. Сначала выделяется «болезненность» (*proclivitas*), предрасположенность к заболеваниям; за ней идет «недомогание», нарушение или расстройство здоровья (*πάθος*, *affectus*); далее следует собственно «недуг» (*νόσθημα*, *morbus*) – он открывается, когда душа и тело уже глубоко поражены, затем он переходит в более серьезную стадию – «немочь» (*ἀρρώστθημα*, *aegrotatio*) и, наконец, в застарелую болезнь – «порок» (*κακία*, *aegrotatio unveterata*, *vitium malum*), не поддающийся исцелению. Топика интерпретации состояний моральной жизни в терминах нормы и патологии, здоровья и болезни активно использовалась стоиками; они же разработали и схемы исцеления, соответствующие каждому из этих состояний<sup>274</sup>.

Как показывает М.Фуко, характерное для Поздней Стои и других школ философских школ императорской эпохи акцентирование внимания на терапевтической функции философии, ее направленности на исправление души все более приобретает медицинский оттенок. Так, для Эпиктета «школа философа» пред-

<sup>273</sup> Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе. С. 62. О стоической трактовке понятия «патос» см. также второй параграф первой главы данного исследования.

<sup>274</sup> См.: там же. С. 63.

ставляется чем-то вроде «диспансера души» или «лечебницы», посетители которой должны осознать свое состояние в качестве патологического, научиться видеть себя больными, нуждающимися в исцелении философией. С другой стороны, профессиональный врач Гален включал в свою компетенцию не только исцеление от тяжелых помрачений духа, но и лечение страстей. Эта тенденция сближения морали и медицины, названная М.Фуко «медикализацией» культуры, находит свое отражение в напряженном внимании к телу, его расстройствам, недугам и страданиям. Ссылаясь на письма Сенеки и Марка Аврелия, Фуко констатирует, что практика заботы о себе все более сосредотачивается на точках, в которых телесные недуги могут переходить в расстройства души, и предполагает самое пристальное внимание к факторам, способным сразить тело, а затем и душу.

Забота о себе подразумевает целый комплекс вполне конкретных дел не только частной, но и общественной направленности – это заботы домовладельца, задачи правителя, заботящегося о своих подданных, уход за больными и ранеными, долг перед богами и умершими. Фактически в нее вовлекался весь универсум античной культуры как определенной дисциплины, воспитания человеческого духа (по крайней мере, «забота о себе» представлена у М.Фуко именно в такой универсальной, всеобъемлющей форме). «Забота о себе» в частном плане – это уход за телом, режим, помогающий поддерживать здоровье, постоянные физические упражнения и умеренное удовлетворение потребностей. Сюда же относятся «и размышление, и чтение, и составление выписок из книг или записей бесед, к которым стоит возвращаться, и припоминание истин, хорошо известных, но требующих более глубокого осмысления»<sup>275</sup>; беседы с наперсником, с друзьями, с учителем и т. д. Приведенные примеры свидетельствуют, настолько близко понимание практики «заботы о себе» в античности, о которой говорит Мишель Фуко, тому типу духовной деятельности, которую Пьер Адо определил как «духовные упражнения».

С точки зрения М.Фуко, общая цель всех этих практик себя, несмотря на различия между ними, определялась единым ключевым принципом – обращением к себе, в результате которого дости-

---

<sup>275</sup> Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе. С. 59.

гается умение властвовать над собой, над собственными желаниями и удовольствиями, опыт возвращения к себе самому, обладания собой. При этом, обратившись к себе, человек становится сам для себя источником радости. В отличие от преходящих наслаждений, вызванных внешними вещами, радость, которая достигается на пути обращения к себе, рождается нами и в нас самих. «Обращение к себе может заменить эти неистовые, неверные и преходящие удовольствия безмятежным и неизменным наслаждением собою»<sup>276</sup>. Эту позицию М.Фуко резюмирует формулой «Disce gaudere! – учись радоваться!», взятой из 23 письма Сенеки, в котором он призывает научиться черпать радость из самого надежного источника – из себя самого, из лучшей части себя.

\* \* \*

Статья Пьера Адо «Размышления о понятии “культуры себя”», впервые опубликованная в посмертном сборнике, посвященном Мишелю Фуко, представляет собой полемическую заметку относительно некоторых идей, выраженных М.Фуко в работе «Забота о себе». Признавая наличие определенного сходства их позиций и сетуя на невозможность дальнейшего диалога, прервавшегося преждевременной смертью М.Фуко, П.Адо тем не менее выдвигает ряд критических замечаний, которые касаются не столько трактовки стоической практики заботы о себе, сколько призваны показать различия в «философском выборе» обоих мыслителей.

П.Адо соглашается с тем, что практики, которые М.Фуко объединяет под рубриками «искусства существования» и «техники себя» (забота о самом себе, внимание к телу и к душе, упражнения в воздержании, нравственный самоотчет перед самим собой, очищение представлений от иллюзорных элементов и, наконец, обращение к себе, обладание собой), входили в арсенал практической философии многих направлений античной мысли, и прежде всего стоицизма. П.Адо даже соглашается с тем, что эти практики представляют собой «духовные упражнения», которые он описывает в своих книгах. Принципиальные возражения П.Адо вызывает иное:

---

<sup>276</sup> Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе. С. 75.

эстетизация духовной жизни и игнорирование ее универсальной космической перспективы, которые он обнаруживает в трактовке стоической этики у М.Фуко.

В первую очередь П.Адо выступает против трактовки этики греко-римского мира как этики удовольствия: с точки зрения стоиков, радость не тождественна удовольствию, и сам Сенека вполне отчетливо противопоставляет эти два понятия. Речь идет не только о терминологических тонкостях, для стоиков принципиально важно не допустить принцип удовольствия в сферу мотивации нравственной жизни. Во-вторых, Сенека находит свою радость не в своем «я», а в «лучшей части себя», являющейся частью божественного разума. П.Адо, утверждает: «Сенека находит свою радость не в “Сенеке”, но трансцендируя Сенеку, открывая для себя, что он имеет в себе разум, часть универсального Разума, внутренний для всех людей и для самого космоса»<sup>277</sup>. Тем самым цель стоической аскезы заключается не только в овладении собой и обретении источника счастья – внутренней свободы, но в первую очередь в восхождении на иной уровень существования и обретения себя в перспективе космического целого. «Стоическое упражнение, – пишет П.Адо, – на самом деле направлено на самопревосхождение, на то, чтобы думать и действовать в союзе с универсальным разумом... судить объективно, в согласии с внутренним разумом, действовать в согласии с разумом, общим для всех людей, принимать судьбу, возложенную на нас космическим разумом. Для стоиков это не просто разум, а именно этот разум и есть настоящая “самость” человека»<sup>278</sup>. В этом П.Адо видит основной смысл духовных упражнений, описываемых Марком Аврелием.

Основной упрек, высказанный Адо в адрес Фуко, заключается в том, что определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную культуру себя, новую форму «дендизма»<sup>279</sup>. По мнению П.Адо, практикуемые античным философом упражнения направлены не на создание духовной идентичности субъекта (на чем настаивает Фуко), но на освобождение от самой его индивидуальности и возвышение ее до универсального, космического статуса. Врачевательная ценность

---

<sup>277</sup> Адо П. Размышления о понятии «культуры себя». С. 301.

<sup>278</sup> Там же.

<sup>279</sup> Там же. С. 308.

философии как душевной терапии состоит именно в этой ее универсализирующей способности. Если для Фуко в его интерпретации заботы о себе акцентируется процесс интериоризации субъекта, движения его души внутрь себя и тем самым конституирования себя, то для Адо оно неотделимо от движения экстериоризации, от внешнего вектора направленности души, соединяющего человеческого индивидуума с универсумом Природы.

Пьер Адо объясняет те или иные умолчания Фуко общей направленностью его исследования: описание «практик себя» в названном труде Мишеля Фуко не только является историческим исследованием. Фуко решает наряду с этим и специфическую задачу – он предлагает современному человеку определенную модель жизни, называя ее «эстетикой существования». По словам П.Адо, очевидно, что эта модель вполне вписывается в «общую тенденцию современной мысли, – тенденцию, скорее инстинктивную, чем продуманную», где обобщенные понятия «универсального разума» и «универсальной природы» не обладают отдельным смыслом<sup>280</sup>. Именно здесь П.Адо выражает свое принципиальное несогласие с такой исследовательской установкой, которая пытается свести философскую практику стоиков и платоников исключительно к сфере отношения человека к самому себе, к культивированию себя, к удовольствию и наслаждению собой. Он настаивает на том, что чувство принадлежности к Целому является принципиальной и неотъемлемой чертой античного миропонимания. С точки зрения П.Адо, смысл духовных упражнений, а в конечном счете и всей античной философии раскрывается только в «космической перспективе», в которой единственно и становится возможным подлинное отношение человека к самому себе. Противопоставляя эстетизму Фуко представление о возможности практического приложения традиционных «духовных упражнений» античной мудрости к контексту современной жизни, Адо резюмирует свою позицию формулой, также взятой из письма Сенеки (LXVI, 6): «Toti se inserens mundo» – «Погружаясь в целокупность мира».

---

<sup>280</sup> Адо П. Размышления о понятии «культуры себя». С. 302.

## Современные стоики

Я жажду, клянусь богами, увидеть  
какого-нибудь стоика.

*Эпиктет*

В европейской культуре за стоицизмом прочно закрепился статус философии кризисов – философии переломных эпох и социальных потрясений, пограничных ситуаций человеческого бытия, душевных невзгод и психологических драм. Наш век, полный трагических событий и апокалиптических ожиданий, не стал исключением. Как писал А.Макинтайр, «нам следовало ожидать возвращения стоицизма, и действительно мы обнаруживаем его возвращение»<sup>281</sup>. Но иногда стоицизм возвращается в весьма причудливых формах.

Развитие современных интернет-технологий способствовало возникновению специфического феномена, который (конечно, очень условно) можно обозначить как «кибер-неостоицизм»<sup>282</sup>. Речь идет не просто о проектах, в той или иной степени посвященных философии стоицизма (от электронных библиотек до всевозможных форумов и блогов), включающих сочинения самих стоиков и комментаторов стоического наследия, обсуждение тех или иных тем стоической философии. Зачастую эти ресурсы содержат весьма ценную информацию о философии Стои и тем самым косвенным образом способствуют актуализации ее наследия, но, как правило, сами они носят недоктринальный характер. Или иначе: ни их создатели, ни участники не причисляют себя к стоической школе и не считают себя последователями древнего учения. Но тем рельефнее и экстравагантнее на их фоне выглядят сообщества современных стоиков – тех, кто пытается практиковать стоическую философию в собственной жизни и стремится возродить стоицизм не только как философское учение, но и как образ жизни и даже

<sup>281</sup> *Макинтайр А.* После добродетели. Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В.Челищева. М.–Екатеринбург, 2000. С. 231.

<sup>282</sup> Строго говоря, описываемый феномен нов скорее по форме, нежели по своему содержанию, и представляет собой одну из модификаций так называемого «живого» или «терапевтического» стоицизма. См. об этом: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 348–352.

как определенную институцию – школу в античном понимании этого слова (конечно, с поправкой на современные, в том числе и технологические, реалии).

До недавнего времени одно из таких сообществ неостойков группировалось вокруг журнала «Стоический голос»<sup>283</sup>, ставившего перед собой цель возродить стоицизм в современном мире в качестве живой практической философии. Сейчас его адептов можно встретить среди участников «Международного стоического форума»<sup>284</sup>, на котором современные стоики под руководством нескольких профессоров европейских университетов обсуждают как теоретические аспекты стоического учения, так и проблемы, возникающие при его практическом применении в нынешней жизни. Но, пожалуй, наиболее своеобразным из подобных проектов является интернет-сообщество «Новая Стоя»<sup>285</sup>. Оно функционирует уже более пятнадцати лет и в настоящий момент насчитывает 615 зарегистрированных стоиков из нескольких десятков стран мира<sup>286</sup>. Мы не оговорились: именно «зарегистрированных стоиков», ибо исходной целью данного проекта было создание кибер-города, объединяющего последователей учения во всем мире, и составление «реестра» его граждан. Кибер-город задуман как своего рода виртуальный стоический «космополис». Это уже не общий град богов и людей, каким он виделся основателям древней Стои, но сообщество современных стоиков, а также студентов и исследователей стоической философии. В числе его участников можно встре-

<sup>283</sup> Stoic Voice Journal. Архив. URL: <http://groups.yahoo.com/group/svsubscribers/> (дата обращения: 01.12.2011).

<sup>284</sup> International Stoic Forum. URL: <http://groups.yahoo.com/group/stoics/> (дата обращения: 01.12.2011). Председатель совета Международного стоического форума – Кит Седдон (Keith Seddon), профессор кафедры философии факультет искусств и гуманитарных наук университета Уорнборо (Кентербери, Великобритания). Кит Седдон также является директором «Стоической организации» (Stoic Foundation), в задачи которого входит поддержка и заочное обучение практической философии стоицизма. URL: <http://www.btinternet.com/~k.h.s/stoic-foundation.htm> (дата обращения: 01.12.2011). Автор ряда книг, посвященных стоическому учению.

<sup>285</sup> New Sto. The Online Stoic Community. URL: <http://www.newsto.com> (дата обращения: 01.12.2011).

<sup>286</sup> Количество участников сообщества ощутимо растет. К примеру, в июле 2011 г. в стоическом кибер-городе было 542 обитателя, но уже к декабрю того же года их число увеличилось до 615 человек.

тить представителей самых разных стран и профессий: учителей и бизнес-консультантов, поваров и социальных работников, студентов и почетных профессоров университетов. Всех их объединяет одно – для них стоицизм является не столько предметом академических штудий, сколько способом формирования и обустройства собственной жизни.

«Новая Стоя» – настоящая организация с разработанной символикой, руководством, периодическим изданием и прочими атрибутами. Управляет сообществом директор и так называемый Совет десяти региональных руководителей. В кибер-городе выходит небольшой электронный ежемесячный журнал, в котором публикуются новости сообщества, различные материалы, касающиеся стоической философии, интервью, в том числе с такими известными исследователями античной философии, как Энтони Лонг и Марта Нуссбаум. Ежегодно 26 апреля (в день рождения Марка Аврелия) обитатели кибер-города встречаются в «реальном» мире на конференциях, посвященных его памяти. Кроме того, есть несколько виртуальных дискуссионных площадок и мультимедийный ресурс на YouTube, на котором, кроме всего прочего, можно посмотреть видеоролик «Стоицизм за 5 минут».

У сообщества «Новая Стоя» есть даже собственный стоический философский колледж. За четыре месяца и за скромную плату в 89 долларов любой желающий старше восемнадцати лет может пройти курс дистанционного обучения по программе «Stoic Essential Studies» (SES), по окончании которого ему будет выдан соответствующий сертификат. Под руководством наставника<sup>287</sup> из числа участников сообщества слушатель курса знакомится с основными положениями стоической доктрины, читает тексты Эпиктета, Сенеки, Марка Аврелия, изучает краткое руководство,

<sup>287</sup> В числе участников сообщества и преподавателей стоического колледжа присутствуют профессор Уильям Стивенс, автор книги: *Stephens W.O. Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom. (Continuum Studies in Ancient Philosophy)*. L., 2007, а также профессор Лоуренс Беккер, специалист в области этики и политической философии, автор книги: *Becker L.C. A New Stoicism*. Princeton, 1998. В этой работе Л.Беккер пытается представить, чем могла бы быть стоическая этика в наши дни, если бы на протяжении последних двадцати трех столетий она сохранялась в качестве непрерывной философской традиции, и рисует обновленный образ, в котором она могла бы выступить полноправным участником современных этических дискуссий.

составленное основателем сообщества Эриком Вигардтом, и в ходе переписки с наставником получает рекомендации, как практиковать стоическое *ars vivendi* в своей повседневной жизни. Судя по наличию листа ожидания потенциальных слушателей, философский колледж не испытывает недостатка в желающих освоить и практиковать стоическую мудрость.

Весьма примечательна история возникновения этого сообщества, описанная первым схолархом «Новой Стои» Эриком Вигардтом: «Фактически идея создания реестра стоиков возникла в 1964 году, когда мне было девятнадцать лет и я был рядовым в армии США. Тогда мне встретились “Беседы” Эпиктета, и после их прочтения, помню, я сказал себе: “Я – стоик”. Это переживание было столь сильным, что мне захотелось найти какое-то место... где я мог бы сделать заявление, принять обет, все что угодно, лишь бы официально стать стоиком. В то время таких мест не существовало»<sup>288</sup>. Этот рассказ кажется своеобразным отголоском знаменитой истории об обращении к философии основателя Стои Зенона, описанной у Диогена Лаэртия. Потерпев кораблекрушение и добравшись до Афин, Зенон зашел в книжную лавку и «читая там II книгу Ксенофоновых “Воспоминаний о Сократе”, пришел в такой восторг, что спросил, где можно найти подобных людей? В это самое время мимо лавки проходил Кратет; продавец показал на него и сказал: “Вот за ним и ступай!” С тех пор он и стал учеником Кратета» (VII 2–3).

Случайно попавшая в руки книга произвела переворот в жизни первых схолархов Древней и Новой Стои и привела их к философии. Говоря словами Пьера Адо, их «направило то самое таинственное соединение случая и внутренней необходимости, которое придает форму нашим судьбам»<sup>289</sup>. Правда, основателю «Новой Стои» повезло куда меньше, чем Зенону, – ему не встретился ни киник Кратет, ни какой-либо стоик, кроме него самого, – и еще долгих тридцать два года (до тех пор, пока он не организует свой стоический «реестр») Эрик Вигардт будет считать себя единственным стоиком в мире. Не найдя единомышленников и сомневаясь в их существовании, он решает проповедовать сам: «Я подумал, что,

<sup>288</sup> *Wiegardt E.* A Brief History of the New Stoa. URL: [http://www.newstoa.com/newstoa\\_about.php](http://www.newstoa.com/newstoa_about.php) (дата обращения: 01.12.2011).

<sup>289</sup> *Адо П.* Духовные упражнения. С. 17.

если я не смог найти никого, кто уже являлся бы стойком, возможно, я сам смогу заинтересовать людей. Я решил написать книгу о стоицизме, которая была бы приемлемой для обычного читателя, и распространить ее»<sup>290</sup>.

Дальнейший рассказ напоминает историю о втором схолархе Стои – Клеанфе. В молодости он был кулачным бойцом, приехавшим в Афины практически с пустыми карманами. Он был столь беден, что его даже привлекли к суду – «дать ответ, на какие доходы он живет в столь добром здравии». Тут-то и выяснилось, на что Клеанф был готов ради философии. Днем, уплатив Зенону оброк в один обол, он упражнялся в рассуждениях, а по ночам работал поденщиком – пек хлеб, копал землю, таскал воду для поливки садов, за что и был прозван Водоносом (Диог. Л. VII 168). Сходный сюжет мы встречаем и в повествовании основателя Новой Стои Эрика Вигардта. Для написания и распространения книги нужен был компьютер, который стоил немалых денег. В то время Вигардт работал в исправительном лагере для уголовных преступников. Добавив сверхурочные часы к своей двенадцати-часовой рабочей смене, он копил деньги на компьютер, а в оставшееся время читает академические книги о стоицизме в местной университетской библиотеке и пишет руководство по стоической философии. После он работал помощником гробовщика, страховым агентом, пекарем, официантом и даже учителем английского языка в Японии, оставаясь бессменным руководителем созданного им стоического общества.

Возможно, рассказ основателя «Новой Стои» является продуктом бессознательной мифологизации собственной истории и истории создания сообщества, а может быть, и намеренной их стилизацией под легенды об основателях Стои, рассказанные Диогеном Лаэртием. Но не менее вероятно также и то, что перед нами свидетельство осуществленного акта обращения и внезапного внутреннего преобразования – акта философской конверсии, описанию которого посвящено столько замечательных страниц книг Пьера Адо. С его точки зрения, в античной философии «конверсия является событием, вызванным в душе слушателя словом философа. Она соответствует полному разрыву с обычным образом жизни: изменение костюма и часто пищевого режима, иногда

---

<sup>290</sup> *Wiegardt E.* Op. cit. URL: [http://www.newstoa.com/newstoa\\_about.php](http://www.newstoa.com/newstoa_about.php)

отказ от политических дел, но особенно полное преобразование моральной жизни, упорная практика многочисленных духовных упражнений»<sup>291</sup>. В этой перспективе и сама философия становится призывом к изменению и даже проповедью, все риторические и дискурсивные средства которой «поставлены на службу обращения душ»<sup>292</sup>. Без особого преувеличения можно сказать, что эти слова в полной мере могут быть отнесены и к рассматриваемой нами версии неостоицизма, предложенной Эриком Вигардтом.

Столь частые упоминания Пьера Адо в нашем повествовании вовсе не случайны. Вигардт не раз подчеркивал, сколь велико влияние, которое оказали на него исследования знаменитого французского эллиниста, и вскоре мы увидим, что работам Адо программа «Новой Стои» обязана ничуть не меньше, чем сочинениям римских моралистов. Фактически речь идет не столько о рецепции идей Адо, блестящий пример которой мы можем видеть в работах позднего Фуко, сколько об их непосредственном практическом применении с энергией и прямотой, достойными ученика Эпиктета.

Как уже говорилось, П.Адо утверждает, что в античности философия представляла собой не столько теоретическую дисциплину, нацеленную на создание, толкование и трансляцию определенного рода текстов, но в первую очередь она являлась образом жизни, в основе которого лежало то или иное экзистенциальное предпочтение стиля или способа жить. В античности человек признается философом не по причине оригинальности или изобильности философского дискурса, а в силу того, что он ведет особую жизнь. В свою очередь, дискурс признается философским, только если он претворяется в определенный образ жизни<sup>293</sup>. С первых страниц руководства, написанного Э.Вигардтом для адептов «Новой Стои», мы узнаем отголоски этих идей П.Адо: «В Древней Греции, на родине философов и философии, человек считался философом благодаря своему образу жизни, а не академическим достижениям и научным публикациям. Философия существовала в форме мышления и обсуждения значимых проблем, но важнее

<sup>291</sup> Адо П. Конверсия // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 202.

<sup>292</sup> Там же.

<sup>293</sup> Wiegardt E. The Stoic Handbook. San Diegos, 2010. URL: [http://www.newstoa.com/books/01\\_Handbook.pdf](http://www.newstoa.com/books/01_Handbook.pdf) (дата обращения: 01.12.2011).

то, что она представляла собой идеал, который должен быть избран и воплощен в жизни... Этот принцип может и должен быть применим и сегодня»<sup>294</sup>.

В определении идеала, который должен быть избран и воплощен, Э.Вигардт вполне традиционен и даже несколько архаичен. Меняется риторика, меняются декорации: вместо гладиаторских боев – футбол и ток-шоу; гневные филиппики в адрес погрязших в роскоши римских богачей с их штучными потолками, фонтанами и серебряной утварью сменяются инвективами в адрес общества потребления, но крепкий костяк моралистики Сенеки и Эпиктета остается неизменным. Сама природа вложила в нас стремление к мудрости: подобно тому как она создала гепарда для того, чтобы он мог быстро бегать, слона – для того, чтобы он мог быть сильным, человек создан для того, чтобы максимально реализовать свою разумную природу, т. е. для того, чтобы стать мудрей. Однако каждодневные заботы отвлекают и отвращают людей от их предназначения. В результате с годами, как часто выражается Э.Вигардт, человек приобретает «не мудрость, но лишний вес». Так живет немудрое большинство. И все же всегда находится человек, способный сделать над собой усилие и подняться над повседневным существованием – тот, кто готов встать на путь стремления к мудрости.

Что может обещать ему стоическая философия? В ответ на этот вопрос основатель «Новой Стои» приводит следующий образ. Когда-то, путешествуя автостопом по Америке, он заметил лачуги издолбщиков в стороне от старой дороги через табачные и хлопковые поля. Полуразвалившиеся, потрескавшиеся жилища бедняков, работавших как рабы от рассвета до заката, являли собой печальное и унылое зрелище. Но время от времени попадались лачуги, отличавшиеся от всех прочих. Столь же бедные, построенные теми же неумелыми строителями, что и все остальные, эти жилища выглядели совсем иначе. Дощатые стены были покрыты побелкой, на окнах вместо занавесок висели мешки, выкрашенные яркими красками, вокруг дома вместо сорняков росли овощи и цветы. Именно этому, заключает Э.Вигардт, может научить стоицизм – взять то, что нам дано, и сделать из него наилучшее. Вне зависимости от обстоятельств собственного рождения и своего места в этом мире че-

<sup>294</sup> См.: *Адо П.* Что такое античная философия? С. 188.

ловек способен достичь мудрости и выявить величие своей души. Философия обещает вручить человеку то, что находится полностью в его власти, лучшую его часть – «благородство характера»<sup>295</sup>. Она обещает научить его искусству благой и счастливой жизни.

Попытка воплощения этого идеала в собственной жизни требует от адепта «Новой Стои» непрерывных усилий и каждодневных упражнений. В этом пункте программа неостоицизма прямо следует концепции «духовных упражнений» П.Адо. Как полагает французский исследователь, в античной философии духовные упражнения представляли собой совокупность практик самоконтроля и медитации, нацеленных на кардинальное изменение видения мира и преобразование бытия человека в соответствии с фундаментальным опытом и идеалом мудрости, присущим той или иной философской школе. Для стоицизма таким моделирующим принципом нравственной жизни выступал опыт согласия с самим собой и с универсальной природой. Духовные упражнения входили в повседневную жизнь философских школ и являлись частью традиционного устного обучения<sup>296</sup>. В основе многих форм духовных упражнений лежало требование непрерывного размышления над фундаментальными принципами и догматами школы. Одним из них является так называемое «упражнение припоминания», заключающееся в том, что всякий последователь стоической школы должен «сформулировать для самого себя правило жизни наиболее живым, наиболее конкретным образом»<sup>297</sup> и сделать его инструментом постоянного воздействия на собственную душу.

В программе «Новой Стои» это упражнение не только используется в качестве педагогического приема, но и служит принципом систематизации и изложения стоического учения. В руководстве Э.Вигардта мы находим следующую формулу, извлеченную им из «Бесед» Эпиктета и выполненную по образцу знаменитого тетрафармакона<sup>298</sup> эпикуреизма:

<sup>295</sup> Адо П. Что такое античная философия? Р. 3–5.

<sup>296</sup> См.: Адо П. Духовные упражнения. С. 25.

<sup>297</sup> Там же. С. 27.

<sup>298</sup> Тетрафармакон («четвероякое лекарство») – фармацевтическое соединение, известное в древнегреческой и римской фармакологии и медицине (смесь из воска, сосновой смолы, дегтя и животного – чаще всего свиного – жира).

**Один принцип объединяет нас:**

жизнь в согласии с природой.

**Две максимы направляют нас:**

Благо – добродетель, ее нехватка – зло,  
все остальное безразлично.

Благо и зло заключаются в воле;  
только воля в нашей власти.

**Три упражнения закаляют нас:**

суждения и внутренней речи,  
желания и пробуждающейся страсти,  
действия и благородных обязанностей.

**Прислушайся к гласу мудреца в себе:**

действуй, действуй, действуй, действуй<sup>299</sup>.

Каждая часть этой формулы получает свое объяснение в учебнике, который должен изучить адепт «Новой Стои». По окончании курса он сможет сам создать стихотворную фразу, отражающую основную суть стоической мудрости. Именно с этой формулы будет начинаться каждое его утро, и именно ее он будет повторять в течение дня, для того чтобы постоянно держать в уме основные положения стоической доктрины. Помимо упражнения припоминания Э.Вигардт рекомендует начинающим стоикам применять на практике еще четыре упражнения, каждое из которых направлено на врачевание и предотвращение возникновения страстей. Первое из них – уже упоминавшееся упражнение отрицательной визуализации, или упражнение в «мысленном предварении зла», – заключается в том, чтобы заранее представлять себе возможные драматические обстоятельства собственной жизни и жизни близких, с тем чтобы не быть застигнутыми врасплох и в нужный момент иметь под рукой убедительные формулы и максимы, позволяющие принять эти события,

---

В эпикуреизме это слово используется метафорически для обозначения четверостишия, вобравшего в себя основные положения учения, т. е. лекарства для исцеления души от страданий и страхов:

Не должно бояться богов,  
не должно бояться смерти,  
благо легко достижимо,  
зло легко переносимо.

(Цит. по изд.: *Адо П.* Что такое античная философия. С. 137).

<sup>299</sup> К сожалению, предложенный нами перевод не позволяет представить все структурные и ритмические особенности оригинала (См.: *Wiegardt E.* Op.cit. P. 29).

не впадая в аффекты страха, гнева или печали. Второе упражнение – упражнение внимания требует от стойка особой сосредоточенности ума на фундаментальном принципе – умении различать то, что зависит от нас, и то, что от нас не зависит, и способности применять этот принцип к обыденным ситуациям жизни<sup>300</sup>. Оставшиеся два упражнения также направлены на устранение аффективных реакций души и представляют собой практические рекомендации относительно тех или иных жизненных ситуаций. К примеру, как нужно относиться к тем, кто вас в чем-либо обвиняет, чтобы не допустить в себе в аффекты гнева или ярости. Эти рекомендации носят довольно популярный характер, что и неудивительно, учитывая, что учебник адресован новообращенным адептам «Новой Стои».

Для более подготовленной аудитории предназначена работа Элен Бюзаре «Стоические духовные упражнения»<sup>301</sup>. Как можно предположить исходя из названия, этот текст представляет собой систематическую реконструкцию стоических медитативных практик, осуществленную на основе сочинений римских стоиков и ряда произведений П.Адо. В статье Э.Бюзаре мы встречаем один весьма примечательный момент: в последней главе она проводит параллели между стоическими «духовными упражнениями» и буддийскими медитативными техниками и даже мистически-аскетическими практиками исихазма. В подтверждение приводится ряд фрагментов римских стоиков и, в частности, следующая цитата из «Бесед» Эпиктета: «Как чаша с водой – нечто подобное душа, как луч, падающий на воду, – нечто подобное представления. И вот когда вода заколеблется, то кажется, будто и луч колеблется, однако он не колеблется. И когда, стало быть, с человеком случится головокружение, это не искусства и добродетели его приходят в беспорядок, а дух, в котором они находятся: а когда он успокоится – спокойны и они» (III 3, 20). В заключение работы «Стоические духовные упражнения» представлен ряд практических рекомендаций относительно позы, осанки, дыхания и иных телесных аспектов «комплексной системы медитации» стоиков, призванной успокоить «колебания духа».

<sup>300</sup> См.: Адо П. Духовные упражнения. С. 26–27.

<sup>301</sup> *C. Musonii Rufi Reliquiae* / Ed. O. Hense. Lipsiae, 1905. P. 25. (fr. 6, p. 25, 5). По свидетельству Диогена Лаэртия, основатели Стои также рекомендовали упражняться «для укрепления телесной выносливости» (VII 123).

Те же мотивы мы обнаруживаем и в неостоицизме Эрика Вигардта. В одном из интервью он утверждает, что члены сообщества могут и должны адаптировать некоторые восточные медитативные техники к учению Стои, и он сам их с успехом использует наряду со стоическими духовными упражнениями, описанными П.Адо. На протяжении последних двадцати лет Э.Вигардт начинает свой день с двух форм стоической медитации – упражнения внимания и упражнения сосредоточенности на настоящем. Однако и эти, казалось бы, вполне «ортодоксальные» формы стоического искусства жить трактуется основателем «Новой Стои» весьма своеобразно: их рекомендуется совмещать с определенного рода дыхательными и телесными упражнениями, включая упражнения с посохом. В буклетах, адресованных слушателям стоического философского колледжа, представлены снабженные схемами пошаговые инструкции относительно того, как именно следует практиковать подобные комплексные техники.

Вряд ли П.Адо согласился бы с такой трактовкой концепции духовных упражнений античной философии, и в его работах мы встречаем весьма недвусмысленное указание на это: «В отличие от распространенных на Дальнем Востоке медитаций буддийского типа греко-римская философская медитация не связана с телесной позой, но является чисто рациональным, или воображаемым, или интуитивным упражнением»<sup>302</sup>. Оставив в стороне деликатный вопрос о том, насколько наличие определенной телесной позы можно считать решающей характеристикой буддийских медитаций, попробуем выдвинуть несколько предположений относительно того, что могло подвигнуть неостоиков к столь неортодоксальному решению. Вероятнее всего, к сближению «духовных упражнений» античности и восточных практик последователей «Новой Стои» подтолкнуло само используемое П.Адо понятие «медитация», которое в современном обыденном сознании прочно ассоциируется с религиозными и мистическими учениями Индии и Китая. Однако в стоической доктрине есть несколько моментов, которые также могли бы навести неостоиков на мысль о том, чтобы сопроводить медитации ума телесными

---

<sup>302</sup> *Адо П.* Что такое античная философия. С. 110. Высказывание Зенона см.: SVF I 241.

упражнениями и сблизить восточные и стоические практики, причем, что самое интересное, об этих моментах последователи «Новой Стои» могли прочесть у самого же Пьера Адо.

Вероятно, стоическая практика духовных упражнений включала в себя элементы кинической аскезы. Так, в трактате «Об упражнении» Музоний Руф рекомендует укреплять душу, приучая тело к жаре и холоду, жажде, голоду и другим испытаниям<sup>303</sup>. При этом само тело, добавляет Эпиктет, должно «блистать здоровьем», дабы самим своим видом демонстрировать профанам преимущества неприхотливой стоически-кинической жизни («Беседы» I 24, 7–8). Поэтому, если бы Э.Вигардт включил в духовные медитации телесные упражнения просто в качестве зарядки, это еще вполне соответствовало бы духу ортодоксального стоицизма. Но с применением восточных техник дело обстоит гораздо сложнее. В книге «Что такое античная философия?», описывая возможное влияние, которое оказало на греческих философов знакомство с индийскими аскетами во время походов Александра Македонского, П.Адо заключает, что, хотя подлинного обмена идеями и не произошло, образ жизни индийских мудрецов произвел на них большое впечатление. Он приводит весьма красноречивое высказывание Зенона: «Я предпочитаю увидеть одного-единственного индийца, горящего на медленном огне, нежели затвердить все, какие есть, доказательства касательно страдания»<sup>304</sup>. Поскольку для адептов «Новой Стои» философский дискурс носит инструментальный характер, то могло возникнуть искушение воспользоваться также и инструментами иной традиции, образ жизни которой столь впечатлил основателя стоической школы.

Стоицизм, утверждает Э.Вигардт, является «живой» философией. С его точки зрения это означает то, что, во-первых, стоицизм представляет собой «философию для жизни», т. е. не только и не столько теоретическую систему, но прежде всего «практическое применение древней мудрости, образ жизни и руководство к действию»<sup>305</sup>. Во-вторых, возникнув более двух тысяч лет назад, в

<sup>303</sup> *C. Musonii Rufi Reliquiae* / Ed. O.Hense. Lipsiae, 1905. P. 25. (fr. 6, p. 25, 5). По свидетельству Диогена Лаэртия, основатели Стои также рекомендовали упражняться «для укрепления телесной выносливости» (VII 123).

<sup>304</sup> *Адо П.* Что такое античная философия. С. 110. Высказывание Зенона см.: SVF I 241.

<sup>305</sup> *Wiegardt E.* Op. cit. P. 5.

лице членов сообщества «Новая Стоя» стоицизм жив и по сей день. И, в-третьих, подобно живому организму, он растет и развивается, сохраняя неизменным основное ядро учения, питаемое силой одной идеи – жизни в согласии с природой. Здесь возникает один примечательный момент: до сих пор мы говорили о «Новой Стое» как о своеобразной форме неостоицизма и даже как о «кибер-неостоицизме», а об Эрике Вигардте – как об основателе и первом схолархе *новой* школы. Однако он сам и его последователи едва ли согласились бы с подобным определением. Как видно из вышесказанного, свою генеалогию «Новая Стоя» ведет непосредственно от Зенона, включая в нее всю историю стоицизма и неостоицизма вплоть до наших дней. Тем самым, объявляя себя гражданином кибер-города «Новая Стоя», человек заявляет о своей принадлежности к древней философской традиции – он объявляет себя стоиком. Но так ли это? Да и есть ли у нас основания и средства отличить вакхантов от тирсоносцев? Этот вопрос заставляет нас снова вернуться к проблеме соотношения философского дискурса и его внедискурсивных оснований и целей, т. е. соотношения философской речи и образа жизни.

Пьер Адо прав: у античных стоиков человек считался философом вовсе не по причине оригинальности или обильности философского дискурса. Для них быть философом – значит не столько говорить и писать как философ, сколько жить как философ – вести определенный образ жизни, сформировать особое отношение к себе и к миру. В рассуждении, из которого взят эпиграф к этому разделу, Эпиктет предлагает весьма недвусмысленный способ отличить стоика от того, кто только кажется таковым или хочет им казаться: «Но покажите мне стоика, если можете, хоть какого-то. Где это видно или как? А таких, которые толкуют о стоических рассужденьицах, вы можете показать тьму. Да разве об эпикурейских они толкуют хуже? <...> Так кто же такой стоик? <...> кто болеет, и все же счастлив, кто в опасности, и все же счастлив, кто умирает, и все же счастлив, кто в изгнании, и все же счастлив, кто в бесславии, и все же счастлив» («Беседы» II 19, 22–25). Так что с этой точки зрения не так уж важно, сколь изошрен в философском дискурсе адепт «Новой Стои»: если он сможет выдержать проверку – он настоящий стоик.

Вот только возможно ли это?

## Литература

### Источники и переводы

*Aristoteles. Opera* / Ed. Academia Regia Borussica (I. Bekker). Vol. II. Berolini, 1831.

*C. Musonii Rufi Reliquiae* / Ed. O. Hense. Lipsiae, 1905.

Hierocles the Stoic: Elements of ethics, fragments and excerpts / by I. Ramelli; transl. by D. Konstan. Atlanta, 1973.

*Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary; Vol. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge, 1987.

*Socratis et Socraticorum Reliquiae* / Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni. Vol. I–IV. Napoli, 1990. Vol. II, cap. V (Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae). P. 137–589.

*Stoicorum veterum fragmenta* / Coll. I. ab Arnim. Vols. I–III. Lipsiae, 1903–1905. Vol. IV. Indices / Conscr. M. Adler. Lipsiae, 1924.

Антология кинизма / Изд. подгот. И. М. Нахов. М., 1984.

*Арий Дидим. Этический компендий (академики, стоики, перипатетики)* / Пер. В. Б. Черниговского // Человек. 2005. № 5. С. 70–80; № 6. С. 96–110; 2006. № 1–4.

*Аристотель. Соч.*: В 4 т. / Ред. В. Ф. Асмус. М., 1976–1984.

Беседы Эпиктета / Пер. и примеч. Г. А. Тароняна. М., 1997.

*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979.

*Марк Аврелий Антонин. Размышления* / Пер. А. К. Гаврилова, коммент. Я. В. Унта и А. К. Гаврилова. Л., 1985.

*Платон. Собр. соч.*: В 4 т. / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М., 1990–1994.

*Плутарх. Соч.* / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2008.

*Секст Эмпирик. Соч.*: В 2 т. / Общ. ред. А. Ф. Лосева. М., 1976.

*Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию* / Изд. подгот. С. А. Ошеров. М., 2000.

*Сенека Луций Анней. Философские трактаты* / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. СПб., 2000.

Фрагменты ранних стоиков / Перев. и комм. А. А. Столярова. Т. 1–3. М., 1998–2010.

*Цицерон Марк Туллий. Избр. соч.* / Пер. Л. М. Гаспарова и др. М., 1975.

*Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков* / Пер. Н. А. Фёдорова, коммент. Б. М. Никольского. М., 2000.

*Цицерон Марк Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях* / Пер. В. О. Горенштейна. М., 1975.

*Цицерон Марк Туллий.* Философские трактаты / Пер. М.И.Рижского. М., 1985.

### **Исследования**

*Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А.Воробьева. СПб., 2005.

*Адо П.* Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П.Гайдамака. М., 1999.

Античная философия: Энцикл. словарь / Отв. ред. М.А.Солопова. М., 2008.

*Апресян Р.Г.* Понятие «надлежащее» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 88–107.

*Артемьева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII – XIX вв. М., 2011.

*Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988.

*Бородай Т.Ю.* Плотин о природе // Философия природы в античности и в средние века. Ч. 3. М., 2002. С. 128–140.

*Васильева Т.В.* Стоицкая концепция природы и поэма Лукреция «О природе вещей» // Эллинистическая философия (современные проблемы к дискуссии). М., 1986.

*Виндельбанд В.* Лекции по истории философии. М., 2000.

*Гаджикурбанов А.Г.* Марк Аврелий: опустошение реальности // Этика: новые старые проблемы. К 60-летию юбилею А.А.Гусейнова / Отв. ред. Р.Г.Апресян. М., 1999.

*Гаджикурбанова П.А.* Специфика стоицкой трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // Этическая мысль. Вып. 4 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2004. С. 128–143.

*Гаджикурбанова П.А.* Стоицкая теория аффектов // Этическая мысль. Вып. 6 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2005. С. 76–89.

*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994.

*Гордюхин Е.Ф.* Феномен плюральности в пространстве философской рефлексии: Дис... кандидата филос. наук. СПб., 2011.

*Гришин А.Ю.* «Естественное» и «надлежащее». Физическое и логическое обоснование некоторых аспектов раннестоицкой этики // Вестн. древней истории. 2000. № 4. С. 21–40.

*Гусейнов А.А.* Античная этика. М., 2003.

*Гусейнов А.А.* Двухуровневая структура ценностей в стоицкой этике // Этика стоицизма. Традиции и современность / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 1991. С. 9–27.

- Гусейнов А.А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987.
- Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я.И.Свирского. М., 1995.
- Доддс Е.Р.* Греки и иррациональное / Пер. М.Л.Хорькова. М.–СПб., 2000.
- Краснов П.Л.* Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность: Биогр. очерк. СПб., 1895.
- Лосев А.Ф.* Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // Вопросы семантики русского языка. М., 1976.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
- Макинтайр А.* После добродетели. Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В.Челищева. М.–Екатеринбург, 2000.
- Мельгунов А.* Сенеки христианствующего нравственные лекарства. М., 1783.
- Нахов И.М.* Философия киников. М., 1982.
- Никольский Б.М.* Антиох Аскалонский и учение об οἰκείωσις // Историко-философский ежегодник-2002. М., 2003. С. 112–135.
- Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Т. 3. Киев, 1860.
- Редкин П.Г.* Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. 7. СПб., 1891.
- Сёмушкин А.В.* Избр. соч.: В 2 т. М., 2009.
- Степанова А.С.* Антропология Стои: коммуникативный аспект // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И.Герцена. 2005. Т. 5. № 10. С. 134–143.
- Степанова А.С.* Философия Древней Стои. СПб., 1995.
- Степанова А.С.* Философия Стои: единство концепции и доминанта идеи всеобщего: Дис... д-ра филос. наук. СПб., 2005.
- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера). М., 1999.
- Столяров А.А.* Стоицизм в зарубежной историографии. Материалы к истории изучения одного философского направления // Материалы к историографии античной и средневековой философии. М., 1990. С. 64–100.
- Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
- Титаренко И.Н.* Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов н/Д, 2002.
- Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории. М.–Харьков, 2000.
- Фаминский В.* Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. Киев, 1906.
- Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. / Пер. с фр. В.Каплуна. СПб., 2004.
- Фуко М.* История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. с фр. Т.Н.Титовой и О.И.Хомы. Под общ. ред. А.Б.Мокроусова. Киев–М., 1998.

- Этика стоицизма. Традиции и современность / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 1991.
- Annas J.* Ethics in Stoic Philosophy // *Phronesis*. Vol. 52. № 1. 2007. P. 58–87.
- Annas J.* The Morality of Happiness. Oxford, 1993.
- Arnim, H. von.* Die europäische Philosophie des Altertums // Die Kultur der Gegenwart / Hrsg. von P. Hinneberg. Teil I. Abt. 5: Allgemeine Geschichte der Philosophie. B.–Leipzig 1909. S. 115–287.
- Barney R.* A puzzle in Stoic ethics // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 24. 2003. P. 303–340.
- Barth P.* Die Stoa. 6 Aufl., völlig neu bearb. von A. Goedeckemeyer. Stuttgart, 1946.
- Becker L.C.* A New Stoicism. Princeton, 1998.
- Bees R.* Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes. Würzburg, 2004.
- Beaulieu A.* Gill Deleuze et les Stoïciens // Gilles Deleuze. Héritage philosophique / Dir. A.Beaulieu. P., 2005. P. 45–72.
- Bevan E.* Stoics and Sceptics. Oxford, 1913.
- Blundell M.W.* Parental Nature and Stoic Οικείωσις // *Ancient Philosophy*. Vol. 10. 1990. P. 221–242.
- Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford, 1999.
- Bonhöffer A.* Die Ethik des stoikers Epictet. Stuttgart, 1894.
- Bonhöffer A.* Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890.
- Bréhier É.* Chryssippe et l'ancien stoïcisme. 2 éd. P., 1951.
- Bréhier É.* La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. 9 éd. P., 1997.
- Brennan T.* The Old Stoic Theory of the Emotions // *The Emotions in Hellenistic Philosophy* / Eds. by J.Sihvola and T.Engberg-Pedersen. Dordrecht, 1998. P. 21–70.
- Brennan T.* The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate. Oxford, 2005.
- Brink C.O.* Οικείωσις and οικειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory // *Phronesis*. Vol. 1. № 2. 1956. P. 123–145.
- Brunschwig J.* The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism // *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics* / Eds. by M. Schofield and G.Striker. Cambridge, 1986. P. 113–144.
- Buzaré E.* Stoic Spiritual Exercises // *Stoic Voice Journal*. Vol. 2. № 12. Jan. 2002 (Revised Febr. 2010).
- Cooper J.M.* Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton, 1999.
- Cristensen J.* An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962.
- Dietrich O.* Geschichte der Ethik: die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 2. Leipzig, 1923.

*Dirlmeier F.* Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts. Leipzig, 1937. (Philologus. Suppl. 30. Heft 1).

*Dudley D.* A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D. L., 1937.

*Dyroff A.* Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897.

*Edelstein L.* The meaning of Stoicism. Cambridge, 1966.

*Engberg-Pedersen T.* Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics // The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics / Eds. by M.Schofield and G. Striker. Cambridge, 1986. P. 145–183.  
*Engberg-Pedersen T.* The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus, 1990.

*Forschner M.* Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.

*Forschner M.* Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung // Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik / Hrsg. B.Neumeyr, J.Schmidt, B.Zimmermann. Bd. 1. B.–N. Y., 2008. S. 169–192.

*Frede M.* On the Stoic Conception of the Good // Topics in Stoic Philosophy / Ed. by K.Ierodiakonou. Oxford, 1999. P. 71–94.

*Frede M.* The Stoic doctrine of the affections of the soul // The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics / Eds. by M.Schofield and G.Striker. Cambridge, 1986. P. 93–110.

*Gould J.B.* The philosophy of Chrysippus. Leiden–N. Y., 1970.

*Graeser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. B.–N. Y., 1975.

*Graeser A.* Zur Funktion des Begriffes “Gut” in der stoischen Ethik // Zeitschrift für Philosophische Forschung. Bd. 26. Heft 3. 1972. S. 417–425.

*Graver M.* Stoicism and Emotion. Chicago, 2007.

*Grumach E.* Physis und Agathon in der Alten Stoa. B., 1932. (Problemata. Bd. 6).

*Gould J.B.* The philosophy of Chrysippus. Leiden–N. Y., 1970.

*Halbig C.* Die stoische Affektenlehre // Zur Ethik der älteren Stoa / Hrsg. von B.Guckes. Göttingen, 2004. S. 30–68.

*Hirzel R.* Untersuchungen zu Cicero’s philosophischen Schriften. Teil II. De finibus. De officiis. Abt. 1–2. Leipzig, 1882.

*Hook B.S.* Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno // Classical Philology. Vol.100. 2005. P. 17–40.

*Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985.

*Inwood B.* Rules and Reasoning in Stoic Ethics // Topics in Stoic Philosophy / Ed. by K.Ierodiakonou. Oxford, 1999. P. 95–127.

*Inwood B., Donini P.* Stoic Ethics // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy / Eds. by K.Algra et al. Cambridge, 1999. P. 675–738.

*Irwin T.H.* Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness // The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics / Eds. by M.Schofield and G.Striker. Cambridge, 1986. P. 205–244.

*Irwin T.H.* Stoic Inhumanity // The Emotions in Hellenistic Philosophy / Eds. by J.Sihvola and T.Engberg-Pedersen. Dordrecht, 1998. P. 219–241.

*Irwin T.H.* Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle // The Monist. Vol. 73. № 1. 1990. P. 59–79.

*Kidd I.G.* Moral Actions and Rules in Stoic Ethics // The Stoics / Ed. by J.M.Rist. Berkeley–Los Angeles–L., 1978. P. 247–258.

*Kidd I.G.* Stoic Intermediates and the End for Man // Problems in Stoicism / Ed. by A.A.Long. L., 1971. P. 150–172.

*Kidd I.G.* The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa // The Classical Quarterly. 1955. Vol. 5. № 3/4. P. 181–194.

*Kilb G.* Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg, 1939.

Lee, Chang-Uh. Οικείωσις: Stoische Ethik in Naturphilosophischer Perspektive. Freiburg, 2002.

*Lloyd A.C.* Emotion and Decision in Stoic Psychology // The Stoics / Ed. by J.M.Rist. Berkeley–Los Angeles–L., 1978. P. 233–246.

*Long A.A.* Aristotle's Legacy to Stoic Ethics // Bulletin of the London Univ. Inst. of Classical Studies. Vol. 15. 1968. P. 72–85

*Long A.A.* Carneades and the Stoic Telos // Phronesis. Vol. 12. № 1. 1967. P. 59–90.

*Long, A.A.* Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life. Berkeley, 2002.

*Long A.A.* Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. L., 1974.

*Long A.A.* Stoic Studies. Cambridge, 1996.

*Long A.A.* The Stoic Concept of Evil // The Philosophical Quarterly. Vol. 18. № 73. 1968. P. 329–343.

*Luschnat O.* Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa // Philologus. Bd. 102. 1958. S. 178–214.

*Navia L.E.* Classical Cynicism: A Critical Study. Westport, 1996.

*Nebel G.* Der Begriff des Καθῆκον in der alten Stoa // Hermes. 1935. Bd. 70. S. 439–460.

*Nussbaum M.C.* The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton, 1994.

*Obbink D.* The Stoic Sage in the Cosmic City // Topics in Stoic Philosophy / Ed. by K.Ierodiakonou. Oxford, 1999. P. 178–195.

On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus / Ed. by W.Fortenbaugh. New Brunswick–L., 1983.

*Pembroke S.G.* Oikeiōsis // Problems in Stoicism / Ed. by A.A.Long. L., 1971. P. 114–159.

*Philippson R.* Zur Psychologie der Stoa // Rheinisches Museum für Philologie. Vol. 86. 1937. S. 140–179.

*Pohlentz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1–2. Aufl. 5. Göttingen, 1978–1980.

*Pohlentz M.* Grundfragen der stoischen Philosophie. Göttingen, 1940. (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Kl., Folge 3. Nr. 26).

*Reesor M.* The “Indifferents” in the Old and Middle Stoa // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Vol. 82. 1951. P. 102–110.

*Reesor M.E.* The Nature of Man in Early Stoic Philosophy. L., 1989.

*Reiner H.* Der Streit um die stoische Ethik // Zeitschrift für Philosophische Forschung. Bd. 21. Heft 2. 1967. S. 261–281.

*Reiner H.* Zum Begriff des Guten (Agathon) in der stoischen Ethik. Antwort an Andreas Graeser // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 28. Heft 2. 1974. S. 228–234.

*Rieth O.* Grundbegriffe der Stoische Ethik. Berlin, 1933. (Problemata. Bd. 9).

*Rieth O.* Über das Telos der Stoiker // Hermes. 1934. Bd. 69. S. 13–15.

*Rist J.M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.

*Sandbach F.H.* Aristotle and the Stoics. Cambridge, 1985.

*Sandbach F.H.* The Stoics. L., 1975.

*Sayre F.* Greek Cynicism and Sources of Cynicism. Baltimore, 1948.

*Schmekel A.* Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. B., 1992.

*Schofield M.* Stoic Ethics // The Cambridge Companion to the Stoics / Ed. by B.Inwood. Cambridge, 2003. P. 233–256.

*Schwartz E.* Ethik der Griechen. Stuttgart, 1951.

*Sedley D.* The Stoic-Platonist Debate on kathēkonta // Topics in Stoic Philosophy / Ed. by K.Ierodiakonou. Oxford, 1999. P. 128–152.

*Sellars G.* An ethics of the event // Angelaki. 2006. Vol. 11. № 3. P. 157–171.

*Simon H., Simon M.* Die alte Stoa und ihr Naturbegriff: ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. B., 1956.

*Sorabji R.* Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford, 2000.

*Stephens W.O.* Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom. L., 2007. (Continuum Studies in Ancient Philosophy).

*Striker G.* Following Nature: A Study in Stoic Ethics Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 10. 1991. P. 1–73. (Перепеч. в изд.: *Striker G.* Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge, 1996. P. 221–280).

*Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. (Hermes. Einzelschriften. Bd. 32).

*Ueberwegs F.* Grundriß der Geschichte der Philosophie / Hrsg. von K.Praechter. Teil 1. Das Altertum. 11 Aufl. Berlin, 1920.

*Voelke A.-J.* L'Unité de l'âme humaine dans l'ancien stoicism // *Studia Philosophica*. 1965. Vol. 25. P. 54–181.

*Vogt K.* Die fruhe stoische Theorie des Werts // *Abwägende Vernunft: praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive* / Hrsg. von F.-J. Bormann, C. Schröer. Berlin, 2004. S. 61–77.

*White N.P.* Nature and Regularity in Stoic Ethics // *Oxford Studies in Ancient philosophy*. 1985. Vol. 3. P. 289–305.

*White N.P.* Stoic Values // *The Monist*. 1990. Vol. 73. № 1. P. 42–58.

*White N.P.* The Basis of Stoic Ethics // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1979. Vol. 83. P. 143–78.

*Wiegardt E.* *The Stoic Handbook*. San Diego, 2010.

*Wiersma W.* Τέλος und καθήκον in der alten Stoa // *Mnemosyne*. 1937. Ser. III. Vol. 5. Fasc. 3. S. 219–228.

*Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. T. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1 Hälfte. Aufl. 5. Leipzig, 1923.

## Содержание

Введение .....	3
----------------	---

### ГЛАВА I. ОБЩИЙ ОЧЕРК СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

1. Высшее благо и ценности .....	18
2. Учение о добродетели .....	29
3. Учение о «первичной склонности» .....	56
4. Понятие «надлежащего» .....	64

### ГЛАВА II. МЕЖДУ КИНОСАРГОМ И ЛИКЕЕМ

5. Кинические мотивы стоической этики .....	75
6. Аристотель и стоики о понятии цели .....	87

### ГЛАВА III. ДВЕ СФЕРЫ СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

7. Две этики или одна? .....	108
8. Взаимосвязь надлежащих и нравственно-правильных действий .....	115
9. Понятие «надлежащее по обстоятельствам» .....	126
10. Жизнь в согласии с природой .....	147
Заключение .....	156

### ПРИЛОЖЕНИЕ. ОБРАЗЫ СТОИЦИЗМА

Стоическая этика сквозь призму стоической семантики .....	160
«Духовные упражнения» или «забота о себе» .....	183
Современные стоики .....	198
Литература .....	211

Научное издание

**Гаджикурбанова Полина Аслановна**

**Этика Ранней Стои: учение о должном**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 31.07.12.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 14,00. Уч.-изд. л. 11,62. Тираж 500 экз. Заказ № 016.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

Пятый выпуск ежегодного сборника, подготовленный Сектором биоэтики и гуманитарной экспертизы Института философии РАН, представляет собой результаты исследований сотрудников данного подразделения совместно с учеными из других подразделений и институтов. Авторы представляют широкое тематическое разнообразие в изучении философских аспектов биоэтики и гуманитарной экспертизы. Дается интересный философско-антропологический анализ фундаментальных проблем комплексного изучения человека. Также в сборнике представлено обсуждение моральных проблем, возникающих в практике преподавания, психотерапии и психокоррекции, что является важным дополнением к исследованиям в области биотехнологий, которым традиционно уделяется пристальное внимание сотрудников сектора. Третий раздел сборника посвящен публикациям сотрудников группы виртуалистики.

2. **«Веки» – 2009. К 100-летию сборника [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ред.–сост. В.И. Толстых. – М.: ИФРАН, 2011. – 217 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0206-5.**

Авторы сборника, участники состоявшейся публичной дискуссии, сосредоточили свое внимание на главной идее и проблеме российской истории, связанной с её настоящим и будущим. Это – место и роль России во всемирно-историческом процессе, в ряду наиболее значимых стран и цивилизаций. Своей небольшой книгой, обращенной к интеллигенции, веховцы вызвали активный и неоднозначный отклик-ответ всех значимых общественных сил и групп того времени, и позднее – тоже. Вот и наша дискуссия, более скромная по своему размаху и составу, тоже обратилась к вопросам, не только острым и злободневным, но и исторически несколько не устаревшим.

3. **Голобородько, Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9.**

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых

для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, se papier, se feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

- 4. Девяткин, Л.Ю. Трехзначные семантики для классической логики высказываний [Текст] / Л.Ю. Девяткин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 108 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 107–108. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0203-4.**

Монография посвящена исследованию свойств трехзначных семантик для классической логики высказываний. Автором полностью описан трехзначных имплицативно-негативных характеристических матриц для классической логики высказываний. Построена классификация подобных матриц с одним выделенным значением на основе функциональных свойств их базовых операций. Также исследованы матрицы с классическим классом законов, но неклассическим отношением логического следования. Показано, что отдельные важные свойства классической логики высказываний имеют место только при семантике с двумя истинностными значениями.

- 5. Знание как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.**

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

- 6. История философии. № 16 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, С.И. Бажов. – М. : ИФ РАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит главным образом статьи и публикации, в которых освещается малоисследованная проблематика различных этапов историко-философского процесса в России. Наибольшее внимание авторы выпуска уделяют древнерусской философской мысли, а также отечественной философии XIX и XX вв., в том числе концепциям К.Д.Кавелина, В.С.Соловьева, П.И.Новгородцева, Н.О.Лосского. В номере публикуется перевод статьи С.Л.Франка «“Я” и “мы” (к анализу общения)». Здесь также помещено исследование, посвященное одному из эпизодов истории установления интеллектуальных контактов в арабоязычном христианстве XIII в.

Выпуск журнала адресован специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей отечественной и восточной философии.

7. **Кара-Мурза, А.А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре [Текст] / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 184 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0210-2.**

В книге известных российских ученых, докторов философских наук А.А. Кара-Мурзы и О.А. Жуковой ставится важнейшая для отечественной социальной и культурфилософской мысли проблема синтеза либеральных и христианских ценностей в российской культурно-политической традиции. Центральной задачей авторов является реконструкция христианско-либеральной (либерально-консервативной) традиции в интеллектуальном и политическом опыте выдающихся общественных деятелей России XIX – XX вв. – Ивана Аксакова, Михаила Стаховича, Василия Караулова, Петра Струве, для которых эволюционный путь развития России был связан с синтезом русской «самобытности» и европейской «универсальности» в логике обретения свободы лица как основания правового порядка.

Работа адресована специалистам в области истории отечественной политической культуры. Исследование может быть использовано студентами и аспирантами гуманитарных вузов в процессе изучения историко-культурного наследия России.

8. **Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могиланской академии или в иных учебных заведениях, испытывавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

9. **Космология, физика, культура [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М. : ИФ РАН, 2011. – 243 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0204-1.**

Становление научной космологии анализируется в контексте культуры. Сделана попытка понять, как известные модели науки, рассматриваемой в качестве феномена культуры, позволяют описать разные эпохи истории космологии – от

коперниканской до современной. Изучены основания метода современной космологии: математических гипотез, концептуальных структур, генерируемых в их рамках, эмпирического обоснования этих гипотез. Обсуждается проблема «непостижимой эффективности математики» в космологии. Рассмотрена проблема применимости к сверхранней Вселенной понятий пространства, времени и др. Продемонстрирована многомерность универсалий культуры «мир», «природа», «бесконечность», «эволюция» в их космологических аспектах. Большое внимание уделено мировоззренческим ориентациям космологии.

**10. Кричевский, А.В. Абсолютный дух сквозь лики триединства. Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] / А.В. Кричевский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 237 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0184-6.**

Книга представляет собой продолжение исследования, основные общеметафизические аспекты которого были проработаны в монографии автора «Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга» (М.: ИФ РАН, 2009). В предлагаемой теперь вниманию читателя новой индивидуальной монографии автор видит свою задачу в том, чтобы провести сравнение концепций Гегеля и позднего Шеллинга прежде всего по следующим основаниям: (1) соотношение диалектики понятия и метафизики свободы в контексте учения о триединстве абсолютного духа; (2) отношение к традиции немецкой философской мистики (продолжение темы, фактически уже начатой в разделе первой книги, посвященном анализу установки спекулятивного символизма); (3) место мира и человека в структуре абсолюта.

Для философов, теологов и всех тех, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и надконфессионального умозрительного богословия.

**11. Кузнецов, М.М. Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна [Текст] / М.М. Кузнецов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 143 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

В монографии дается философский анализ новых структур коммуникативно-го опыта, сложившихся к концу XX – началу XXI вв. в результате бурного развития информационных технологий, исследуется взаимосвязь когнитивной деятельности и коммуникативных практик, а также роль коммуникации в формировании стереотипов поведения и мышления. В центре внимания автора – концепции Т.Адорно и М.Маклюэна, раскрывших в своем творчестве конститутивную роль средств коммуникации в структурировании различных типов ментальности и форм человеческой жизнедеятельности.